الركن الاول

بسم الله الرحمن الرحيم



الركن الاول

في الماء المطلق وهو الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
من اوضح المفاهيم العرفية الآن تعريف المصنف قدس سره كغيره له بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير قيد الاجل الاشارة الى امتياز افراده من غيره عند الاشتباه ... ان المذكور ... تحقيقا بالاطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييد لصحا ... الى القطع لاطلاق ثم لو شك
في تحقق القيد المذكور للشك في الصدق او المصداق عمل بالاصول وكله ظاهر من ... والخبث مع اجتماع شرط مفصلة في محالها ولو شك في ...
على عمل المصنف على ... بوت عموم ... اليه هذا الاطلاق وقوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر ولا عموم له من حيث المتعلق
لو ... لا اهمال فيه مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك ... ولا يحكم عليه بعطى ولا يعطى ... الا من حيث كيفية
تطهيره ... لسلم ... لو ثبت الامر الاول امكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مستفيدة عند العرف حصول ... عندهم بغلبة
الماء على المحل ... بحيث يزيل عين القذارة عن المحل ... واما المهماة المائية النجسة بالاستهلاك فيه ففي ... التطهير في العرف ...
من ... حكم الماء ... المحيطة واما حكمه باعتبار وقوع النجاسة فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلثة اقسام ... وتحقق ... وبئر ...
... عند ... واما عند غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة به بعد وقوع النجاسة اما الجاري فهل ... مادة لا
... الثاني ... خلافا ... الاول ... شيخنا الشهيد الثاني ... من جعل النابع ... على ... الجاري مع ...
... فيكون ... بالجريان المعتبرة وبجريانه الاصطلاح ... فلو كان ... الا ... العرف ... خصوص ...
... الاصطلاح ... اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط والسرائر والغنية والوسيلة والكافي
... العلامة والذروس ظاهرة ... استدلالا لانهم ... النجاسة ... الجاري
... السيل ... الجاري فلم يعلم ذلك من المتن فيحتمل ... عندهم في ...
... المحقق ... تطهير القليل بالنبع ... معللا بان النابع يجري بالملاقاة وجعله كاشف اللثام ... لا احتمال ...
... كما في ... تعليل ... تطهيره بالنزح ... عند ... الكثير منه ... في مفتاح الكرامة عن ... ان النابع لو ...
... حكم البئر ... الانفصال ... لهذا القسم الجاري اشبه بكلما ... من ... في البئر ... كوم ... الكر
... مادة ... احكام الجاري عرفا ولغة بالسائل نعم لو تحكم ... المادة عموما تعين جريانه فيه كما ان ... لا ... صحيحة
... حكم ماء البئر على عدم انفعاله مطلقوني المادة ... عدا التغيير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغيير عنه بمجرد زواله ...
... مما يخرج من المادة وكذا لو ... طهارة ماء البئر ... الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب ان لم يكن ... اما طهارته ... تغير
النجاسة ... فلم يثبت الالحاق فيه وان جزم به بعض المعاصرين ... لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن
... تفصيل ... بين البئر واما ... اطلاق ... الا ... المادة ... المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستندا الى ...

في الماء المطلق

الجاري على المياه الجارية عن ذوبان الثلج خصوصا اذا لم ينقطع في السنة دفعة ان الاطلاق فيما بحث بمنزلة اشباهه المخلوط الذي
ولذا لا يطرح عرفا في كل ما ثابت الجريان ولو كان قليلا للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المنبسط لكونه [illegible] من الابنية ولذا جعل في الاشباه
ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه خارج عن المادة حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخباره بالجريان باعتبار [illegible] لكنه
وقد اعترف بعض من انتصر لهذا القول حيث استدل برواية [illegible] بين الجاريين احدهما بول والاخرى ماء المطر [illegible] حتى قوله ان المطر بعد انقطاعه لو
شك في صدق الجاري لاجل الخلاف في كفاية مجرد النبع او السيلان ولخفاء صدق النبع المفسر بما عن الخروج من عين على العموم فاحكام
القليل على الكثير او البئر وقد يمنع شمول الاولين لان المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فيبقى المشكوك تحت عموم ما عدم الانفعال الا بالتغير وكذا
شمول الثالث لمنع صدق البئر او انصرافه ولذا حكي في الحدائق عن والده عدم تطهير مثل هذه الابار بالنزح بل بالقاء الكر والاحسن مع الشك في الصدق
والانصراف الرجوع على عموم صحيحة ابن بزيع [illegible] الى انه يطهر كل ذي مادة بالنزح والاولى جعلها للاطلاق بل العموم في ذلك الادلة ولم يخرج منه الا
المتيقن من الجاري وهو الذي اختص عند [illegible] بانه لا يجري كثيرة وكذا قليله بمجرد الملاقاة بل ادعي الاجماع على هذا [illegible] في الغنية وشرح
الجمل للقاضي وكما صرح في المعتبر وظاهر [illegible] مع حواشي [illegible] الثاني ومصابيح العلامة الطباطبائي واستدل عليه تبعا [illegible]
والمنتهى بما دل على نفي الباس عن البول في الماء الجاري كصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة
بناء على انه يشترط في الغسل بالماء المنفعل بالملاقات عدم ورود الماء على النجاسة وفحوى الصحيح [illegible] على الجاري وان ماء الحمام بمنزلة الجاري
فانه ظاهر في خصوصيته لمطلق الجاري على غيره وكذا قوله في ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع
ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل اما راجع الى الفقرة
الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة الا بالتغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان كل ذي مادة متغيرة يرتفع نجاسته
بتجدد الماء عليه من المادة بل مطلق الزوال وهذا لا يجتمع مع انفعال القليل بالملاقات ولو عورضت هذه بظواهر انفعال الماء
القليل [illegible] على تقدير التكافؤ الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير [illegible] وخصوص المرسل المحكي عن نوادر الراوندي ان الماء
الجاري لا ينجسه شيء [illegible] امير المؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه
شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي [illegible] ذلك [illegible] فيضاف الى استصحاب الطهارة و
قاعدتها وقد ينضم الى ذلك ايضا [illegible] الخلاف [illegible] ان طريق تطهير الجاري المتغير تكاثر الماء من المادة عليه [illegible] الا بلوغ الكر
[illegible] الصالح ان يكون [illegible] لا يخفى [illegible] اكثر هذه الوجوه [illegible] لولا الاجماعات المعتضدة بالشهرة
اما الخبر [illegible] نفي الباس عن البول في الجاري ولو بعد [illegible] حكم البول في الماء [illegible] البول بل [illegible] وان ساكنه كما ان قوله في بعض
هذه الاخبار بعد قوله لا باس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد لا ينافي [illegible] الماء الراكد الذي [illegible] الى ما
[illegible] لا ينفعل [illegible] الماء الجاري والراكد في هذه الاخبار ما لا ينفعل [illegible] الحكم بالكراهة [illegible]
[illegible] فلا باس [illegible] السؤال عن الماء لا عن البول
[illegible] ان ماء الحمام بمنزلة الجاري [illegible] على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام و
[illegible] بل يساوي الشيئين في الحكم [illegible] ان ماء الحمام بعد تقييده بالكرية نازل منزلة مطلق
الجاري [illegible] المطلوب لكنه [illegible] اطلاق [illegible] دليل اشتراط الكرية في ماء الحمام [illegible] في هذا [illegible]
[illegible] الكرية [illegible] بمنزلة الجاري [illegible] الرواية [illegible] الكرية في ماء الحمام على [illegible]
[illegible] رفع القذارة [illegible] بعضه النجاسة فان الماء الراكد لو كان [illegible]
المتوهم [illegible] بالقذارة [illegible] الملاقاة [illegible] النجاسة [illegible]
[illegible] البيان لحكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه وعدمه [illegible] ماء الحمام كماء النهر
يطهر بعضه بعضا فان السؤال فيهما عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي [illegible] فالمراد بالتطهير [illegible] دفع القذارة المتوهمة
من الملاقاة [illegible] دفع القذارة الشرعية [illegible] فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في [illegible] التطهير [illegible]
النجاسة المتحققة [illegible] ذكره بعض [illegible] ان المراد الرفع ويعلم حكم السؤال عن الدفع من [illegible] التسليم [illegible]
ورفع النجاسة المتحققة في بعض النهر او بعض ماء الحمام لا يكون باي بعض [illegible] عموم [illegible] فان كل بعض
منه معتصم لبعض الاخر ومنه يظهر ان الرواية ادل على خلاف المطلوب [illegible] ماء النهر بعضه [illegible] بالمادة [illegible]

ومتشابهاً فيقتضي المماثلة المساواة من الطرفين ومن المعلوم ان دفع النجاسة المتحققة في ماء الحمام لا يكون الا بالمادة البالغة كراً فمقتضى المماثلة اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه هذا مضافاً الى ما في مذهب العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاصه بلفظ النهر او النابع ثم في شموله للمادة دون الكر تأملاً ومنعاً واما صحيحة ابن بزيع فيحتمل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتيب مستند الى المادة فيكون كما ذكره شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل الزم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمتك ودعوى ظهوره في رجوع التعليل الى ما ذكر في الاستدلال بعيدة عن الشاهد هذا واما ما ذكر في طريق تطهير الجاري اذا تنجس فهو شيء لم يذكره احد ممن نص على عدم انفعال القليل من الجاري بالملاقاة فلا يكون فيه حجة على من خالفهم نعم قد ذكره مراراً ايضاً في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كون الطاهر الغالب على المتنجس المتغير ولو بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده مع اشتراط الكثرة في الجاري بلوغ مجموع ما في المادة كراً لكن عليه ان يراعي ما يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء او كون العالي كراً واما صحيحة ابن مسلم فالاستدلال بها مبني على الفرق بين الورود وعدمه وسيأتي الاشكال فيه مع انها على تقدير التسليم كالمحكي عن النوادر والدعائم والرضوي معارضة باطلاق ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كراً قليل جداً او تقييد الماء بغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام فانه اخراج الفرد المتعارف ودعوى ان الخارج عن احد الاطلاقين هو الجاري القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري او عن تلك الاطلاقات مدفوعة بان الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة في مثل قوله بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون المستثنى في هذه الادلة هو الماء الراكد وهذا ابعد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المنصف هذا مضافاً الى شهادة الاعتبار بان المعيار في عدم تأثير النجاسة في الماء هي غلبة الماء واستهلاكها والنبع عن مادة لا دخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة حكم ماء المطر واما ما ذكروه من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وانه المرجع بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال من مقتضيات نفس الملاقاة وكون الجريان كالكرية عاصماً مانعاً من النجاسة لكن فيه تأمل من ظهور قوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ في ان الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج من ذلك الراكد حيث دلت الادلة الكثيرة على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه مع ضعف الرواية فيجب العمل بمقتضى ادلة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلاً للانفعال بالملاقاة الا اذا كان كراً فان الكرية يوجب عدمه منه فيظهر عدم التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد قدس سره قال في الدروس لا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام النبع انتهى ولم يتضح لمن تأخر عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعاً فيحتمل ان يحترز بذلك عن العيون التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف وان يحترز به عن مثل الابار حيث انها تنبع حتى يعلو الماء الى مقابل النبع فيقف فاذا نقص منه اخذت النبع وان يحترز به عما ينقطع تارة لعارض من سد المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين ملاقاة النجاسة وان يحترز به عن العيون الصغار التي يرشح تارة فتارة بحيث لا يتصل نبعه القابل للارادة والمحتاج الى البيان هو الاحتمال الثاني فيكون العيون الراكدة عنده غير ملحقة بالجاري ويكون الجريان فضلاً معتبراً وهو حق على تقدير عدم اعتبار الكرية لان المتيقن من الادلة السابقة ومن معقد الشهرة والاجماعات المتقدمة الماء عرفت ان الجاري عنده [illegible] بمنزلة السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع عم الحكم لمطلق ذي المادة بشرط اتصالها وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء عين النجاسة ولو في ضمن متنجس على ما هو قولنا ليحترز من تغير الجزء البعيد من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل قد يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء المتلون من الدم ويعم عدم شمول الاخبار لذلك لاختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فغيره ولو بالواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء باثر النجاسة لا تغيره بعين النجاسة للماء كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب واحترز بعين النجاسة عن اثر المتنجس فانه لا يوجب الانفعال لظهور الادلة في الاختصاص فان نظم الشيء في قوله لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان المتنجس انما ينجس ما يلاقيه بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك مثل قوله في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه او طعمه فينزح حتى يطيب الطعم ويذهب اللون فان طيب الطعم قرينة على ارادة نجس العين من الموصول وتمام المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير يعني باحد اوصاف المضاف لم يطهر واستفيد منه ذلك الحكم بان التغير بالمتنجس ينجس وفيه الاستغناء [illegible] تأمل لكن لهذا القول [illegible] عن الشيخ وكيف كان فيكفي في الحكم بالطهارة اصالة عدم الانفعال ويحتمل في بعض الموارد كما اذا القي مائع متنجس في ماء [illegible] النجاسة يرجع بعد التساقط الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء المتمم كراً [illegible] ثم ان الانفعال [illegible] الاستيلاء على احد الاوصاف المعهودة في النص والفتوى وهي الطعم والريح واللون مما لا ريب فيه [illegible] الاخبار بالاولين وتواتره

[illegible]
لاشك [illegible] النجاسة [illegible] ينجس [illegible]
[illegible] الماء الذي [illegible]
او نحوها ولا [illegible] الا ان [illegible] الماء [illegible] يشتمل على الماء [illegible]
[illegible] قلت فالتغير بالصفة [illegible] الماء [illegible] الصفرة لبيان اللون الحاصل
من الجيفة [illegible] ان يفصل عن [illegible] بينهما [illegible] عليه لون الماء [illegible] وقد ذكر بعض
المتاخرين ان [illegible] على ذاتيه مثل [illegible] الاجزاء [illegible] مع الصفة [illegible]
المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق التغير [illegible] الماء النقيع [illegible]
او تغيرها بوالها وقد شامة كلب للدم اذا اساله في الماء [illegible] ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان كفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة
مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وغيرها الا ان الظاهر منها ومن غيرها وقوع الاستثناء
بلحاظ الماء لا من كل شيء فان الظاهر المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة من قول القائل هذا ينجس الماء او النجس حصول ذلك بالملاقات
ولذا لو يحتمل احد منهم اذا كان الماء قد كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة ولو وقع بعض الجيفة على الماء علم
استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في انفعاله فالمرجع اصالة الطهارة
ولا عبرة بغير الاوصاف الثلاثة وان خالف اطلاق اخبار مطلق التغير للاجماع الظاهر المصرح به في كلام [illegible] شرح المفاتيح والمستفاد
من كل من اقتصر في معقد اجماعه على الاوصاف الثلاثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم الاخبار المصرحة ببيان الثلاثة او بعضها
ولو تغير ما لا ينفعل بالملاقاة كالسطح العالي المتغير بسبب وقوع النجاسة المتغيرة في السافل فهو [illegible] العمومات وعدمه لان الظاهر ان التغير
انما ينجس ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكانه تغير بالمجاورة وجهان اقواهما الاول بناء على صدق الماء الواحد على
المجموع فيعمه حكما انفعال بعضه العالي بملاقات السافل للنجاسة انما هو بالاجماع فتدبر ثم اعلم ان المراد من صفة الماء المتغيرة اعم من صفته
اعني اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء وان كانت طبيعته خالية عنها او عن بعضها لكن المراد بصفاتها الطبيعية
مقابل الصفات العارضة له من صفة سنخه كماء النفط والمياه الكبريتية ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا زالت حمرته بسبب ملاقات
عين النجاسة وصار ماء صافيا فالاظهر نجاسته لحصول التغير عرفا فان هذه الصفة هو صفة النجاسة الواقعة فيه كالبول الصافي مثلا
خلافا لبعض فلم يعتبر بالصفات العارضية للماء وزوالها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى يتنجس فوجودها لا يمنع من تنجس الماء
بالنجاسة اذا كانت مغيرة له لولا هذه الصفات كما سيأتي منه والاظهر عندنا ان المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة
فيه الموجب للتغير لا استقذار وان كان بازالة صفاته العارضة واناطة طهارته بعدم ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارضي فهو
كما لو فرضنا مثل الحناء الذي لونه اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها ومن ذلك ما لو وقعت على لون فاحدث لونا اخر كما اذا وقع لون
الزرقة على الصفرة فيصير خضرا فان هذه الخضرة هي لون الزرقة القائمة بجسم صفرة ومن هذا القبيل الصفرة الحاصلة للماء من قليل الدم
فان لوني الحمرة والبياض اذا تاثر كل منهما بالاخر فيحدث الصفرة فالاستهلاك يحصل من الطرفين وتوضيح ذلك ان الماء اذا
خالف النجاسة في نوع اللون وشخصه فتلونه بلونها ليس بانتقال نفس العرض منها اليه وانما هو بتلاشي اجزاء ذي اللون
في الماء فترى تلك الاجزاء كالمتصل الواحد فيحصل التاثير والتاثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبة
اللون فيه الحاصل من تاثير الاخر ليس الا التخفيف في اللون الغالب لا الى حد الاستهلاك فان كان الغالب الماء فهو طاهر وان
كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل الاستهلاك من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين وقد
انا بينت عن صدق الاستهلاك من الطرفين سمه تاثيرا وتاثرا واما اذا ساواه في اللون نوعا وشخصا فلا يحصل استهلاك اصلا فان زيادة
اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تفاوتا في البياض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه لا معنى لاستهلاكه للاجزاء المشابهة له في
اللون ثم المساواة بينهما قد يكون من جهة عدم اللون العرفي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين اللون وان كان الجسم لا يخلو عن لون
ولو باعتبار الاجزاء الترابية الواقعة في الماء وقد يكون من جهة ثبوت اللون العرفي المساوي للون الاخر سواء كان اللون فيهما او في
احدهما بحسب اصل الخلقة او لعروض عارض وفي حكم هذه الصورة ان قلنا ان المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة له بحيث يتاثر الماء فعلا تاثرا عرفيا
لا الحقيقي لا بد من عقل الخفض الحكم بالنجاسة في الصورة الاولى الى الاستهلاك المطلق للماء وان قلنا ان المناط تاثر الماء فعلا بالنجاسة وذهاب صفته

الركن الأول

السابقة سواء اثرهاو بقيا في النجاسة ام ذهب بصفته السابقة كالحمرة والصفرة في المثالين السابقين ام بقيت عرفا واما البقاء الحقيقي فغير ممكن
لحصول الضعف فيهما لا محالة الحقت الصورة الثانية عني الاستهلاك من الطرفين بالاولى فان قلنا ان المناط تاثر الماء عن النجاسة بالقوة
بمعنى كونها بحيث لو خلا اونسر لونه النجاسة لاستهلكته وعدم المخالفة بين اللونين تارة لعدم اللون لها والاخرى لتوافق اللونين عم الحكم
الصورة الثالثة بقسميها اما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني محسوس لكنه مستور فلم يفهم محصله فان الجسم الواحد لا يتصف
بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا يعتبر التغير التقديري بانسا المتقدمة اعني ما لو كان
النجاسة فاقدة او كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تاثيرها ذاتية كانت كما في الزاج والكبريت وعرضية كالمصبوغ بالحبر
الاحمر هذا هو ظاهر كل من اطلق التغير خلافا للمنتهى حيث قال فيهما لو وافقت النجاسة الماء في صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان
كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو التغير انتهى ولعل الوجه في ذلك ما اختاره في موضع
اخر من ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة تامة للتغير لا مانع منه لا ستولى الماء
بسلا آخرى له فيختلف المؤثر لقصور المتاثر عن التاثر لا لنقص في المؤثر فيحصل النجاسة فيه ولا منع كون التغير كاشفا وظاهر الاخبار
كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهرين في اعتبار النجاسة من حيث الكمية لكن الظاهر منها بعد
التامل ارادة الغلبة من حيث الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة الا مع استهلاك الماء وخروجه عن حقيقته
لكثرة النجاسة ولو بقليل بل حديث تانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه غير التغير المفقود بالفرض ثم ان ظاهر العبارة صيرورة النجاسة
كالماء في كيفيته الاصلية الغالبة فيه من عدم اللون فصار لا صيرورة الماء كالنجاسة في وجود الصفة الثابتة لها غالبا فلا وجه لما اورد عليه في
جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وقعت نجاسة مسلوبة الصفات لان موافقة النجاسة للماء في الصفات صادقة على نحو الماء المتغير
بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضي ثبوت التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب التقدير هنا لان التغير هنا تحقيقي
غاية الامر انه مستور عن الحس انتهى ولا يخفى عدم صدق العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى على العارف المتامل ثم الظاهر من جامع
المقاصد انه لا ينبغي التامل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير لما ادعاه من كون التغير تحقيقيا مستورا
وحكي نحوه عن الروض والمعالم وسبقهم اليه الشهيد قده في البيان قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغير فيه يكفي التقدير عن
الحدائق انه قطع به متاخروا الاصحاب من غير خلاف يعرف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح ما اذا كانت النجاسة موافقة في صفته الاصلية كما في المياه
الزاجية والكبريتية والعارضة كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء ينجس قطعا لظهور وصف النجاسة عليه حقيقة بل تدقيق نظر
لا بد ان يؤثر النجاسة فيه اشتداد فيتحقق التغير حسا انتهى **اقول** لا خفاء في امتناع تلون محل واحد شخصي بلونين وقد عرفت ان
تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تاثيرها فيه فعلا ولذا لو فرض مازجة جسمين متساويين في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الاخر
بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين لون كل منهما قائم بنفسه غير مؤثر في الاخر لامتناع الترجيح بلا مرجح فلا اجد معنى لظهور وصف
النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استتاره عن الحس ولا لما ذكره من انه لا بد من تاثير النجاسة اشتدادا في لون الماء الموافق لها وقد
قد مثلنا لك ان زيادة اللبن على اللبن لا يؤثر في بياضه لاجل ما ذكرنا اعترف العلامة والشهيد قده فيما تقدم من كلامهما بان التغير
هنا تقديري ثم الفرق بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ومحكي حاشية بل جزم في الرياض بعدمه وهو لنظر لاشتراكهما في كون التغير
الفعلي معلقا غاية الامر توقفه في احدهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على انتفاء المانع بل الظاهر كونه من قبيل الثاني في كليهما لان الماء
وان كان فاقدا للصفة عرفا كالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا ولذا قد يستهلك الفاقد الواجد فيسلب صفته فيقال انه
مما بصفة ما استهلكته فالتاثير يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق عليه مسامحة عدم الصفة ويتلو الفرق المذكور في الاشكال بل
الضعف ما عن المحقق الخونساري في المشارق من الفرق في صورة وجدان الماء للصفة المانعة بين كونها اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية
كونها عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول ولعله يعتبر استيلاء النجاسة على اوصاف الماء الاصلية ولو من حيث
الصفة لا من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما والشخص ثم ان بعض من اعترف بعدم تحقق التغير الحسي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير
للماء اختار النجاسة في الحكم وبنى على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة الطارئة له بمعنى عن صفته الاصلية ورجحه بكفاية كما
التاثير في النجاسة وقصر الماء عن التاثر لقوة قبلها وذكر لذلك وجوها ذكرها مخصما مع الجواب عنها **اقول** ان التاثير التقديري
المذكور لا يكون الا مع تمام النجاسة صالح للتغير لو فرض وهذا الاثر يجب ان يستند الى تطهير الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد به اخبار
سنه ومعوريته التنجيس ايضا وفيه ان المتيقن من ادلة الانفعال الاثر المغير فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التاثير فيرجع في حكمه الى اصل بقاء

في الماء الجاري

الحكم ابعد النجاسة مع الشك في حدوثها بسبب حدوث الاثر وبقائها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يرتفع ذلك الاثر مع سريه قد يمنع وجوب ابقاء التطهير
الاستصحاب في مثله ولعل الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس وملاقات الكر **الثاني** انه لو زال الصفة اولا بالنجاسة ثم ورد
عليه الطاهر المغير لو لا سبق النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذلك العكس لانا نعلم ان زوالها بالطاهر ولا لاوجب قوة للماء ولو اوجب ضعفها
وفيه ان العلم بذلك لا وجه اذ لا يعلم بكون المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب للنفرة والاستقذار فان ظهر الماء النجاسة او لم يظهر فيه
اثرها ولو من جهة صفته الشخصية يحكم على الطهارة **الثالث** انه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث يستند تغيره اليهما معاً وكان النجس بنفسه صالحاً
للتغير فهذا الماء نجس قطعاً لا وجه لذلك الا وقوع ما هو صالح لتغيره وفيه مكان منع نجاسته لا سند القطع بها بعد ظهور الادلة في اختصاص
التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا نجاسته فغاية الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه للمقايسة عليه
بعد تسليم الحكم في الاصل **الرابع** انه لو فرض وقوع نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع نجاسة مغيرة عنها الى الاخرى فالماء نجس يقيناً ولا وجه لمنع
كون التغير الثاني غير منتج في التغير المعتبر الواجب ازالته في التطهير المفروض ان النجاسة الثانية لم تغير صفة الماء المذكور في النص والفتوى لذا لا يكفي
اعادة الصفة الاولى لو فرض امكانها فتعين اعتبار الصفة الذاتية للماء وتفكيك وقوع النجاسة حال وجودها ان وردت حال زوالها وجعل لو لم تغيرها
لو وردا الناقص فاذا لو ورد طاهر نجس لو زال النجس اثره وهو لم يظهر وفيه ان المعتبر في نجاسة الماء وجوان النجاسة فيه فعلاً فلا يضر بناء دلالة الاثر ولا يعتبر
في النجاسة كونها هي المزيلة لصفة الماء كما يشهد قولهم عليهم السلام واذا غلب لون الماء لون البول نعم يبقى الكلام بناء على ان النجس في نجاسة الماء هذا المغير الفعلي
ام بالتغير الاول لو زايل الظاهر هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فعلاً ولا دخل له فيما نحن فيه **الخامس** انه لو نزل
الماء الطاهر احمر ثم بالدم ثم صفي الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم فان الماء نجس قطعاً ولا وجه له الا ما قلنا العدة بقاء عين النجاسة حين ظهور
صفتها وعدم تجدد تاثيرها في الماء فيلزم الحكم بتنجسها من حين وقوعها وفيه منع اعتبار كون حدوث التغير حين وجود العين **السادس** انه لو القي بالماء
طاهر احمر حتى يستعد لان يحمر بقليل من الدم فالقي فيه فتغير فلا سبيل الى الحكم بنجاسته كما هو قد تعلم ان الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث
الطوارئ فلا عبرة بتغيره بعد الطوارئ ولا بعد سلبها وفيه منع عدم انفعال الماء المذكور ولا مخرج له عن عمومات التغير الا استبعاد كون هذا القليل
مؤثراً ولا عبرة به كاستبعاد كون كثير من النجاسات المسلوبة الصفة غير مؤثر فلعل المناط عند الشارع تاثر الماء وفعلية صفة النجاسة الموجب لاستقذار
وتنفر الطباع كما ان اصل النجاسة في الاعيان غالباً لاجل الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلث كما استفيد من مجموع الاخبار
لبيان كون المحصل منها بعد الجمع بينها ان المعتبر في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لصفاتها بحيث لا يوجد شيء منها في الماء على وجه يصلح لتغيره
صلاً وفيه انه لم يظهر لنا بعد ملاحظة الاخبار هذا المعنى فانما المتيقن من اخبار النجاسة بالتغير غلبة النجاسة على الماء بحيث يظهر اثرها
عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى الاصل والعمومات **الثامن** انه كما لا يعتبر في النجاسة الا صفاتها الاصلية المستندة اليها لا صفاتها
العارضة المستندة الى غيرها وان كانت هي الموجودة بالفعل فلا تكون معتبرة في صفات الماء ايضاً لدلالته الاتفاق على اعتبار الحيثية في الموضعين
وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها الذاتية ولو بالخصوص الشخصي في مقابل صفة الطاهر الممازج معها كالبول الواقع فيه شيء من الزعفران والمغرة
~~المغرة الطين الاحمر الذي يصبغ به~~ والمراد بلون الماء ايضاً هذا وحينئذ فاذا كان في النجاسة مانع من تاثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في
العذرة مسك يمنع من ظهور ريحها في الماء او كان في الماء ما يمنع من تاثره بلونه الاصلي من النجاسة كما في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا
دليل على تقييد الموضعين بعدم دلالة الاتفاق على اعتبار الحيثية في الموضعين وظهور الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة مما
ينفع في ثبوت النجاسة مع استناد التاثر والتاثير الفعليين اليهما لا في ثبوتها مع صلاحيتهما للتاثير والتاثر لو لا وجود الطاري ومن
هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء واستظهار الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلوب بعد ظهورهما في تاثر الماء فعلاً المفقود
فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجه تاسع وكرة ثالث لا وجه له لتسعة طرق ذكرها العلامة بما مر الجواب عنه ويظهر المتغير بكثرة
الماء الطاهر الجاري من مادته عليه متدافعاً حتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج لا يكفي مجرد الزوال في طهر كل من
كطاهر لكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر والتذكرة واحتمال ذكر التدافع والتكاثر في كلماتهم لكونه
اسهل اسباب زوال التغير وتقييدها في الجاري لا في تطهيره بمجرد زوال التغير لاتصاله بالمادة غاية البعد عن القيود المذكورة في كلمات العلماء
بل المتعين حمل التعبير بها في اللمعة والجعفرية بانه يطهر بزوال التغير مع ان الاستناد لا يتاتى الى المعتد التدكرة ارمع زوال التغير بغلبة الجاري لا
يقبل الطاري لانه [illegible] غير [illegible] فيه يطهر صريحي [illegible] بزوال الدالة على رجوع [illegible] الشيخ [illegible] على طهارة
المتغير [illegible] [illegible] [illegible] كما [illegible] القول بكفاية مجرد زوال التغير [illegible] الشهيد في اللمعة [illegible]
حيث اكتفى في تطهير النجس بالقليل بمجرد [illegible] بالكر وقد [illegible] الشهيد الثاني [illegible] [illegible]

المغرة الطين الاحمر الذي يصبغ به

الركن الأول

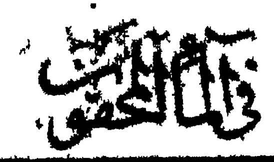
كالمادة والكر وماء المطر وبعد اعتبار الامتزاج كما سيجيء في تطهير القليل واما الاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار الامتزاج لخصوص ما في المقام
على الكفاية بوجود المادة في النابع بعد زوال التغير مثل قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب
الطعم لان له مادة بناء على كون ذهاب الريح والطعم علة غائية للنزح لكون حتى تعليلية وللانتهاء مع سقوطها كون مدخولها علة غائية مثل قولك
كرر النظر في العبادة الى ان تفهمها فيدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا تعدينا من البئر الى كل ذي مادة بمقتضى النص على علية المادة
دل على ان كل ذي مادة يطهر بزوال التغير ويؤيده اطلاق قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا حيث ان ظاهره ان وجود بعضه مع خبث الاخر ولم يعتبر
الامتزاج خرجت صورة وجود التغير وبما دل على كفاية اتصال ماء المطر بالماء المنفعل مثل قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي
الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري في الجميع نظرا لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل بما لا ينفعل بل قد يقال بعدم كفايته هنا وان قلنا بها
في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر او مساواته والمفقود في المقام فيعتبر التدافع وتكاثر الماء واما الصحيحة فليست ظاهرة في رجوع التعليل
بالمادة الى الفقرة الاخيرة ولا في كون حتى تعليلية او داخلة على العلة الغائية بل الظاهر منها اعتبار كون ذهابهما بالنزح الموجب لتدافع الماء من المادة
ليزول بذلك تغيره واما رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بالماء الركود
في الازمان في كيفية اختلاط المطهر بالمتنجس واستهلاكه واما المرسلة فلا يدل الا على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجيء ثم فظهر من ذلك ان
الاقوى ما هو المشهور بين من تقدم على الشهيد قدس سره ثم انه لا يعتبر فيما يمتزج من المادة مع المتغير كونه كرا بناء على المشهور لكون المتنجس مستهلكا فيما لا ينفعل
وثانيا كفاية ذلك كما هو ظاهر الدليل المتقدم عن المعتبر والتذكرة نعم على قول العلامة قدس سره من اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير باقل
من الكر فان خرج من المادة ما يعلم به كون المتنجس جزءا من كر جامع لشرائط الاعتصام من تساوي السطوح على القول باعتباره في اعتصام الكر
حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج وان علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من كاشف اللثام انه لا بد على القول
بالامتزاج الصبر الى ان يخرج الكر من المادة ويمتزج فيحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية ملاقاة الكثير يحكم بعد خروج الكر
بالطهارة من اول زمان الخروج في الاتصال وفيه ما عرفت من ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج او الاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا
بكونه جاريا او كالجاري فان تغير بعضه طهر بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه وكان التغير من قبل نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة وعلى
القول الآخر فهل يكفي مجرد وجود المادة وان لم يخرج منه شيء ظاهر الاستدلال بالصحيحة المتقدمة ذلك ويجب عليه طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير
لكنك عرفت حال الصحيحة نعم على المختار لو نزح من النابع حتى قل ماؤه فخرج من المنبع ما استهلك به تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج
بما لا ينفعل واستهلاك المتغير فيه لكن سيجيء من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بقوة كالفوارة
وكونه رشحا وسيجيء في تطهير القليل ان شاء الله ويلحق به اي الجاري في عدم انفعال القليل منه ماء الحمام وهو المختص به نصا مع عموم الاجماع بل الاختصاص
والملابسة اللغوية للاضافة فلا عموم في الاختصاص وان عم الطرفان والمراد به ما في حياضه المصرفة في الغسل المستمدة من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو
بمنزلة الجاري ورواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شيء لكن يحتمل تقييدها برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وليس في سندها سوى ابن حبيب المرمي
في كتب الرجال لكن الظاهر انه بكر بن محمد بن حبيب المازني الظاهر المحكي عن النجاشي وصريح الخلاصة انه من علماء الامامية وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة
مع ان في الطريق صفوان بن يحيى المنجبر بالعمل وبتوقيع الرضوي فينهض لتقييد الصحيحة وغيرها مع ان في تنزيله منزلة الجاري دون الكر اشارة
الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على حكمه في الاعتصام الى المادة ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع
من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق لغلبة الكرية في المادة حتى في اواخر اوقات نزول الناس من احياء الصغار وشبهه
بمطلق الجاري لا يقتضي الغاء الكرية في مادته كما قيل لان الغالب في الجاري ايضا بلوغه مع مادته كرا ولو فرض نقصان مادته عن الكر عند قرب انقطاعه
خرج عن افراد المشبه به فتم هذا كله مع ان في رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اشارة بل دلالة على ان العاصم هي الكثرة لا
مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج بها عن عموم انفعال القليل بالملاقاة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه يرجع فيه
الى اصالة الطهارة وعمومها الا ان التقييد في اخبار الحمام اقوى لكون الاطلاق فيها اضعف وقد يذكر لها مرجحات لا يخفى على المنصف حالها
نعم قد يدعى بعد التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء دون مثل المقام وفيه ان الكلام في انفعال الموجود في الحوض
الصغير بورود النجاسة عليه وفيما يرد عليه ثم انه لم يعلم مصرح من الاصحاب بعدم اعتبار كرية المجموع وانما ينسب ذلك الى اطلاقاتهم وما يظهر من
استدلال الفاضلين بلزوم الحرج الظاهر في كون الحكم رخصة مع ثبوتها مقتضى المنع من افراد الكل له عنوانا مستقلا خصوصا عقيب الجاري كما
ذكره غير من ان له خصوصية عن غيره ولا يكون ذلك الا بالغاء الكرية فيه لكون الاطلاق كالاخبار منزلة على المتعارف والافراد بالعنوان لمكان
النص عنها افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيها مع احتمال الفرق بينه وبين غيره من الراكد بما سيجيء من اعتبار الكرية في المادة ولا دلالة في الاستدلال

بالجرح بعد تصريح المستند باعتبار كرية المادة كالعلامة وهي نعم صرح المحقق قدس سره باعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا
يلزم منه مخالفة الفتوى لدلالة انفعال القليل كما لو فرض صدق الحياض مع المادة مع اتحاد السطح او تساوي السطحين وقلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر تساوي اتصال
الماء بعضه ببعض اما مع كرية المادة فلا ضير في الخروج عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حتى حال الاتصال بالمادة على وجه يوجب الاتحاد
لانه كالمتيقن من اطلاق النص والفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معتبرة ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد لعل هذه المزية هي الخصوصية
الداعية لافراد ماء الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يجعله انظر بعض كثار على ما سيجيء في مسئلة الكر الاتفاق على عصمة القليل
بالعالي الكثير مطلقا فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في التذكرة والمنتهى مع تصريحه باعتبار الكرية في مادة الحمام استشكل في
الحاق غير ماء الحمام به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على عصمة الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي واردا عليه بميزاب وشبهه كما هو
الغالب في مادة الحمام ثم ان العلامة في التذكرة اعتبر زيادة المادة على الكر ولعله لاعتبار ذلك في تطهيرها للحوض الصغير عند تنجسه كما صرح به الشهيد والمحقق الثاني
والا فلم نعرف وجها لاعتبارها في الاعتصام الا ان يؤول الكلام بارادة الكر فما زاد كما في قوله ان كرا فما فوقا تنتين وفي الرضوي في كل غدير فيه من
الماء اكثر من كر لم ينجسه شيء ويشهد بذلك تعبيره بنظير ذلك في الجاري فيرجع الى تطهيرها لما في الحوض لا عصمة عن غيره اذ لا خصوصية هنا تحتمل استفادة
ذلك من قوله في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا مع ما فيه من ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره وبالدلالة لانه يطهر في الدفع ان المطهر
للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الآخر وانما هو مع تغلبه فيلزم ذلك في ماء الحمام وهذا ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان ظاهر الرواية
كون وجود البعض مطهرا فالتطهير هنا يراد به العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو ماء جرى الجاري بل مطلق الماء وانما ذكره في ذيل الجاري تبعا
التغير طاهر فغيره عن حاله وصفاته السلبية او غيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ضرورة من الفقهاء والخاصة ما دام اطلاق الاسم عليه باقيا
بلا خلاف فيما اذا وان اوهمه نسبة الحكم في الذكرى الى الشهرة وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرهما في غير مقام وصريح غيرهما عدم العبرة بالتغير ولذا
ادعى في الغنية والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسئلة لاناطة الحكم بالاسم فلا وجه لما حكي عن الشارح من الاشكال والاحتياط في التطهير بالماء
المتغير ولعل وجهه ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير ببول الدواب والوضوء بكل ما مضاف او مضاف اليه فلا يجوز التطهير بمثل ماء الورد
~~وماء الرياحين والعصير والخل وماء الباقلا وماء الزعفران وماء الخلوق وهو كرسول على ما قيل طيب يتخذ من الزعفران وغيره من انواع الطيب تغلب عليه الحمرة والصفرة~~
~~والتمر ... وغيره وما يشبهها~~ وكذلك لا يجوز استعمالها الا الماء القراح والتراب مثل المضاف في طاهر
ماء الباقلي وماء الزعفران وماء الورد وماء الاس وماء الاشنان واشباه ذلك حتى يكون الماء خالصا مما يغلب عليه ان كان ظاهر انه لكن المسئلة
واضحة في الغاية واما المحقون وهو المحبوس وان سال لعارض فما كان منه دون الكر وزنا او مساحة ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن الشهيد
والشيخ الاجماع عليه وربما يذكر في المقام اجماعات لا يدل على الاجماع في المسئلة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها كما قيل
قيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر منها ما اتضح دلالته بحيث يستهجن تاويله منها قول الصادق ع في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع
تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وزاد معاوية بن عمار في الصحيح ايضا دل بمفهومه بعد تخصيص المنطوق
بما عدا التغير على ان القليل ينجسه شيء سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشيء لكفاية الايجاب الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر
عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته فيستفاد منها
كون انقسام الماء الى ما لا ينفعل والى ما ينفعل مركوزا في اذهان الرواة ومنها صحيحة البقباق الواردة في سؤر الكلب قال رجس نجس لا يتوضأ
بفضله واصبب ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع
من الاناء وقال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سألت ابا الحسن ع عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة ابن مسكان عن
بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال
الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج هذا ما حضرني من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجيء بعضها في معارضة اخبار عدم الانفعال
التي استدل بها العماني والمحدث الكاشاني والشيخ المحدث العنوي فقد استدل لهم مضافا الى الاصل وعموم قوله ع خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غيره باخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سأل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل
منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان الاصطلاح
الشرعي غير ثابت في لفظ القليل فغاية الامر كونه من الاخبار المطلقة القابلة للتقييد لكن مع امكان دعوى ذلك في لفظ القذر كما قيل ويؤيده ان
ادخال اليد قبل غسلها لو لم يكن النجس موجبا لتوهم المنع ... الاخبار الآتية الاستنجاء ... بل يخرج ... ذلك كما في
ابي بصير المتقدمة ثم الاظهر منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد ومسائل علي بن جعفر قال سألته عن جنب ... ثم ادخل يده ...

الركن الأول

يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزأه لكنهما معارضتان في خصوص موردهما بما ورد من الاخبار
على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده في الماء قبل الغسل منها ما رواه الشيخ عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل
ان يغسلهما قال لا بأس اذا لم يكن اصاب يده شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها قذر بول
او جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا بأس اذا لم
يكن اصاب يده شيء من المني وموثقته الاخرى ان كان اصاب جنبا فادخل يده في الماء فلا بأس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني فان اصاب يده شيء من
المني في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل روايتي زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث شرط في
ابتداء الماء طهارتها واما نفيه باخذ بعض حسنة ابن ميسرة ويحكم بعدم انفعال ماء الغسل بادخال اليد النجسة فيه فيطرح هذه الاخبار مع كونها
اكثر واظهر سندا [illegible] لا تصافي قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من
عذرة يابسة فاكفأ رأسه وتوضأ بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان او مطلق ما لا يؤكل لا
ان حمله [illegible] الامام من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في امر الطهارة بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم
الوضوء [illegible] لما في رواية علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله دلوا
فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله عليه السلام ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء
فصبه في الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة
ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية و
كذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من المستفيضة منها موثقة سعيد
الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجرة تسع مائة رطل من ماء يقع فيه اوقية من دم اتوضأ منه واشرب قال لا وحمله على التغير بعيد [illegible] الا وفيه الى
مائة رطل وخبر ابي بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما يبل الميل ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر فيه لا قطرة قطرت
منه في حب الا اهريق ذلك الحب [illegible] قرب الاسناد [illegible] جرة ماء يقع فيه اوقية دم هل يصلح شربه والوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام
في ماء شرب منه باز او صقر او عقاب او دجاجة فوق كل شيء من الطير يتوضأ مما شرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه
ولا تشرب وما ورد في الانائين المشتبهين من انه يهريقهما ويتيمم الى غير ذلك [illegible] الاستدلال [illegible] القليل ولكن
مخصص بعموم [illegible] طهارة الماء ما تقدم وغير ذلك [illegible] ثم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بمجرد ملاقاة النجاسة بعض اجزائه
غيرها من الجوامد الرطبة وجوها احدها السراية من حيث الحكم بان يلاقي الجزء الاول النجس فيتنجس ويتنجس ملاقيه مما يليه وهكذا لان كل جزء
ملاق لما يليه فيتنجس [illegible] لحصول الملاقاة بينهما [illegible] فيحكم بنجاسة الجزء الاول فيتنجس جميع [illegible]
[illegible] بين الجزء الاول ولا يتوقف الحكم بنجاسته [illegible] بين النجس [illegible] فالى النقض
[illegible] كالدهن الجامد ونحوه مما لا يتعدى النجاسة الى غير محلها وكذا من الماء المطلق اذا
[illegible] احد السطحين الملاقي
[illegible] عن نجاسة الاجزاء اللطيفة من الماء [illegible]
[illegible] لا ينبغي نظر [illegible] على بطلان [illegible] العرف المتنجس [illegible]
الحكم العرفي بنجس الجسم [illegible] دعوى السراية من جهة التلاقي [illegible] من حيث [illegible] المتنجس والجزء
الملاقي للنجس [illegible] مع كون ذلك الجزء [illegible] كيفية [illegible] كاللون والطعم وقد يعين الشارع
بحد السراية [illegible] كالحرارة والبرودة وهنا [illegible]
الواحد [illegible] ما ذكر في الوجه [illegible] مجموع الماء على التدريج وان [illegible]
السراية بالنسبة [illegible] الثالث ان يكون [illegible] الشارع
بذلك في المايعات دون غيرها [illegible] الملاقاة النجس من الاجزاء والنجاسة الشرعية لا غير ليس في الحقيقة [illegible] المتبع هو
الدليل الشرعي لكن المتبادر عرفا من الدليل الشرعي وهو قوله [illegible] كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء [illegible] الكر ينجسه [illegible]
[illegible] كما ان المتبادر من [illegible] بنجاسة كون الواسطة هي ملاقي الملاقي [illegible]
[illegible] النجاسة [illegible] لا فرق في النجاسة [illegible] من الروايات خصوصا مفهوم [illegible] الماء قدر كر

لم ينجسه



او تنجيسه والقول بانها ضعيف في الغاية ومنشأه توهم كون كرية الماء علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات لا لعدم تنجسه بكل فرد لكن ظاهر السابق هو الثاني
فانتفاء الكرية فانه يوجب تنجسه بكل فرد لان النفي عن كل فرد فرد من النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل الاستخدام
ويدل على التحقيق احد ليقا القرينة في المثال وكيف كان فتخرج عن عموم ما دل على انفعال القليل بالملاقاة امور دل اجماعا او مورد على الخلاف
فاحد الموردين ماء الاستنجاء وسيجيء انشاء الله وثانيهما الجزء العالي من الماء اذا كان جاريا الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة
الى الاعلى غير معقولة وفيه ما لا يخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي في
مصابيحه وبعض افاضل الاعلام في مقابسه وبالجملة فمما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مناط العلو والسفل فان مسمى العلو الموقع عليه لجريانه
لا يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم كما نبه عليه الشيخ وللتامل في غير ذلك مجال والتمسك بالعموم
اوضح فافهم فالظاهر كما نسب الى الفطارة لصدق عدم التأثير في عموم تنجيسه اذ لو كان الماء على هذه الهيئة كرا لم ينفعل شيء منه بالملاقاة واما مورد
الاختلاف فاحدها ماء الغسالة وسيأتي الثاني ما ذكره الشيخ ره من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم ولعل المراد بما يحتاج ادراكه
الى دقة النظر وفي ط ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وتعليله يعطي تعميم الاحكام
حرز كما ترى نعم قد يستدل عليه في خصوص الدم بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح
الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه ودلالتها مبنية على ارادة السائل
اصابة الماء من الاناء تسمية باسم المحل الا ان ارادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال نعم يحتمل ان يراد الاعم من الظرف والمظروف فيكون وصول
الدم الى الاعم منهما معلوما وشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب انه ان لم يكن الدم المفروض اصابته شيئا يستبين في الماء اي
شيئا معلوما فيه فلا باس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على العلم بالوصول ويقوى هذا الاحتمال على تقدير كون
الشيء مرفوعا كما في بعض النسخ هذا ولكن الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب الشيخ مما احتملنا لكن الخروج بهذه المعارضة عن الاخبار التي عرفت
قليلا منها مشكل مع دعوى الحلي الاجماع على خلافه الثالث ما نسب الى السيد المرتضى قدس سره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة
نسبه اليه المحقق في المعتبر في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف ونسب الى الحلي في السرائر ناسبا له الى فتاوى الاصحاب وهذه النسبة اليهما قد تظهر من
فلنذكر العبارة المحكية عن السيد في الناصريات قال الحلي في باب ازالة النجاسات اذا اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة
الاولى يجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال هذا ما اخترناه هو المذهب للسيد
المرتضى في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء قال السيد هذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا
ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على
النجاسة وخالف سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه
انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل
على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على
اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلات الولوغ لامتزاجه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من
الشيخين ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضي وثيابه وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي
يستنجى به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى
وقال في ط لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل
بالاغتسال انتهى وهو مبني على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد ره في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حيث حكي
عنه في مسئلة المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه يجوز ان يجمع الانسان وضوءه من الحدث او غسله عن الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به
ويغتسل به مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لانفعال الماء لو كان الاناء نجسا كذا
قوله بعد ان لا يكون اه بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن حيث كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون
التقييد لاجل كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المشهور بل المجمع عليه كذا الظاهر من الحلي في مواضع من كلامه بنجاسة الماء الوارد على النجاسة
منها قوله في اوائل السرائر والماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا ومطهرا سواء كان مستعملا في
الطهارة الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى ولعلها ان يكون تقييد خلو البدن عن النجاسة ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير
مطهر وان كان طاهرا ... ان المستفاد منه ان الماء الطاهر مطهر فهذا كله رد على الشيخ المانع من التطهير بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر ... مسئلة

الركن الاول

انما الاستنجاء وماء الاغتسال من الجنابة فيكون متى انفصل او وقع على الجنب الا الغسل من الجنابة فوقوع انه متى انفصل ووقع على النجاسة ثم رجع اليه وجب ازالته

ومنها انعقاد الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام مع اغلب الاحوال المياه الواردة على النجاسة ومنها التردد في القول بتعدد النجاسة عن ملاقي الميت الملاقى

كما هو الحكم بانه لو كان يلزم نجاسة الماء الذي يستعمله فاتر الميت في غسل الشرع من المستعمل في رفع الاحداث فانها طاهر اجماعا وانما ما حكي عن الشيخين فالظاهر

المطلق الاحتمال انه يكون ثم القسمة من جملة الماء النجاسة تحيرا كما في قوله لو يحمل خبث الاحمله جزء من النجاسة ظاهرة واما عبارة الشيخ فيحمل على الافتقار فيما لا ينفعل

اما كلام السيد ممن يحتمل اختصاصه بالنساء كما يظهر من استدلاله المتقدم ولذا حكي عنه ذلك في ذكره في ذلك المقابل الشهيد في الذكرى ان كلامه وكلام الحلي كلاهما

في الصنف ما لو الجنب الو كان اكثر الفقهاء من حكم الشارع بعموم البلوى بها واعترف المرتضى بعد النقض على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه فوا محكم

بمعنى بخ الماء الوارد والا لما طهر المحل ويلزم ان لا يتنجس بوجه نظر تمانع فيهم الفاضل امر ذلك وتبعه الحلي انتهى ولعل التقييد في القول بالفرق

في الاستعمال بين الورود ونقضه مخالف لما تقدم بل الكل بناء على عموم الاجماعات المنقولة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة ثم طهارتها ودعوى عدم شمولها

لورود الماء على النجاسة كدعوى العكس في بداهة الفساد ولذا لا تأمل الحدث شمول ما دل على نجاسته لما بالملاقاة لوروده على النجاسة وورودها او

توارد هما من نية ونحوها ويشهد لذلك جملة ما الاستنجاء وماء الغسالة من مستثنيات هذه الكلية فوقع في الذكرى استثنى الاصحاب من انفعال

ماء القليل بالنجاسة موضع مما ذكرنا يظهر لك انه لا تأمل في عموم المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بل لابنا على ان المستفاد من نسبة

التنجيس الى النجاسة كون ذلك باعتبار ملاقاتها وقد يتوهم ان شمول لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه لكونها نكرة في سياق

الاثبات وقد يجاب عن ذلك بتسليم المنع ولفظ الماء في كليهما ظاهر الاول لورود من الاحوال لكل من الماء والشيء بالنسبة الى الاخرى لامن افرادهما واذا

كان نسبة التنجيس الى الشيء يستفاد انها عرفا ولا شبهة في المتشرعة بكيفية تنجيس النجاسات لما علمنا من المائعات والجوامد الرطبة كون ذلك

لاجل مجرد وصولها اليه من فرق بين كيفيات الوصول والحاصل انه يرد الخلاف في المسئلة الشرعية لا يوجب الوهن في الاحكام العرفية فاذا فرضنا

حين الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا توارد من منها بين فلا يوجب ذلك تزلزل في فهم العموم من دلالة الملاقاة هذا كله مضافا الى الاجماعات

المستفيضة كالاخبار على ما هو ظاهر في المطلق وفان الحلي ادعى الاجماع والاخبار المعتمدة على نجاسة غسالة الحمام مع انها يجتمع غالبا من المياه الواردة

على النجاسات كما لا يخفى وقد ادعى المحقق به في مسئلة غسل مس الميت الاجماع على نجاسة الماء الذي يغتسل به الجنب اذا كان قبل غسل موضع النجاسة

وكذا غيره من ذوي الاحداث وادعى العلامة في ير والمنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبيرة الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن المغتسل

نجاسة ثم منها عدم الخلاف في ان الماء القليل الوارد على الماء المتنجس لا يطهره فلو لم ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لان دليل تطهير الكثير جار في القليل

حج وربما اعتذر بعض الفحول عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه مع ان الحلي نفى طهارة

غسالة الولوغ على هذا مع استقراره في الاناء انه ان اريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اريد دائما فلا يحصل ابدا واما الاخبار

فكثيرة جدا منها ما ورد في النهي عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهودي والنصراني والناصب ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر

الواقع على النجاسات بالجريان ومنها رواية علي بن جعفر عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال ان كان جافا فلا باس فان الظاهر ان اشتراط

الجفاف لحصول العلم بالنجاسة مع رطوبته لا اولا ومنها ما دل على وجوب تطهير الاناء بجواز جعل الماء فيه فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط

تطهيره ومنها ما سيأتي في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم الباس بماء الاستنجاء معللا بان الماء اكثر من القذر فان تعلقه على هذا القول

ورود الماء الى النجاسة بالجملة فان هذا القول اضعف من قول العماني وان مال اليه وقال اليه جماعة من متأخري المتأخرين والله العالم ويطهر الماء القليل

اذا نجس بالقاء كر عليه مزيل للتغير ان كان متغيرا وفيه تنبيه اما اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقاة وان كان واردا على ما

تقدم لكنه لا يعلم انه يكفي بمجرد ملاقاة القليل على القول بطهارة الماء القليل الوارد فيه ما يتحلل منه مع بقاء المتنجس على نجاسته

بحكم بطهارته بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف او بنجاسة الجميع للملاقاة بل لا شمال الكل جزء منه تلى جزء متنجس بناء على منع بطلان تبعض ماء واحد في

الطهارة والنجاسة بكل وجه ضعيف والحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثاني على مذهبهم حيث قال بعد حكاية يتفرع على ذلك

انه لو تغير بعض قليل من الكر ثم زال التغير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه انتهى وظاهر اكتفاء العماني باتصال المتنجس بالقليل الطاهر وان لم يمتزج

واما القاء الكر فالمحمول على ظاهره كما فعله بعضهم يقتضي علو المطهر فلا يطهر الماء المتنجس بالقائه في الكر ولا بوصله بكر ظاهر في مسائل الرابع ان الطهارة

في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه لا دليل على اعتبار العلو ولا المساواة لان المعيار في التطهير ملاقاة الماء المعتصم للماء المتنجس على وجه يجعل الحكم

ولا يمكن الحكم بمغايرته مع ما لا فرق في الطهارة والنجاسة فان تطهير المتنجس قطعي من العلو ان تجرد عنه مع اتحاد الجنس فيه بان متصل بما

الملاقاة لا مدخل له في المقدمات المذكورة وان اريد العلو والتساوي حين الملاقاة فهو حاصل على كل تقدير بناء على الجنس ان الامتزاج اما على القول بكفاية

مجرد الاتصال واعتبار ان اطلاقه لابد منه من حيث ثم ما عرفت الخلاف في الماء المعتصم الماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو لا اثر له وهو لا يصلح مع كون

المعتصم بناء فلان لان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه اما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يبق الا ان الرفع بالعالي كالدفع اتفاقا
لا انه اولى من المستثنى لكن من عرف منه القول بعدم تقوي السافل بالعالي الظاهر اعتبار الامتزاج وقد عرفت انه لا فرق على الامتزاج بين علو المطهر وعكسه
ومن هنا علم ان نسبة شارح المعتصم هذا القول الى كل من عبر بالقاء كر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء والايراد كالشيخ والمحقق
والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج معه ولا وجه لاعتبار العلو والتساوي فاعتباره لا وجه له وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على
قول من اكتفى في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد لتقوي السافل بالعالي اما القائل بالامتزاج والقائل بحصول الاتحاد ولو مع تسفل القائل بكفاية
مجرد الاتصال في التطهير وان لم يحصل الاتحاد فلا محصل عندهم لهذا الشرط ثم ان الشيخ قدس سره في ط ذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول الكر اليه بين
كونه نابعا من تحته او يجري اليه او يغلب فيه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في ف على الشافعي القائل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع
حكم مختص بالبئر وحصر التطهير بايراد كر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقاة النجاسة وان اراد بالنابع ما يوصل اليه
من تحته لا ان يكون نابعا من الارض فهو صواب انتهى وفي المنتهى بعد نقل ما في ف فان اراد بالنابع ما يكون نابعا من الارض ففيه اشكال من حيث
انه ينجس بالملاقاة فلا يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى وفي الذكرى ولو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره ولو كان
رشحا فلا لعدم الكثرة الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى اجنبية عن حيث علو المطهر لما عدا كلام الشهيد ناظر الى نجاسة النابع وكلام الشهيد
ناظر الى عدم حصول الاستهلاك الموجب للتطهير والذي يظهر ان التعبير بالالقاء او الورود او الوقوع انما وقع لفرض كون المطهر خارجا على ما هو
الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقاة ويشهد له في المختلف اتفاقهم على كفاية المساواة وادعى العلامة في المنتهى الاتفاق على ان
تطهير المتنجس بالقاء كر عليه مع حكمه بكفاية مجرد الاتصال قال في المنتهى في مسئلة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض
الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة ذكر دليله الى ان قال عندي فيه نظر لان الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه ولا شك ان
المداخلة ممتنعة فالمعتبر الاتصال الموجود هنا فان الجمع بين دعواه وحكمه لا يمكن الا بان يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال او
يراد به خصوص صورة العلو لكن يكون مراده الاتفاق على التطهير لا انحصار المطهر فيه او يراد الانحصار ويكون واردا في الفروض الغالبة من تطهير المياه القليلة
في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما اعتبار الدفعة فقد نسب في ... الى المشهور والمراد بها يحتمل ان يكون ما يقابل التدريج بان يلقى عليه الماء القليل دفعة
الى ان تبلغ المجموع كرا وان يراد بها ما يقابل وقوع الكر المتصل الواحد فيه تدريجا كما لو فرض علو سطح الكر يسيرا او ان يراد منه عدم انقطاع الكر الى ان يقع تمامه
فيه وان كان تدريجا فلو قطع الكر بعد ... ثم ارسل لم يحصل التطهير اما الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بنجاسة
القليل بل وعلى غيره ايضا مع اعتبار الكرية في الملقى بعين اعتبارها بهذا المعنى مع تصريح بعضهم بما ينافي هذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد
حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم منهم تصريح بوجه لاعتبارها فيحتمل ان يكون ذلك لاجل تحصيل الامتزاج فانا لو توقع دفعة يوجب ذلك غالبا
بل دائما ولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج كالمحقق في يع والعلامة في كره والشهيد في س وذكر جمال المحققين في حاشية الروضة ان في
صورة القاء الكر دفعة يتحقق الممازجة وانما الخلاف في اشتراط الممازجة فيما لم يلق دفعة وعلى هذا فبين الدفعة وعلو المطهر عموم من وجه لكن في
مع صد مع قوله بعدم اعتبار الامتزاج قال بالدفعة وزاد دعوى النص وفتوى الاصحاب بها ويحتمل ان يكون اعتبار ذلك مختصا بصورة الالقاء
فالغديران المتواصلان يطهر الكثير منهما المتنجس منهما حيث عبر العلماء بالالقاء اعتبروا الدفعة تحرزا عن اختلاف سطح المطهر
فينفصل الساقط ... بالمداقة فانه لا يتقوى الجزء العالي منه هذا المحذور غير لازم مع عدم الالقاء كما في صورة المساواة ويشهد لهذا الوجه ان
... قول الشهيد ... بان الماء القليل يطهر بالقاء كر متصل عليه لم يشترط الدفعة وفيه تسامح لان وصول اول جزء منه
الى المتنجس يقتضي ... عن الكر فلا يطهر انتهى ولا يخفى ان الملازمة المذكورة لا تتم الا بعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي ويشهد له
ايضا ما ذكره شارح المعتصم من التعجب ممن جمع بين القول باعتبار الدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا
يتدلى ... الكر باختلاف سطوحه مع ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا يفرق العقل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء
انتهى لكن ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة فيما اذا زاد الملقى على كر بحيث يبقى منه في العالي مقدار بعد نزول شيء منه الى الماء النجس لان
السافل متقوم بالعالي اذا كان العالي كرا كما سيجيء دعوى عدم الخلاف فيه وان كان للتامل فيها بل المنع مجال ... فما ذكره في مع صد من المسامحة في
كلام كره راجع الى الاكتفاء بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة على الكر ويحتمل ان يكون الوجه فيه ما ذكره في مع صد من ورود النص بالدفعة
وتصريح الاصحاب بها ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ولزوم الاحتياط في ازالتها ولعله ذهب جماعة الى الدفعة كما اعتمده جمال
المحققين في حاشية الروضة ... التامل في الادلة ان اعتبار الدفعة بذلك المعنى انما ... تحصيل الامتزاج فلا كلام فيه بناء على ما
... الوجه احتمال ... عند وقوع شيء منه الى النجس فهو مع عدم تقوي السافل ... فهذه

الركن الأول

الصورة الحكم [illegible] باتحاد الماءان كان دفعة بحيث [illegible] كان كل من السافل والعالي ما مستقلا فوصل بينهما واما الماء الواحد الملقى على النجس [illegible]
الاتحاد بين بعض اجزائه واما ما اورده المشايخ المتعقبين على العلامة من النقض بحصول الاتحاد [illegible] عند الامتزاج [illegible] الدفعة [illegible]
[illegible] ان التطهير بالامتزاج اجماعي فلا بأس [illegible] مسئلة اشتراط تساوي سطوح الكر مع ان الامتزاج يحصل في وقت ما ان الالقاء دفعة بين الكر
والملقى [illegible] مقدار كثير من الماء النجس [illegible] المطهر عن الكر بكثير ولذا كان الوجه فيما ادعاه مع [illegible] النقض وتصريح الاصحاب [illegible]
دفعة المشهور عليه الا ان [illegible] واما الاصحاب فلم يصرح بها منهم الا المحقق والعلامة والشهيد [illegible] بتصحيح
العلامة [illegible] بطهارة النجس [illegible] بالطاهر الكثير [illegible] باختصاص اعتبار الدفعة بصورة الالقاء والاضافة
الشيخ في [illegible] والمحقق والعلامة بطهارة القليل باتصال الماء الكثير اليه من تحته كما عرفت سابقا وصرح في [illegible] بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته اذا
كان بفوره كالفوارة [illegible] لما ذكرنا اعترف [illegible] بالطهارة [illegible] الجاري [illegible] القليل [illegible] فلا ادري للنقض المذكور وجها واما
ما ذكره المحققين [illegible] اعتبار الدفعة للاجماع على الطهارة [illegible] الشك [illegible] ان ذلك مسلم مع حصول الممازجة فلا اجماع على الطهارة منها
وان كان [illegible] ان الظاهر في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة [illegible] فاسد [illegible] هنا [illegible] وهو
[illegible] اما ان يشترط في [illegible] انفعال الكر استواء السطوح ام لا [illegible] الثاني فاما ان يشترط في التطهير الامتزاج اولا وعلى تقديري [illegible]
اما ان يكون النجاسة [illegible] عدم انفعال الكر استواء السطوح والمتجه اشتراط الدفعة في الالقاء
لا [illegible] بالنجس [illegible] الطاهر [illegible] الكر **اقول** انما يصح هذا لو سبق
من الملقى مقدار الكر [illegible] بعضه الى الماء النجس والا فعلى القول بعدم اشتراط الامتزاج يحصل الطهارة بمجرد الاتصال [illegible]
بعده شيء بالنزول مع انه [illegible] تمام الكر [illegible] كعمود في الهواء اتصل بعضه بالنجس [illegible] الحكم بانفعال بعضه المتصل للقطع
[illegible] في هذا الفرض [illegible] الامر الثاني ان [illegible] اعتبار المساواة [illegible]
الامتزاج [illegible] اعتبار الدفعة [illegible] الطاهر النجس [illegible] قبل القاء تمام الكر [illegible]
الى الباقي **اقول** ما ذكره في غاية الجودة وهو الذي [illegible] قال الصورة الثالثة ان لا يشترط الممازجة ولا [illegible]
ويكون [illegible] والمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال [illegible] ولا يحتاج الى [illegible] الرابع الصورة بحالها ولكن
النجاسة [illegible] والمتجه [illegible] في صورة اشتراط الامتزاج [illegible] الدفعة [illegible]
واما الدفعة بالمعنى الثالث [illegible] في التطهير [illegible] اشتراط الامتزاج كما تقدم [illegible]
[illegible] الالقاء [illegible] كما اعترف [illegible] وقد تقدم [illegible]
[illegible] بطهارة النجس [illegible] الاتصال [illegible]
صورة [illegible] بالمعنى الثاني ثم
ان العلامة [illegible] على انفعال [illegible] القليل [illegible] النجاسة [illegible]
والاظهر [illegible] الشافعي [illegible] المطهر [illegible]
[illegible] هذا القول [illegible] النجاسة [illegible] الامتزاج [illegible]
لمسئلة [illegible] المحقق في [illegible] والعلامة في [illegible] والشهيد [illegible] على طهارة الكثير المتنجس بالتغير [illegible] عليه
من الكثير [illegible] النجاسة [illegible] القليل [illegible] الا [illegible]
عليه [illegible] المتنجس بالطهارة من [illegible] النجاسة لا يصح الا مع امتزاجه بالكر [illegible] مع الامتزاج
[illegible] النجس [illegible] في المعتبر [illegible] على طهارة القليل النجس [illegible] من الماء عليه [illegible] لا يقبل النجاسة
[illegible] وهو كالصريح في اعتبار الامتزاج [illegible] طهارته [illegible]
النجاسة [illegible] الطاهر [illegible] على الطاهر النجس مع [illegible] في المسئلة المذكورة انه لا [illegible]
[illegible] على النجاسة مع الانفعال [illegible] الطهارة مع [illegible] الطاهر [illegible] الذكرى [illegible] القليل
[illegible] الكثير [illegible] الكثير [illegible] كالفوارة فامتزج طهره [illegible] واحدا [illegible]
[illegible] الكثرة [illegible] الامتزاج [illegible] النابع [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] النابع [illegible] في المعتبر والمنتهى [illegible] هذا القول [illegible] الجاري [illegible]

بل لا بدّ من تكاثرها حتى يزول التغير كما في المقنعة والمبسوط وغيره والوسيلة فان اعتبار زوال التغير بالقاء التكاثر لا يكون الا لاعتبار الامتزاج والا فلو
لا يكون الا لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في المعتبر والصحيفية ولذا جعل المحقق الثاني في شرح القواعد [illegible]
بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج مما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا يخلو
عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى الاكثر على خلاف ذلك لان ظاهر الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في بعض كتبه والشهيد في اللمعة الرجوع عما في
كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تأخر عنهم واما من عبر بتطهيره بالقاء كر عليه بالتدافع والتكاثر
فيمكن حمله على ما هو الغالب من زوال التغير الجاري بالتدافع غالبا [illegible] فلذلك لا اعتبار في التطهير بما عبر به من صرح بعدم اعتبار
الممازجة كما في الموجز بل صرح به جماعة ممن يرى طهارة الماء بالاتمام كرا فانه لا امتزاج كما ذكره الفاضلان ان طهارة الكثير المتغير [illegible] وكذا من يرى في
اعتبار اتصاله بما معتصم فضلا عن امتزاجه وكيف كان فالاقوى هو اعتبار الامتزاج لاصالة النجاسة وعدم الدليل على الطهارة الا بالممازجة
الضعيف ما تمسك به على الطهارة بدونه من ان الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه بعد الاول الاجماع كما ادعى والثاني ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال
بالملاقاة وامتزج مع المتنجس فان طهر فهو المطلوب والا فان تنجس به لزم خلاف الفرض وان اختص بالطهارة لزم تعدد حكم الماء الممتزج احدهما
بالاخر بل يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس فهو في حقيقة في معنى نقصانه فلا يجوز
شربه الا التوضي منه ولا تطهير الثوب به نعم لو فرضنا ان جبابا ارتمس في الحوض المذكور فقد يتقى بالتقاطع [illegible] وان صار به متنجسا الا ان يقال
ان هذا مانع عرضي عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير ولا ينافي اعتصامه في ذاته نظيره ما اذا وضع فيه اجزاء لطيفة من نجس العين
ولو مستهلكة الثالث ما تقدم عنهم من نحو ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا بأس بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في
الكثرة حد التغير الرابع ان وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغيرها الكثير منها من اجزاء الماء فيتنجس وقد حكم الشارع بنفي الباس عن ذلك وليس
الا لامتزاجه باجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج كيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور ولكن الاشكال في انه هل يعتبر امتزاجهما
المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض للمتنجس لون مغاير للون الطاهر ولو ضعيفا زال فيطهر
كر واحد كرا متعددة اذا امتزج ولو استهلك فيهما وعلى الاول فلا يطهرها الا اذا استهلكهما جزء او وجهان من الاصل والمتيقن الطهارة
بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة بهذه الصورة ومن ان ملاحظة كلمات
القائلين بالامتزاج في مقام اخر تقتضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري المتنجس انه يطهر بتكاثر الماء من الماء عليه
حتى يزول تغيره ومن المعلوم ان زوال التغير بتكاثر الماء يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك في جنب الماء المتنجس ولم يقل احد منهم باعتبار ما
زاد على ما يزيل التغير فاذا اكتفى في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفى به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين
فان الفاضلين وغيرهما عبروا في المتغير ايضا بالاستهلاك فيعلم ان مرادهم منه مجرد الامتزاج في التذكرة وفي طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في احد جوانبه
بحيث علم عدم شياعه تردد انتهى فان مفهومه عدم التامل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر الملقى عليه من الكثير المتغير وما جرى
التي تمسك بها الشيخ ره في [illegible] من انه لو لم يستقم الا بارادة الغلبة لان حكم في [illegible] المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فما زال به التغير
ظاهر فيه بل صريح في ان الكر لتطهير كر متغير اذا زال التغير ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من [illegible]
المراد من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب لعدم تميز اجزاء كل منهما هذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس ومما يشهد على ارادة هذا المعنى
انه استدل في المنتهى على طهارة المضاف بالقاء الكر عليه بما حاصله ان الكر لا ينفعل مع عدم استهلاك النجاسة اه ولا يمكن الاشارة الى عين
نجسه فوجب الحكم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم تميز الاجزاء واما الشهيد فظاهره وان كان اعتبار الكثرة الفعلية الا ان
بعض الكلام منه معارض بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو عمل لكوز [illegible] في الكثير الطاهر
طهر مع الامتزاج لا يكفي المباشرة ولا اعتبار بسعة الرأس وضيقه ولا يشترط اكثرية الطاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال ايضا
قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير الزائد انه يطهر بتموجه ان بقي كرا فصاعدا غير متغير والا فبالقاء كر متصل فكر حتى يزول التغير ثم قال ولو وقع الكر
الطاهر متميزا وزوال التغير بتموجه بالناقص عن الكر اجزاء انتهى فان ظاهر هذه الفقرة الاخيرة كفاية مقدار قليل من الماء مزيل لتغير المتغير به
ان كان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل بالكر الباقي غير متغير ولو كان نفس القليل ملقى من الخارج الحاصل انه لم يعلم فتوى احد من الاصحاب باعتبار
الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا منع المحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع على انه لا يعتبر في المطهر [illegible] الامتزاج
[illegible] وللفاضل المقداد والشهيد الثاني في ضمن دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بماء المطر [illegible]
في غير موضع من كلامهم على ان الكر الواحد يطهر كرا واكثر ومن ذلك [illegible]

ازيد منه بيان ما يلزم منه الامتزاج بيانا اما الكون النجس علوا ومنه ما سيأتي كذلك كما فقد تبين ملوحة المطهر جوانبه مع ورود المطهر اوالتكثير
ثم ولا يخفى انه يجوز بنا السنة وفيه جمع مع استعمال المضاف النجس في المطلق مع ما عرفنا انه احد من اهل الامتزاج او يظهر منه اعتبار الامتزاج المنسبة
وقطعها ايضا فضلا عن المطلق مما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الثالث من ادلة الامتزاج فانه ندور التغير لاجزاء المكتنفة بالنجاسة لو تعدى الى الكثير
يحصل بالاجزاء المطهرة بقليل مما يظهر بالبعض المطهر فهذا فضلا لقوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وان الرؤية كناية عن الملاقاة
بلا ملاقاة ماء المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها ولا يشترط فيها اكتفا الغلبة عليها بل حيثما استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية الملاقاة
المطر وما جرى مجراه من الكثير والجاري بجزء من الماء النجس لكن شيئا ضعيفة بتقريب ما تقدم وايضا المنازع بين القائلين احدهما بول والاخر ماء المطر
ابول المتنجس بماء المطر بغير او لا ويدل لتغيره بجزء اخر من ماء المطر لا يستهلكه فتحصيل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج في اول
يحصل الغلبة واما ضعيفا فما تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانهم ذكروا للمدعى وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها
الاصل ذكره بعض الافاضل وفيه انه يقتضي النجاسة لثاني عموم ما طهرية الماء بقوله مطلقا او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر فيهما
وقوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر فانه يطهر بغيره كما في قول الذي يعطي ولا يعطى ومن حيث ينبغي التطهير بالنظر المركوز في الاذهان ان الماء
يطهر بالاستيلاء على مجموع لغلبة لا بالملاقاة بجزئين منهما ومنها قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده جدا ان الظاهر
سنده وارادة حفظ الطهارة لا اسنادها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في مسئلة انفعال القليل من الجاري هذا مع ما كرا خبر في الرواية
السابقة ومنها قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يطهر بصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض انه راى الحوض فطهر
فيه ان الرؤية كناية عن الملاقاة وردية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عداه ودعوى صدق ملاقاة المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه
على وجه الحقيقة دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر انه لم يره المطر فلم يطهر فان نظر الرواية الى طهارة وجود او عدما بالرؤية فان البناء
متضمن لمعنى الشرط فلا يرد ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر مشيرا الى
غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريبه لا تستوردها كما في المرسلة ومنها قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير
طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح او للجميع ما قبله فيشمل
الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما يتنجس بالتغير لان له مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة او مما معتصم اخر فاذا اكتفى
بالاتصال في التغير في المادة اكتفي في غيره من المياه النجسة بغير التغير باتصالها بما معتصم فيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع
العلة الى ذلك الوصف بالنزح الثالث اقتضاء الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى
ممنوعة وان اريد الاتحاد في الاشارة ايهما فالصغرى ممنوعة لما عرفت ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع
النجاسة من المتنجس بجزء الكر [illegible] نجاسة الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع بناء على فيه منع الملازمة الاخيرة
[illegible] مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع ثم الفرق
بينه [illegible] الكثير [illegible] على [illegible] الكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها الابطال
[illegible] من كلامه في الغديرين المتواصلين ان تغير احد النجس منهما
[illegible] على [illegible] النجس [illegible] كون المداخلة ممتنعة والاتصال وجوها انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذ بعض الافاضل
[illegible] ممازجة واما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول ففيه اولا انه غير ممكن وثانيا انه غير
ممكن الاطلاع عليه ثم الاصل بقاء النجاسة [illegible] جماعة من محققي الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار
المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها وغير كون الماء النجس الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيوري والشهيد
الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا يحصل في شيء منها وايضا ان الامتزاج ليس كاشفا عن الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه الفرض
ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او ماء غيث قبل تمام الامتزاج الكلي وخصوصا انه اذا القى النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك
فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل بلا اجماع او بالطهارة وهو المطلوب ولذلك عكسه اذ سبق نظيره في الجاري متصلة به عدة
عاية ما يمكن ان يدعى انه يطهر اثر الملاقاة وهكذا بالتدريج وفيه انه يستلزم المنع عن استعمال الماء قبله بلا دليل واختلاف الماء
الواحد في السطح الواحد اذ ما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين تكرر منها النجس وعلم ذلك في المعلوم مع
لا سهل الاختلاف واما الثاني فان اريد بالبعض شيئا فهو المطلوب او القدر المعين فلا بد منه من تبيين والا كثرنا الاكثر
تعذرنا بلا دليل عليه مع انا [illegible] لا بعاض غير معقول مضافا الى ورود كثير مما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج

الكل من النجس البعض من الطاهر بحيث لو فرض المتنجس تلون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال من دلالة النص لا الإجماع على طهارة المتغير من الجاري على الكثير إذا زال تغيره بممازجة بعضه الآخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون دائما كذلك في لوازمه وجودا المشرف على الزوال ومن المعلوم أن هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الأكرار المتنجسة ما يكون نسبته إليها كنسبة الجزء المتصل لظاهر الممازج إلى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم التسليم لهذا فلا مانع من التزام بقاء النجاسة مما ذكرنا يظهر أن طهارة الكوز من الماء النجس بالغسل وطهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج وأما خروج الماء المعتصم عن عنوان الكرية والجريان قبل الامتزاج التام فغير مسلم للإجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب النجسة إذا انتقعت في الكر المتخللة بين أجزاء الحبوب لبست بأشد اتصالا بالكر من الأجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع أن انفعال المطهر بالتطهير لا يمنع عن التطهير كما في الماء القليل الذي يقع على موضع الثوب النجس ثم ينتقل منه إلى موضع آخر منه فإن المعتبر لطهارة قبل التطهير مع أن الماء سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء المتخلل لمنافذه لقبيل التخلل بين أجزاء الكر وأما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد دليلا معتبرا على امتناعه والثابت من النص والإجماع امتناع اختلاف الماءين مع شيوع أحدهما في الآخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها أخر لرد القول بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرناه. في الجواب عن الوجه المذكور بقي هنا أمور **الأول** أن من لم يقل بالامتزاج بين معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين مكتف بتجرد الملاقاة كظاهر اللمعة ولازمه طهارة الكوز من الماء النجس يصيبه شيء في الكر فضلا عن غمسه وليس ببعيد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة أو قطرات من المطر وقد يذكر هنا تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فيشترط الامتزاج في الأولين ويستظهر من المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين وعبروا في الجاري بأنه يطهر بالتدافع والتكاثر واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء الماء من المادة عليه مطلقا كما في كتب العلامة ومع عدم تساوي سطح الطاهر والنجس كما في الأخير وفيه أن الظاهر أنه لا فارق يكون حكم ماء الحمام أغلظ من غيره وأما الجاري فلم يعلم عند العلامة عنوانا مستقلا بل الاعتبار عنده بالكرية وقد صرح في المنتهى بأن تطهير الجاري بإكثار الماء الواقع حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بإلقاء كر عليه دفعة من المطلق بحيث يزول تغيره واستدل في المسئلتين بأن الطاري لا يقبل النجاسة والتغير مستهلك وأما الموجز وشرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض الصغار وقد يعكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فيختص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيه لأجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة الواردة في ماء البئر ومرسلة الكاهلي كل ما يراه ماء المطر وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف أيضا لما عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني** قد يتوهم أن اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما إذا لم يلق الكر دفعة وإلا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الإجماع أو الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف على حصول التطهير بإلقاء الكر دفعة ويؤيدها دعوى الإجماع على كفاية كر لا كرار متعددة بناء على أن الغالب عدم تحقق الامتزاج وفيه أن هذا توهم إذ لا دليل على ذلك بعد ظهور كلامهم في أن الامتزاج شرط آخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظ في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر من الإجماعات على الطهارة بإلقاء الكر دفعة وارد إما في القليل النجس وإما في الكثير المتغير ولا ريب أنهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالإلقاء ولا يكون ذلك إلا بالامتزاج أما الأول فلا ينفك عن الامتزاج أيضا ويؤيده ما تقدم من تردد العلامة قدس سره في كرة في الكر الواقع في حد جوانب الكثير النجس مع عدم شياعه فيه مع أن الظ أن اعتبار الدفعة إنما هو لأجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه وظهر من كثير من كلمات القائلين بها وأما الأجل حصول الامتزاج بها وأما لأجل النص وفتوى الأصحاب في عدم اغنائها عن الامتزاج ظ على الأولين لا الأخير فقد عرفت أنها دعوى غير مسموعة نعم يمكن أن يجاب بأن يوجد بالعكس وهو أن الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها إلا لأجل تحصيل الامتزاج **الثالث** أنك قد عرفت أن المعتبر امتزاج جميع المجموع المسمى بالكثير الطاهر ولو قل قليل منه لأن دليل الطهارة جار فيه ويظهر من كاشف اللثام في مسئلة تطهير الحياض أنه لا بد على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لأن مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا أم جرى ترد سلمنا أن الماء القليل لا يطهر بالتمام كرا على الأشهر بين المتأخرين بل المشهور لأصالة بقاء النجاسة لكنه معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزمة لطهارة النجس للإجماع على اتحاد حكم الماءين [illegible]

بقاعدة الطهارة او برجوع اليها بعد تساقطهما وما اشتهر حتى ادعى الاجماع عليه من قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما ذكره علم المحقق من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية ولحوقها محكوم بالطهارة فلولا طهارة المتمم بتمامه كرا لم يكن لذلك وجه في الكل نظر اما استصحاب الطهارة للمتمم ففيه اولا انا ان اريد الاجماع على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة والنجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج ان اريد الاجماع على عدمه مع امتزاج المائين نفيها ان الامتزاج فيما نحن فيه غير مؤثر في التطهير التنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء النجس اذ لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا سيفعل عند طائفة السيد العلى مع انه لا يوجب الطهارة لما ورد عليه باعترافهما وما اعتذر به بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره فقد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي للماء النجس لو لم يكن واردا بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظاهر انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك ثانيا ان اريد الاجماع على عدم تبعض نفس هذه المسئلة لان العلماء بين قولين ففيه انه لو ثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضاه القواعد الاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه للشيء مع الامتزاج ذمي فرض لتمايز وقد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم المائين المتواصلين والمفروض ان الامتزاج هنا ملغي وغير مؤثر في التطهير التنجيس اجماعا والمدعى تاثير مجرد تواصلهما في التطهير اما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل مع مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا دعوى ان ملاقاة القليل لهذا الماء وان كانت منجسة بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال لحصول الكرية بمجرد الملاقاة فلا مرجح لاحد معلولي الملاقاة من الانفعال على الاخر وهو عدمه مدفوعة بان الملاقات ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال اذ كان الشيء علة تامة للشيء استحال ان يكون علة لمانعه اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من رفع اليد عن مانعية الكرية في هذا المقام وتخصيص مانعيتها بما اذا لم يحصل بالملاقاة بل كانت قبلها وان شئت قلت ان ظاهر [illegible] سبق الكرية على الملاقات ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون القليل ملاقيا للنجس اذ بمجرد الملاقات يزول النجاسة فان الملاقات [illegible] الاجزاء النجاسة بل باعتبار حيثية الكرية والمفروض ان الملاقات علة تامة بلا واسطة لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما حديث [illegible] ولا ضعف السند دعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهون بما ذكره المحقق من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة [illegible] لم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يثبت عندنا وفي الذكرى انه عامي لم يعمل به غير ابن حي واما الاجماع [illegible] يفيد ايضا قاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف ممن قبل السيد ولا ممن بعده الا جماعة نعم عمل المنكرين لا [illegible] الاحاد به ربما يوجب جبر له لكنه لا يبلغ حدا يطرح معه عموم ما انفعال الماء القليل وثانيا ضعف دلالته على المدعى فان الظاهر من قوله [illegible] تقتضي كونه اجلا فعلية [illegible] فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث لا انه ينتفي عنه صفة الحاملية وان كانت موجودة سابقا [illegible] المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب [illegible] قوله اذا بلغ الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا وذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال عليه [illegible] لا يقبل [illegible] بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل بملاقات النجاسة الشامل للقليل المتمم فان [illegible] ان الكرية بالبلوغ ليس باولى من طرح هذا الفرد من عموم الرواية اما الجمل [illegible] لو يحمل على [illegible] بقائه لو كان حادثا من قبل ويتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما [illegible] عموما ان القليل لكنه يرد عليه في مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة [illegible] المسلمين على الاجتناب عن ما اجتمع من المياه النجسة وعموم قوله في [illegible] متصل به او ممتزج معه وقوله سبحانه الله يغنيه [illegible] غيرها واما الثالث [illegible] بحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا رفع ما كان فيه من النجاسة بل لانه في الاصل طاهر والنجاسة المشكوكة [illegible] بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها فالترجيح [illegible] الماء البالغ كرا الذي وجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق الماء المتردد بين هذا [illegible] وفي الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يعلم [illegible] الكرية شرط [illegible]

فيرجع فيه الى الاصل العملي كما ان الماء المشكوك الكرية [illegible] النجاسة [illegible] في الفرع الثاني
[illegible] مسئلة القليل [illegible] ان الاصل القلة [illegible] ملاقاة الماء للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل
[illegible] هذا الاصل [illegible] طهارة الماء كما في الفرع المذكور [illegible] الملاقاة [illegible] سبب النجاسة [illegible]
الكرية فالاصل [illegible] الحاصل [illegible] التاريخ [illegible] طهارة الماء [illegible] وان كان
[illegible] بعض المعاصرين [illegible] لا اللزوم [illegible] طهارة الماء المشكوك [illegible] ما الحكم عليه بالطهارة [illegible] النجاسة [illegible]
ولا يظهر [illegible] كما في المشكوك كريته [illegible] النجاسة على وجه [illegible] كما ان الكرية شرط وقد يشك فيها [illegible] الطهارة مشروط [illegible]
مع امكان الفرق بان التعليق [illegible] العلم بالنجاسة [illegible] لا الطهارة انتهى وفيه ان الاستناد الى الاجماع على الحكم بطهارة الماء
المشكوك [illegible] الحكم من [illegible] في المسئلة كالفاضلين [illegible] الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان
المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء الطهارة او قاعدة الطهارة والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية
شرط الخ فلم يحصل معناه فان الكرية شرط يخالف الاصل فالاصل عدمها عند الشك والطهارة انما شرط الدفع لكن النجاسة لكنه [illegible]
للاصل والاصل بقاؤها عند الشك ولا حاجة لنا ذكره من الفرق مع ان فيه ما فيه وما كان يتساوى من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن
او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة ولو في ضمن المتنجس بها وصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف فصادق
الا ما توهمه عبارة المفيد وسلار وعلى ما ياتي من ظن النص الفتوى كون الكرية مانعة عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح
المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجيس لا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده العدم واما قوله صلى الله عليه وآله وسلم خلق
الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه وقوله ع في صحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك فهي وان كان
ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عمومه فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ماء خاص
قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى تلك العمومات الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة ونفس الملاقاة سببا بل هذه
الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي مهملة باعتبار فصلها يرجع الامر بالاخرة الى المانعية
الكثرة التي هي مفاد اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير وجعل الكثرة جزءا داخلا في موضوع الماء المحكوم
بعدم الانفعال فتلك العمومات ليست من قبيل ما كان عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا هذا كله مضافا الى ما دل
بعمومه على انفعال الماء وخرج منه الكر مثل قوله ع في الماء الذي يدخله الدجاجة الواطية للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان
يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله ع فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستسقى منه فان ظاهرهما كون الملاقاة للنجاسة
سببا للمنع عن الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا
وسيأتي ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية
ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه واستواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه
ووجه الرجوع الى العموم في الاخيرين واضح لان الشك في التخصيص وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا
بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان مخدوشا عند التدقيق لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظاهر عرفا من ادلة
الاستصحاب شموله له واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بالحالة السابقة لترادف حالتي الكرية والقلة
عليه فقد يتأمل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في
كون عالم زيدا او عمرا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجاز ومخالفة ظاهر محوجة الى القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما
لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية
هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له و
الاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس
لتأمل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان في المثال الدوران بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلومات واما
لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع
الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان
المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما مغايرا لما يقتضيه

فی الحکم بالطهارة والنجاسة على الكرية المشكوك فيها وان كان الاصل عدم الكرية والحاكم على استصحاب الطهارة
الاثنين كما جعل بعض ما ذكرنا اشبه بقاعدة كالفاضلين والشهيد فيما اشتركا فيه المشكوك كذلك بنجاسته لظهور المنتهى الرجوع الى استصحاب
الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب من حصول العلم بالبلوغ تدريجا فلا يتم الا بعد الركن مسبوقا بالقلة ثم احتمل فی موضع من المنتهى الرجوع الى
الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك حيث لم يعارضه اصل وبقاعدة الطهارة والاستفادة اليقين جارية فی الكرية غالبا بل دائما
كما عرفت مما ذكرنا بظهور قاعدة كلام بعضهم اذا شك فی شمول اطلاقات الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضی الطهارة
وقد يتجه بالملاقات ثم لا يرفع الحدث به ان لو وضع فيه كالموضع فی الكر والجاری وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم
بالطهارة فيه فيتوضأ به ويرفع به الحدث على تقدير القليل لا ماء يمنع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والسر فی ذلك ان احتمال الكرية
كافية فی حفظ طهارته وعدم تنجسه ولكن لا يكفی ذلك فی الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس فيه وسطه
وهو ذلك ثم جواز التطهير به على ما عند الخوانساری فی كلام بقرينة ذكره فی ذيل عدم اعتبار تساوی السطوح فی الكر ان مراده الشك فی شرط
اعتصام الكر وانفعال القليل وهو لو جعل الثالث من وجوه الشك الثلاثة التی ذكرناها وقد عرفت ان لا اشكال فی وجوب الرجوع فيه الى
عموم الانفعال كما ان قيل تبعا لصاحب الحدائق ان كلا من القلة والكثرة امر وجودی وان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما
تقتضيه الاصل من احكام القليل والكثير الا ان ضعفه لا يرجع الى الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه ان يخبر بان القليل مع انه امر
عدمی باعتبار نسل الصفة لم يترتب فی الادلة حكم عليه وانما يترتب على ما ليس بكر كما يستفاد من قوله عليه السلام الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شیء لعل كون السبب فی عدم الانفعال الكرية يمنع ان الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب نظير ذلك
ما زعمه بعضهم فی التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول فی الاحكام اذا شك فيهما وبالجملة فلا ينبغی الاشكال فی الحكم به
بالنجاسة مع الشك فی الكرية مطلقا نعم هذا الحكم فی الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال وان ذكرنا له وجوها بقی الكلام فی مسئلة
عنونها متاخروا المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهی انه هل يشترط فی موضوع الكر وحكمه تساوی سطوح الماء او لا والاصل فی ذلك
انا وجدنا كلام العلامة قدس سره فی التذكرة حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففی حق السافل فلو نقص الاعلى عن
كر نجس بالملاقات ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقاؤه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل
لا يتقوى بالعالی ولا يعصمه نعم يتقوى به ويعتصم به سواء كان العالی كرا ام متمما له ومراده بالاتحاد فی حق السافل وعدمه فی العالی الاتحاد
من حيث الحكم والا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين بلا بد لها من التزام عدم الاتحاد من احد النظر العرفی مع عدم الاعتدال مطلقا
خروج من ذلك السافل فاما من التزام الاتحاد مطلقا فخروج العالی ونبه على ذلك الكلام فی الدروس حيث قال لو كان الجاری لا عن مادة ولاقته النجاسة
لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوی السافل بالعالی القليل المتمم له ثم ذكر بعد
ذلك اتحاد والنهی مع الجاری المساوی او العالی ولو كان فوارة دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة فتدبر ومثلها ظ
كشف الالتباس فی الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم لما تعرضوا لذلك فی مادة الحمام فاشترط ... الكرية معا للا
ذلك باتصف ما بنجاسته السافل ولو لم يكن كرا او يستفاد منه القول بعدم اعتبار الدفعة فی الالقاء المطهر بناء على ما فی شرح الروضة
من ان الوجه فی ذلك انه لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويطهر بعضه من جامع المقاصد عندهما فتشتری فی قول الذكرى ويطهر بالالقاء
كرا فكرا الخ قال فيه عدوا ماء الحمام كالجاری اذا كانت له مادة هی كر نصا عليه انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالی القليل فی الحمام الذی
هو اولى بالحكم الا من غيره وقال فی الذكرى والاظهر اشتراط الكرية فی المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية يتساوی
الحمام وغيره لحصول الكرية الدافعة للنجاسة وعلى عدمها فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما فی ذلك مع صاحب
قال فی شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية فی المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى واسفل مع اشتراط القاهرية
بدوران ونحوه فی هذا القلم اما مع استواء السطوح فيكفی بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية فحصل العلامة والشهيد
قولا فی المختار فانهما مع صدق لهما فقولهما الشارح يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى فالمنتهى المعتبر لغديرين النجاسة فراد اذا
وصل بساقية صار كالماء الواحد فلو وقع فی احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا
انتهى وفی المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال فی القواعد لو اتصل الواقف الجاری
لم ينجس بالملاقات انتهى نعم قيده فی نهج صدق بكون علو القليل واما الشهيد قدس سره فقد اكتفى فی اللمعة فی تطهير القليل الغسل بالقاء
كر من غير تقييد بكون علو المنجس ما اذا كان السافل رافعا للنجاسة عن العالی فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم
ما لو كان المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة الدروس المتقدمة التی ذكرنا انها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم

الانفعال الجارية الا عن مادة اذ الا في جريه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا الا ان يكون لا مع تقوم الجزء الاوسط الملاقي بما هو سفل منه الا اذا فرض العلو على وجه يقوم بعض اجزائه على بعض كالعمود وشبهه (ق) هذا الذي ينبغي في مختلف السطوح ذكره في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل ما تحتها فقط وان كان كثيرا لم ينفعل بالنجاسة الا سافله لكن ذكر انه في مادة الحمام الفعال لو لم يكن كرا انفعلت بنجاسة الحياض وهذا مناف لظاهره الاول ممن صرح باطلاق العلوي من المتأخرين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فنقول بعد كلام له في هذا الباب وتحرير هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر وكلام الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية بل هو اعم منه ومن المختلفة كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ايضا ما هو اصرح من ذلك في التعميم لتساوي السطوح ومختلفها وتبعه في ذلك سبطه السيد في ك نعم خالفه في ذلك والده المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساواة قال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة لاشتراط الكر والكمية اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثرة عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر باطلاقات مخذول لانه من باب بعض الخلاف وعموم ليس للعموم بل باعتبار منافاته لمدارك ارادة الحكمة وهو انما يصح مع عدم الحاجة العهد ويقيد مقتضى السؤال عن بعض افراد الماهية عهد فان ظاهر النص لسؤال عن الماء المجتمع نعم يثبت العموم في ذلك المعهود باقل ما يندفع به محذور منافاة الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى **اقول** ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام او تخصيصه لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد متساوي السطوح او غير ذلك من قبيل تبادر ما حضر في الذهن من افراد المطلق لانسه بسببه لا لانسباقه كحضور الماء الصافي في الذهن من لفظ الماء او ما كل لبة في ذهن اهل الاعتبار بهذا اصلا ولا يكاد يسلم عنه مطلق فالواجب تشخيص موارد الوحدة المناط الحكم بها لا بتساوي السطوح لما ذكرناه فانها قريبا تختلف السطوح ويعد ماء واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم في ك القائلين بعدم تقوي الاعلى بالاسفل بلزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما التزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها لا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم الانفصال وبنى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المنفصل والا فينجس الاعلى بملاقات الاسفل اذا لم يبلغ كرا وفيه ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرنا من ان المناط في اعتصام الماء المتصل البالغ هو الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما ان يتساوى السطوح واما ان يختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء ساكنا بان يحبس الماء في اناء موضوع لا على الاستقامة واما ان يكون جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب وجدول قائم واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة وعلى التقادير اما ان يبلغ احد المختلفين كرا واما ان لا يبلغ الكر الا المجتمع منهما فهنا اقسام **الاول** متساوي السطوح الظاهر عدم الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن ظ صاحب لم من دعوى انصراف اطلاق ادلة الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ منه هو ما دل على اعتبار المادة المنضمة الى الكر في اعتصام ماء الحمام بدعوى شموله لصورة تساوي المادة وذيلها لكن دعوى الاختصاص في الاول كالشمول في الثاني ممنوعة جدا ولذلك قيد جامع المقاصد اطلاق القواعد اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان و الا كفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوي المتحقق في حق الماء حتى لو كانت الساقية بين الغديرين في غاية الدقة لان كل جزئين متصلين الى الماء يعدان جزءا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذ المتحد مع المتحد متحد عرفا فيتحد جميع الماء وما يوهم اطلاق التعدد عليهما احيانا فيقال انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد كصبرة الحنطة فالتعدد باعتبار ما قبل الاتصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم بكون احدهما سابقا من الاخر فليس اطلاق التعدد عليها باعتبار قلة العرض في بعض سطحهما والوحدة باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا لو فرض اناء من صفر او غيره مصوغ على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثاني** ان يكون الاجزاء مختلف السطوح مع سكون الماء كما لو حبس الماء في اناء مصوغا وموضوع على وجه يختلف سطوحه الظ هنا وحدة الماء لما ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض بلوغ المجموع الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لان النجاسة عند السراية الى الاعلى مع الجريان لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم مع كرية احدهما فهو مع تقوي احدهما بالاخر كما هو صريح جميع كلمات المحقق الثاني وظ بعض كلمات العلامة والشهيد وتقوي كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير شمول الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه وتقوي الاسفل بالاعلى

لكن كما تقدم عن العلامة في كره وبعض كلمات الشهيد للوجه لهذا القول وربما يعترض على المفصل بان ثبت اتحاد المائين المختلفين يوجب
الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم بهما اصلا ويمكن ان يبتني ذلك على كفاية اسد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي او الغلبة
والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكروا نظير ذلك في دفع النجاسة حيث اعتبروا علو المطهر او مساواته وعلل ذلك كاشف اللثام
بثبوت الاتحاد مع التساوي او القهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعل منشأ ذلك تجويز التقوي بالمساواة فان العالي الجاري منه بالتقوي كما في صورة
الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبارهم الكرية في مادة الحمام الا ان يقال انه بادي النظر هو القول الثاني لتحقق الاتحاد عرفا بالتقريب
المتقدم في اتحاد كل جزئين متصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العالي مع عمود الماء النازل من الميزاب والجدول القائم واضح عرفا فيتحد
حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان متصلا نازلا عن العالي فان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قوله ع
ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا لصدق المادة بعضا من ماء الحمام مع تسميتها عليه وقوله ع في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري
فان الظاهر رجوع الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ماء الحمام لا ينجسه شيء واستدل المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى
لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بمنع الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الماء بل ولا في غيره من المائعات
ولو مع تحقق الوحدة كما هو واضح عند العرف في الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء
الحمام المنصرف الى ما يحكم الغلبة الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في
غيره بالاجماع والاولوية فان الحمام اولى بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكرية في مادته بل ولا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع و
الاولوية بناء على ان المستفاد من القضية الشرطية في قوله ع اذا كانت له مادة مع القول بمفهومها هنا اتفاقا علية المادة لاعتصام ماء الحمام
فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقه الى كل ماء قليل له مادة هي كر ومن مفهومه الى كل ماء قليل لم يكن له مادة هي كر كما فيما نحن فيه واما التفصي المتقدم
فهي غير ممنوعة بان لا طهر فيحكم بعدم انفعال الكثير لانتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليها فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه وهذا مفقود
مع علو بعضه الا ان على هذا تقوي الاعلى لو لاقى نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوي الاسفل الملاقي وثانيا
بما ينافيه مع ما تقدم من دليل اعتبار كرية العالي في تقوي الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوي الاسفل هنا على صورة
العلو على وجه لا تحدر ويكون الحكم في التسنيم عندهم مثل الميزاب وشبهه كمادة الحمام التي هي كذلك غالبا وهذا ايضا وجه جمع بين
كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظاهر عبارتي المعتبر والمنتهى عدم التسنيم **الرابع** هو المقابل للثالث لكن مع كون العالي كرا وظ
ما تقدم المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني تقوي الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكى شارح الدروس الاتفاق عليه لكنه
مشكل لان العلامة في هي وكره مع اعتباره الكرية في مادة الحمام تردد في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره
ولان الشهيد في س وكرى كما عن جامع المقاصد بعد حكمهما بتطهير البئر بالامتزاج مع الكثير والجاري منعا تطهيرها لو تسنم الجاري او الكثير عليه
من فوق معللا ببعد الاتحاد في التسنم لان الشارح وجه حكم العلامة قده باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف
سطوح كثيرة بعد لقائه فينفعل ما ينزل منه بملاقاة النجس وتقدم عن صاحب المعالم ايضا ان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر
اعتبار الدفعة في التطهير لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يرد المطهر على الكر ومقتضى
ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتفاوت السطوح عدم الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلاله مع صدق على عدم تقوي العالي الملتم
بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وكيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام ممن يعترف بعدم الوحدة في المسئلة
السابقة ان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في علية العالي والاستناد في ذلك الى ما ورد من كفاية المادة في عدم انفعال الحمام
مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكرية فيها الا ان يقال ان المستفاد منها كما تقدم علية وجود المادة لعدم انفعال ماء
الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة متسنمة عليه كر فصاعدا والمادة لغة وعرفا ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم ايضا هذا مضافا الى
رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري ولو لا عن نبع ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كل من الطرفين
للآخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر بما ستسمعه مضمونه وهذا مضافا الى ما عرفت من تقريب الوحدة في المسئلة
السابقة بشهادة العرف ودلالة قوله ع يطهر بعضه بعضا على وحدة المادة وذيها فيكفي عموم عدم انفعال الكر وتبقى الرواية مؤيدة
الخامس اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يحكم عرفا بالمساواة مع نقص كل منهما عن الكر ويظهر من العبائر المتقدمة
فيه نسبة القول بالتقوي من اشرابه وهو المستفاد من ظاهر اعتبار جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل بالاعلى
فيلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامل لامكان

دعوى ظهوره في التساوي مع شبهة عدمه مطلقا كما تقدم من ظاهر بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوية الساقط على العالي
دون العكس كما تقدم عن كره وبعض عبارات شرح الموجز وشرحه بناء على عدم تفرقتهم بين الاتحاد والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظاهر
وحدة الماء عرفا فيشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر تفرد المحقق الثاني به على ما يقتضيه استدلاله بان عدم نجاسة العالي
بالسافل يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلامهما المتقدم في اعتبار الكرية في مادة الحمام الظاهر في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب
في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم واعلم ان القليل المتغير لا يطهر بزوال التغير
من قبل نفسه اجماعا الا عن العلامة في النهاية فيطهر بعد الملاقاة بدون التغير وهي لم توجد واما الكر المتغير فالمشهور انه لا يطهر بزوال التغير من قبل نفسه ولا بتصفيق
الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه توجب زوال تغيره من دون اتصاله بمعتصم او امتزاجه به لاستصحاب النجاسة حتى من المنكرين للاستصحاب بناء على
تسميته ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل والامر بوجوب النزح في البئر المتغير حتى يزول تغيره بناء على ان حتى للانتهاء دون التعليل خلافا للمحكي
عن يحيى بن سعيد اما بناء على ما ذهب اليه في طهارة الماء باتمامه كرا كما بناه عليه بعض للمرسل المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج
من ذلك حال التغير الكر فيدخل ما بعده في العموم او من نصفي كرية التغير فاجتمعا ان ثبت هنا ثبت في غيره بالاجماع ولذا ذكر صاحب ... وجماعة تبعا
للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بجبر البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير
او المردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة
في اعتبار فعلية التغير في النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ان كان النتن الغالب
على الماء فلا توضأ ولا تشرب ونحو ذلك او بكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل او للانتهاء مع استظهار دخولها على العلة الغائية مثل قوله
تفكر في العبارة الى ان تفهمها ويرد الاول مضافا الى فساد المبنى كما تقدم ضعف الابتناء فان الادلة التي عمدتها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن
فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون مغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة
بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان القدر الثابت من المخصص المتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على
التمسك بقوله في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى كذا في الحدائق عن بعض الافاضل وفيه ان المخرج في الخبر المتقدم ليس هو لفظ المغير
اذ الخبث ليس اسما للعين وانما هو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الاحوال
فالمخرج حالة التغير وغيرها داخل تحت الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه حتى يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير
المتغير وكان حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض المخرج هو الخبث الحاصل من التغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن
التمسك في محل السكوت بالاستصحاب لكن التخصيص باحد الطريقين غير ثابت فيلزم خروج ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة غير التغير ومن
هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال التغير لكن لا تأمل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فاذا
ثبت الطهارة هنا ثبت في غيره بالاجماع اما ما ذكره من النقض بالصحيحة المشهورة اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه انها لبيان حكم الدفع فلا
معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم ويرد على الثاني انه يكفي في جريان الاستصحاب حكم العرف بان هذا الماء كان نجسا وان
كان مقتضى الدقة ترديد المشار اليه بهذا بين الذات المشترك بين المتغير وما زال عنه فيمنع نجاسته لان المسلم نجاسة خصوص ما تلبس بالتغير
بين خصوص المتلبس وهذا الموجود الغير المتلبس لم يكن نجسا لكن بناء الاستصحاب على المسامحة العرفية للقضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا
على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد الثالث بان الظاهر من الاخبار اناطة
الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة وغلبتها عليه في اول الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي
ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح غير معلوم وعلى تسليمه فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل بامتزاجه بالماء
الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيره مما لا بد من ارجاعه اليه
ولو بتكلف او طرحه لعدم المقاومة الف ومائتا رطل على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل
عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب كما في الحدائق والظاهر كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلاثون درهما على
المشهور لمكاتبة الهمداني عن ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة وعن البحر انه
مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع ونسبه الى الفضلة ومستند الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظاهر الاتفاق على
ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فيتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها
للاستناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي فيقرب من مساحة القميين في رواية على حجم الوارده

الركن الاول

...بما استظهر ارادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقيا وللارادة العراقي بدون نصب القرينة
استعمال الرطل عن الماء ... فيها او قية من ... ما اسئظهر ارادة العراقي ... لكون المرسل غالبا ... اتعلم احتط تعرف ان اسات ارطالها
في بعض الاخبار كما في رواية الكلبي النسابة التي ستسمعها في الحدائق وبضعفه تولنا ان المرسل غيرمخاطب مع انه لا احتط تعرف ان اسات ارطالها
وجهلنا ذكر اللفظ فالسؤال اعادة الامام في الجواب ما اذا لم يكن الاتي كلام الامام وامّا ارادة العراقي في بعض الاطلاقات مع ان الراوي فيه عراقي
معارضة بالمثل بل بالقوي مع صحيحة زرارة ان الوضوء يبعد المنطق ونصف لصاع مرشد انطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر
التمسك بعد تسليم تكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم
الانفعال الدالة على ان الملاقات بنفسها مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنها الا لمانع والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية و
الاغماض عن الطعن عليها المعتضد بما في اصول اصحابنا فهو بحمل الجمع بينه وبين قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ الدال على علية الكرية لعدم
التنجيس مقيد بالكر وان تكون لا ينجسه شئ تماما باعتبار كريته فتكون الكرية قيدا للموضوع هو الماء الذي لا ينجسه شئ فكلما شك في كريته فلا
يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك في موضوع العام الا فيما خرج عنه كما فهم وقد نبه على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد
في مسئلة الشك في كرية الماء حيث حكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقات سبب التنجيس في ذكران هذا هو المشايع بين الفقهاء واعترض عليه
المحدث بمنع كون الملاقات مقتضية للتنجيس مطلقا مع القلة هي غير متحققة وفيه ان القلة لم يذكر في الادلة تعنوانا للانفعال وانما المذكور فيها
ان الماء الذي يغتسل فيه الجنب والحمام والدجاجة او الحمامة العذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا من ماء وان الماء الذي لا تاه الكلب لا يستعمل الا ان
يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا لم يكن كرا ينجسه النجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها
الا ان يقتصر على المتيقن بم قد يتوهم ان مقتضى لما نستكون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام
فيما كان له حالة ... ما عرفت قد نبه على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في الجواهر بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال
فما لم يعلم حصول الشرط يحكم بالانفعال ثم قد يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذي قرروه وتنظر فيه في الحدائق
بان ... الكرية ... يحكم بالانفعال ... لعلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع لا عند عدم العلم به مع انه معارض بدلالة الاخبار
المذكورة على ان القلة شرط الانفعال فلا بد من دليل على حصول الشرط ليجب الحكم بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى ان مقصود صاحب الجواهر عدم جواز
التمسك بعمومات الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم الدليل على كون الاقل كرا يكفي في الرجوع الى العموم وما كان كل من طوله
وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصف على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء في الركي كر الم
ينجسه شئ قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها فان الظاهر ان المراد من العرض هو سطح المشتمل على الطول والعرض كما سيأتي في الصحيح
هذه الكر بالذرع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلثة ونصف لم يتم الاربعة عرضا فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله
عرضها كعرض السموات والارض ثم يحمل على هذا السطح المستدير البالغ ثلثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظاهر من الرواية
كون مجموع السطح ثلثة ونصف في ثلثة ونصف تماما لاتمام سطح الكر الا في خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا
لا يراد ورد في جميع الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف
في عمقه من الارض فذلك الكر ويمكن تقريب دلالتها بنظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل
على الطول والعرض هذا المقدار ويكون في عمقه مقدار ثلثة اشبار ونصف وهي يدل على مثله يعني اذا كان سطحه ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار و
نصف بانه في عمقه يحصل ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى المحكي عن نسخة مقروة على المجلسي مصححة ودلالة الروايتين وان لم يخل عن تكلف
الا انهما نصان في زيادة النصف على الثلثة فرجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار لاحتمال سقوط النصف فيها
ولاحتمال الزيادة في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن رواية في المنتهى بزيادة ذلك
لقميين وهما اولى بالترجيح بهما من قرب هذه المساحة مما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من رواية وتقدير الكر بقوله عليه السلام نحو حبي
هذا ومما تقدم من تحقق في وزن الكر وما يده بما ارسله الصدوق ومرسلة ما كان ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا هذا
كله مع مخالفة رواية اسمعيل المروية عن علي بن جعفر عن اخيه في جرة فيها الف رطل من الماء فوقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف
رطل ... من الماء فوجد العين ... وثلثة واربعين مثقالا لا يقرب من ثلثين شبرا مع الحكم بانفعاله واحتمال النقصان
... بعينه الخارج في مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم ادلة النجاسة كما تقدم خلافا للمحكي عن ... هنا رواية
صحيحة ... في المقام وهي صحيحة اسمعيل بن جابر ... في الماء الذي لا ينجسه شئ قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته
... كما يظهر من ... المراد سعته سطحه المشتمل على الطول والعرض ... ستة وثلثين واحتمل في المعتبر العمل بها لكن ذكر في

المستهلّة لم يقل احد بهذا الثقل لو استجود حمل الشيخ قدّه لها على ما اذا بلغ الحدّ بالارطال ويؤيّده ما عن المحدّث الاسترابادي من انّا اعتبرنا الكرّ فوجدناه قريبا من هذا الثقل والمعروف من صاحب المدارك استشكال في العمل بالصحيح انّها خالف عمل الاصحاب ثم هنا اقوال اخر ضعيفة احدها قول الاسكافي بما بلغ مكسره مائة شبر مما ابعدها ايضه وبين تحولها في الوزن بالارطال العراقي او ما بلغ قلّتين والثاني قول الراوندي ما بلغ مجموع ابعاده العشرة ونصف من غير تكسير ولم نجد لهما ما يمكن الاستدلال لهما واستدلّ الشارح لو وضه برواية ابي بصير لتعلّق يجعل في بمعنى مع فلا يعتبر الضرب فيهما لا يخفى ثم ان لازم هذا القول اختلاف افراد الكرّ واقلّ فروضها كما في الروض ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون كلّ من عرضه وعمقه شبرا وذكر بعضهم في ابعد فروضه ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا وما في الروض اولى لان الظاهر المنقول عن الراوندي هو اعتبار الشبر المكعب في هذا بل ذكروه مخالفا للشهرة في اصل التحديد بثلثة ونصف مما ذكره في المنتهي في فروع هذا التحديد ان المشهور يعتبرون بلوغ الابعاد الضرب ان يكسر ولا يعتبره قطب الدين قدّه والثالث المحكي عن ابن طاوس قدّه من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهر فهو رحجان وان اراد الواقع وحمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكرّ على المشهور بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقلّ دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقلّ والاكثر مشكل جدّا نعم لو تفاوت الحدّان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفّة كما قيل انّه قد يقرب لتفاوت الحدّ بل العشر كان له وجه لكن بعد رضا الشبر في السابق كان ازيد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالغالب انّه لا ينبغي الارتياب في كون الكرّ بحسب المساحة ازيد وقد تقدّم ان بعضا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلثين شبرا واذا اعتبر باشبار السابقين يصير اقلّ من ذلك فلا بدّ من دفع الاشكال نعم دفعه بعض بوجه اشكل وهو منع علم الامام ع بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قد دروه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذا يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام الشرعية بل الجهل المركّب اليهم وتبرّء الله سبحانه بانا هم على هذا الخطأ تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوّا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبنيّ على التحقيق دون التقريب لانه مقتضى ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على ما نقص او زاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المتعلّق بتلك المقادير ويتفاوت في اصل المسامحة وفي مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الخفية لم يعلم جواز المسامحة في متعلقاتها فهي اضيق دائرة من المقادير المتعلقة للاحكام الطبية واما القسم الثالث

في تحقيق ماء البئر

من المياه فهو ماء البئر وهو ما لا يصحّ سلب البئر عنه عرفا وفسّره في غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعدّاها غالبا ولا يخرج عن مسمّاها عرفا ولا يخلو هذا التعريف عن خدشة فالاولى كوله الى العرف والظاهر عدم صدق ماء البئر على ما يجري اليها من العيون الجارية وان كان المجتمع يسمّى بئرا مطلقا او مع نبع ما منه غير ما يجري اليها وح فيحتمل وجوب النزح منه وان تتصل بالجاري للاطلاقات والاقرب عند الحاجة اليه المنع لشمول ادلّة انفعال البئر لا لمائه لو خلي وطبعه لا اذا اتصل بالجاري ثم لو فرض الشك في صدق البئر على مجمع ما كان في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكرّ والقليل اذ لا دليل على طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامّل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدّعاة وشذوذ المخالف في المسئلة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادّة فهي اذا لم نعمل به في موردها وهو البئر لفرض القول بنجاستها فكيف يتعدّى منه واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتّب ذهاب التغيّر على النزح على تقدير الظهور في الرجوع الى الفقرة الاولى والثانية وكليتهما ايضا فيعارضها ما دلّ على انفعال القليل ولا بدّ من ارتكاب التخصيص في تلك الاخبار او مخالفة الظاهر في الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكرّ حتى يلغو التعليل بالمادّة بل بصرف التعليل الى الجزء الاخير ولو بنيّة التخصيص في خصوص المقام ممنوعة لقوة العمومات وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى مفهوم ما دلّ على اشتراط المادّة المشتملة على الكرّ في اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدّم من ان ظاهر الجملة الشرطية عليّة المادّة المشتملة على الكرّ للاعتصام فكما يتعدّى من منطوقه الى كلّ ماء قليل متصل بمادّة المشتملة على الكرّ كذلك يتعدّى من مفهومه الى كلّ ماء قليل انتفت فيه تلك العلّة وتوهّم ان النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فيما اذا كان للماء القليل مادّة غير كرّ مدفوع بان مادّة الاجتماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والا لغى اعتبار الكرّية في المادّة اذ كانت العلّة نفس المادّة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادّة العين الراكدة كرّا وعلم اتصالها بها حين الملاقاة لم ينفعل لمنطوق العلّة في ماء الحمام فانه يتعدّى الى غيره كما عرفت دلالته المخصّصة لادلّة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيّدا لعمومات الطهارة وفي تطهيرها بالنزح المزيل او بعد زوال التغيّر وجهان لرجوع التعليل في الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما الان المادّة اذا فرضت كرّا ما خرج منها بسبب نزح بعض الماء فقد امر بزيل التغيّر فقد زال التغيّر بما معتصم فيطهر كما عرفت سابقا

ملكيفكان فانه يتنجس ماء البئر بتغيره بالنجاسة اجماعاً نصاً وفتوى وهل يتنجس بالملاقات ولو كان كثيراً كان اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ
الثلثة واتباعهم والحلى وابن سعيد والمحقق والفاضل في بعض كتبه والشهيد بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية
والتهذيبين ومسائل المحقق الاجماع وفي السرائر نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي
وسلم الى يومنا هذا وفي الروضة كاد يكون اجماعاً او لا يتنجس ولو كان قليلاً كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في
اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن محمد بن الجهم وولده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسي والشهيد الثاني على ما صح عن
المستفيض في المسئلة وجمهور المتأخرين عنه ويفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكاه في المنتهى عن جماعة قيل وهو لازم للعلامة
المفصل في الجاري بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهاره منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكى عن مصرياته من الاجماع
على الحكم بالنجاسة وههنا فيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكر في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح وانه كان
معلوماً منهم وان اختلفوا في مقدار النزح وللاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وبما استدل ايضاً بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة
العظيمة وبتواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم الدلالة على النجاسة حمل ذلك على الاستحباب المناسب لما في الامارات واما الاجماع و
الشهرة فموهونتان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضاً ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن
بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيه قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من
عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب في كتابي ينزح منها دلاء وفيه ان الدلالة انما هي ليس الا من
باب التقرير بضميمة الشاهد للحوف في الوضع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول و
العذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحباً لكل واحد ان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين
لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعاً فلا بد اما من التزام اجمال الرواية
وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق تطهير البئر وتفصيله موكول ببيان ما يجب في كل واحد من النجاسات الى
مقام آخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشيء من الامرين
مخالفين لظاهر الرواية بل صريحها لا يلتزمهما احد لاجل اصالة عدم ردع الامام بل الظاهر ان السائل بعد ملاحظته لكلام الامام لم يشك في انه
ردع بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافاً الى ان ابن بزيع روى الرواية الآتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر و
بصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن عن البئر يقع فيها الحمامة والدجاجة او الفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان ينزح منها دلاء فان
ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا في الاستحباب
من حيث كونها ظاهرة في مقام البيان فيبعد جداً حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام آخر
فالاولى حمل لفظ التطهير فيها على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وبصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله
اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على
القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال مبني على فرض بدن الجنب نجساً ولا نسلم ان وقوعه في البئر يجعل البئر نجساً لا يرفع الحدث بل يزيد الخبث
يحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذور الوقوع في البئر راجعاً الى ما يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو صرف وزيادة في نجاسة بدنه
فحمله على هذا اولى بل متعين حيث ان محذور فساد الماء بوقوع نزح دلاء منه فلا دلالة في الرواية على المطلوب بل يكون النهي عن افساد الماء
لاجل استقذار القوم ذلك ولاثارة الوحل من البئر ولصيرورته مستعملاً في الحدث الاكبر فالانصاف ان هذه الصحيحة اظهر في عدم الانفعال
والعجب ممن حكى عنه في المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال لصحيحة ابن بزيع الآتية الدالة على عدم الانفعال و
موثقة عمار الواردة في وقوع الكلب والفارة والخنزير قال ينزف كلها فان غلبت الماء نزفت يوماً الى الليل ثم يقام عليه قوم يراوحون
اثنين اثنين فينزفون يوماً الى الليل وقد طهرت وفيه ان نزح الكل للاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وبحسنة
الفضلاء قالوا قلنا له بئر يتوضأ منها يجري البول قريباً منها ايجسها فقال ان كان البئر في اعلى الوادي يمر الماء عليها وكان
بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها قال وان كان البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها و
كان بينه وبين البئر تسعة اذرع لم ينجس وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض
فقال ما لم يكن له قرار فليس به بأس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه بأس فتوضأ منه انما ذلك اذا
استنقع كله وفي الانصاف ان هذه الحسنة ان حملت على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد تبلبل الغير الا انها ظاهرة في الانفعال عند

العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور وقوله (ع) في رواية ابن مسكان عن ابي بصير كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك
فلا باس لكنهما كالروايات الاربع المتقدمة على فرض تسليم ظهورهما في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورهما في الاستحباب
تسليم دلالة وجوب النزح على النجاسة معارضة بالصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى منها لا ان من تلك الاخبار نفي صحيحة محمد بن اسمعيل
بن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكروها في الكتب وغيره
من التاويل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه (ع) عن ماء بئر وقع فيه زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة
معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضأ منها ويصلي وهو لا يعلم
ايعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه وبمعناها موثقته بابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها الميتة فقال ان كان لها ريح نزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين والا فيتم
ان لم يرجع الضمير الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا
ينفك غالبا عن ملاقاة الحبل وان امكن ان يقال ان ماء الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقاة ما يتقاطر من الحبل لكنه لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى
ونحوها او دونها في الظهور رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل البيان وان كان هو نفي
الباس عن استعمال جلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل
النزح ونحوهما مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله (ع) في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله (ع) دلوا فخرج فيه
فارتان فقال ابو عبد الله (ع) ارقه واستقى آخر فخرج فيه فارة فقال (ع) ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال (ع) صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن
القاسم عن ابي الحسن (ع) في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل
ما لم يتغير الماء وارسل الصدوق عن مسعدة عن الصادق (ع) انه كان في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب فتلقي فيها العذرة وكان النبي (ص)
وسلم يتوضأ منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله (ع) بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل به الثياب وعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال
لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا يعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة ينزح منها سبع دلاء قلنا فما
تقول في ثيابنا وصلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا قال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة قال لا باس اذا كان
فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحفظ عن التغير ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حتى يكون الرواية
دليلا للقول باعتبار الكرية في البئر فهذه اخبار اثنا عشر بين صريح في المطلوب وظاهر فيه ولو قدرت معاضدة ظواهرها لظواهر ما تقدم
من اخبار النجاسة كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبار النجاسة للعامة وموافقتها لعمومات طهارة الماء
واستلزام العمل باخبارهم لطرح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح اما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على
فتاوى المستند بمخالفة جماعة كثيرا من اهل التحقيق والتدقيق لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة
هذا مضافا الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي ينحصر مياههم في البئر ولذا قال كاشف الغطاء ان حاصل ان من لاحظ ذلك لم يحتج
الى النظر في الاخبار عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي ومحتمل المنتهى لازم قول العلامة قده في الجاري فوجهه
عموم ادلة انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الآبار ولذا ورد
احيانا بنزح مائة دلو او الكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العمومات مخصصة بما دل على طهارة البئر عند التغير بنزحها
حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا تعبدا على خلاف القاعدة
وخصوص رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله (ع) اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله (ع) في موثقة عمار السابقة في ادلة
المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا المحمولة على الكثير الشرعي لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله (ع) في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر واسع
لا يفسده شيء بناء على ابقاء الوسعة بمعناها الحقيقي وهي الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على الغالب كما يشعر به كونها توطئة و
تمهيدا لعدم الافساد وارادة الوسعة من حيث الحكم او الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية
على الغالب وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان يتغير لونها او طعمها او ر
يحها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه وعن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم انفعال الماء ولم نعثر له على وجه ثم على
المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح وينسب الى الشيخ قده في التهذيب وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة قده في المنتهى فان ر
واية الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب والاستعمال في الماكول والطهارة به من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور

قبل النزح قليل النجاسات الا انه لا مانع من استحبابها لمن عنده الاثر فالمتحقق المنع عن هذا الامر بتحقق النجاسة ولزمها النجاسة الملاقية للبئر
ان القول بالتطهير مع عدم تحقق ولا تجتمعا معه ان لو اراد الوجوب المقتضي على غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات قرائن كثيرة على
الاستحباب منها ما تقدم من الامر بنزح لا لنجاسات واحدة او نجاسات فلا زيادة الوجوب يوجب زيادة خلاف ظاهر اللفظ ومنها ورود
نجاسات متعددة منصوصها فانا لو حملنا على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف ما حملناها على الاستحباب في طريق تطهيره المتعارف المتفق عليه ان كان
متنازعا مع غيره من المياه النجسة في المطهر كما ان غيره مما ينادر كذا في التطهير بالنزح اذا كان لنا ذا مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع
المتقدم [illegible] واصح به الشيخان في التهذيب والنافع اما مشاركته مع غيره فهو الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع
المعتصم في التطهير كما لو اتصلت بالنهر الجاري مطهر مشاوية قرائنها واختلفا في البيان ويطهر غيره بالنزح لكن في
المعتبر لو جرى عليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل وظاهره المنع ولو مع تساويهما والقارين وفي
وكذا تطهيرها لو تسنما بالامتزاج بالجاري او الكثير ما لو تسنما عليها من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **قوله**
تصريح الشهيد في [illegible] ان الواقف المتصل بالجاري مع علوه الجاري متحد معه بل نقل في مسئلة اشتراط التساوي في السطوح في الكر دعوى
الاتفاق على الاجتماع علوه المعتصم فمح فلا وجه للمنع تطهير البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر ضعف دفع المنافاة
بينهما بان الكلام هناك في الدفع وهنا في الرفع واضعف منه احتمال خصوصية في البئر مفقودة في غيره وجه الاضعفية تصريحهم
بان المحقق حيث ادعى خصوصية في البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى كون ماء البئر على القول بالانفعال
كماء القليل فيما يطهر به فيتبع ايضا الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر من اختصاص تطهيرها
بالنزح لا مستند له الا ذهاب الظاهرة في اختصاص المطهر في النزح مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ينزح لاء في جواب قول السائل ما الذي
يطهرها الظاهر في الحصر ونحو ذلك لكن حملها على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصالها بالجاري في صدق التطهير
الرافع للنجاسة بالامتزاج وبمجرد الاتصال على الخلاف لا لتزام باعتصام ماء البئر عند انفعاله بما يقع فيه لا باس به اما لو تطهر
بالقاء كر عليه فقد يتوهم ان اللازم من القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه لان دليل التطهير
بالقاء الكر عند قبول الكر لا لانفعال واتحاد ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عند قبوله للنجاسة الخارجية بعد ذلك
فيكون في اعتصام البئر بالقاء الكر عليه ويمكن ان يقال انه اذا استهلك به الكر في البئر بحيث عد داخلا في حكم البئر فليشمله ادلة البئر ويخرج عن
مورد ادلة الكر وحصول التطهير به انما هو باول الوقوع والتطهير بمزج البئر مع شيء منه معتصم نعم لا استهلاك الكر والمستهلك هو
واقع الملاقي في الوقوع فلا منافاة بين كونه رافعا وكونه غير دافع لاختلاف زمانهما واذا استهلكت البئر بالكر الملقى عليه لقلتها
حتى كان لها حكم الكر لعصمة البئر عليهما وان شك يرجع الى الطهارة عند استهلاك البئر والى الطهارة عند الانفعال على الخلاف لا انظار
في ذلك وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي منها شيء يسير هو منه بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب او الاناء وفي حكم النزح
اخراج ماءها باجزائه من ساقية ونحوه على خلاف فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجوانبه لكن لا دليل على طهارته بما بغير النزح وما
في حكمه من اخراج الماء واما احتمال كون العائد هو الاول بعينه فلا يقدح بعد احتمال عدم عوده واصالة عدم ملاقاة هذا العائد ان وقع فيها
مسكر مخمر ولا يكون الا مع كونه مائعا بالاصالة ولو بني على عموم كل مسكر خمر وفي النبوي المروي عن ابي جعفر ع وقول ابي الحسن ع ان الله لم يحرم
الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم يفرق بين الجامد والمائع ولو بني على ظهور التنزيل في خصوص حرمة
الشرب ولغير ما عد الخمر لاختصاص ما فيه الامر بنزح الكل بالخمر مثلا قوله ع في رواية الحمصي ان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل
بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من هذه الجهة بل لولا هذا لم يحكم في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه
عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او خمر قال ينزح منها ثلاثون دلوا وفي خبر زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر و
الميتة ولحم الخنزير كلها واحد ينزح منها عشرون فان غلب الريح ينزح حتى تطيب وحكي في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل
والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه فيه يحمل الثلاثين على الاستحباب كما فهمه منه كاشف اللثام ولو فرض عدم القول
بالفرق وشذوذه كما عن المنتهى امكن العمل كما في المقنع وحكي عن الذخيرة قوته وحمل الثلاثين على الفضل ونزح الجميع على الافضل كما
يشهد به الجمع بينهما وبين ما لا يجب له نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها البول او الخمر قال ينزح
الماء كله وفي رواية ابن سنان عن دابة سقطت فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر فلينزح الا ان المشهور ما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع وعن الغنية الاتفاق
فالعمل عليه مع كونه احوط او ورد فيه فصلح كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي لا مستند له الا ما ورد من انه خمر وفيه انصراف

التنزيل على خصوص المحرّم او اليهما والى النجاسة ثم لو قيل بالجميع فيما لا نصّ فيه كما استدلّ به في المعتبر قوّى الحكم بالجميع كما يتم ان لو قدّم فيه
عنده بكونه منيّا واحد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرّحا في الاوّل بعدم الفرق بين كونه
من ماكول اللحم وغيره وربّما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم المفرق بين قليله وكثيره منافيا له الحكم والداتي في المعتبر بعد حكاية
اطلاق المقنعة والمصباح بعدم الفرق ورد الفرق بينها وبين غيرها من الدم بحجز العفو عن قليله وبها ان الاصل انّ حكمها حكم
بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نصّ فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات
فيها بعير فلا خلاف في وجوب نزح الجميع عن السرائر والغنية الاجماع عليه وتقدّم صحيح الحلبي فيها الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها
ثور او نحوه نزح كلّه اماء وثوره منتنا فالظاهر انه كذلك لظهور الاخبار في علية ملاقات الميتة للحكم نعم ظ رواية زرارة المتقدّمة في الخمر انّه في
الميتة الواقعة غسير ولو اجدنا ما لا ولا نما وفي مطلق الدابة بعض في الحمار والجمل كرّ من ماء ومن ذكر جماعة كالحلي والمعتبر والمحقق
والشهيد الثانيين وغيرهم ان البعير بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل المقداد انّ عليه اتفاق اهل اللغة وحكى الا
الازهري قال هذا كلام العرب لا يعرفه الا خواص اهل العلم باللغة ثم حكى عن الشافعي في الوصية قولا بانه لو قال اعطوه بعيرا لم يكن لهم
ان يعطوه ناقة لحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكى عن الغزالي في البسيط
انّ المذهب انّه لا تدخل فيه الناقة وخرّج طوائف من اصحابنا قولا ان الناقة تندرج فيه ثم من كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة
كالمرئة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ البعير موضوع للمطلق لكن شاع استعماله في المقيد لذا قال في
البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نصّ فيه وكذا الحال في شموله للصغير وحكى الفاضل المتقدّم عن فقه الثعالبي لكن عن الصحاح
المحيط ومعتمد اللغة انه يقال لذلك اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب
لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظاهر اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتمال شموله للوحشي والحاق غير الاهلي لعطفه بنحوه عليه في رواية ابن
سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى الاوّل لانصراف الثور دونها الحق بما ذكر في نزح الجميع عرق
الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما لا يؤكل لحمه دون غيره عدا بول الرجل والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم
في شئ منها الّا بايجاب الجميع فيما لا نصّ فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص وكيف كان فان تعذّر لغلبة كثرته في نفسه
او لتجدد النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استيعابا ما ثبتها اجمع تراوح عليها اربعة رجال يريح اثنان منهم الاخرين وهما اما
يشتغلان بالنزح كما عن صريح السرائر واما يدخل احدهما البئر فيملي الدلو ويجرّ وصولها الى البئر لئلا يحتاج النازح الى تكرار
اخاضة الدلو في الماء للامتلاء كما عن الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى الورع التقي المجلسي
قدّس سرّه بدخول واحد في البئر ووقوف اثنين للنزح وخروجا عن الشبهة على كل تقدير فلا يجزي واحد او اثنان وان فرض انه ينزح
بالاثنين دفعة وبعيد بقيام الاخرين للنزح او انهما لتعب لكل من النزح في الاولين ليصدق الاراحة وليكن مدة الاشتغال بنفس
النزح يوما الى الليل فيجب تهيئة المقدمات قبل اليوم حتى ارسال الدلو في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع
فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها فان غلب الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون
يوما الى الليل وقد طهرت الخبر بناء على تنزيله على صورة تغير الماء بما وقع فيه الا فنزح الجميع للمذكورات خلاف الاجماع مع انه لو كان
للاستحباب كفى في المطلوب لدلالته على بدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان الرواية خالية في المعتبر عن لفظ
ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزف يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه مثل قراءة ثم بفتح الثاء
للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما نزح الجميع يوما ثم اذا لم ينزف فيوم
تراوح عليها اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا يخلّ بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء و
صراحة الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا فان تغير وجب ان ينزح الماء ان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان
يكتري اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على
المنصوص عدم الاجزاء بالنساء ولا الخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح
الاربعة ولا بثمانية ولو في نصف يوم بدلوين او ازيد ولا فرق في عدم الاجزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظ النص
في تلك البئر وتعذّره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان او لم يكن الا الملفق وغير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم للنزح
اجمع بشئ ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان الراحة ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة

لكن



اكثر ذكرنا ما قلنا الاكتفاء بجواز التسليم لهم بتمام الصلوة واستحبابها التسليم لهم ولا يرفعها الا بحقي فاقتصا فقطة عن الحكم
ولاجل ما ذكرنا او نقول عليهم بان مثل المستثنى اسباب التحية كالتسبيح بالحالين وقضاء حاجة المؤمن فلو لم يحمله عليهم ان للامام استحبابا
ثم انه ليس بجاهل فانهم يمضون الى المسجد للصلوة ثم يخرجون للمحاضرة على الثاني وبان يتبعه الامام ويقف بعده واحد فيصلى معه ركعة
ثم ينتهون ثم يصلون بعدها ما يلزمه من الركعة من الامام فيقوم مقام الثاني ثم يجلسون ويقوم الامام وينفرد الاخر فيتم صلوته ثم يقعد الركعة
الثالثة للامام فيقوم مقام الثاني الاخر فيجيء ويلحق الرابعة ولو حصل في اثناء التراوح تغير في البئر بحيث يمكن نزح ما فيها
فهل يكفي التراوح او يحتاج الى نزح الجميع لو زاد عن يوم التراوح فيه وجهان الاقوى الاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع الغلبة فاذا اتفق
مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهرها بنزح الجميع لو تيسر فان نزح الجميع غلبة الماء او تعذر نزحها او عرضت بعد عدمها فالاقوى
في الصورة الاولى كون ما نزح محسوبا من التراوح اذا فرض اجتماع الشروط وفي المقام فروع كثيرة لكن فائدتها بعد البناء على الاستحباب
النزح قليلة والله العالم وينزح كرّ لتعين لتحقيق وزناً وحمساً ان مات فيها دابة والظاهر ان المراد بها هنا الخيل كما عن بعض وحمار او بقرة
اما الحمار فلا كلام فيه فعن رواية عمرو بن سعيد بن هلال سئلت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع
دلاء حتى بلغت الحمار فقال كر من ماء وان اقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو ولعلها في المعتبر عطف البغل على الحمار وهي زيادة
معتبرة ويظهر من شرح الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية
لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة وفي صحيحة ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزلت فيه حية ينزح منها سبعة دلاء وان
مات فيها ثور ونحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله وفي صحيحة الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام وابي جعفر عليه السلام
في البئر يقع فيها الدابة او الفارة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة
للسنور والكلب دون ما يدب على الارض كما فسرها به اولا في الصحاح لا لخصوص ما يركب كما فسرها به ثانيا لان الظاهر انه اراد ما يقرب
من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قد استظهر منها بعد نفي الاول فيحمل اللام اما للعموم واما للتعريف المهية
فيقيد العموم فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما فان قلت
يلزم التسوية بين ما عدا الاما قلت خرج ما استثنى بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب
نزح الدلاء وان افترقت بالقلة والكثرة وذلك شيء لم يتعرض له الا ان لقائل ان يقول ان ما ذكرتموه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن
التحمل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لا يقال نحمل الجمع على الكثرة استعمال
ارادة القلة منه الا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان نحمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة الثاني سلمنا ولكن ان
حمل على معنى المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرنا على ان لنا في كون الصيغ المذكورة حقايق في الكثرة او مجازات نظرا وبعض
المتاخرين استدل بهذه الرواية على وجوب النزح للحمار دون الفرس والبقرة والحقهما بما لم يرد فيه نص وقد روي مثل هذا الرواية
ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انتهى ولا يخفى كلامه قدس سره من مواقع للنظر فيها لعل المراد ببعض المتاخرين المحقق في المعتبر لكنه قدس سره لم يستدل
برواية الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء وان هذه لم يتضمن عدد الدلاء التي ينزح ومن
المحتمل ان يكون مما يبلغ الكر فيكون لعامة المبينة اولى ثم ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلثة وطالبهم بدليل الالحاق
فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فمن اين لهم مثلهما في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل ومن اين
عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال ومن
المعتمدة من لوط البتة بدليل المسئلة لا دعوى الاجماع بوجوده في الكتب الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان
يجعل الفرس والبقرة قسما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة الا انا قد ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار
ان المراد بالحمار والبغل امثالهما في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمم جماعة الحكم فذكر في السرائر الخيل والبغال
والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل وشبهها وهو
مراد المحقق ببعض مقلدة في عبارته المتقدمة وعن الوسيلة والاصباح الحمار والبقرة وما اشبههما وعن المهذب من الخيل والبغال
والحمير وما اشبهها في الجثة لكن لكل فهو امن رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة احتجاجا فمن وجها البئر الا كلا
يمكن الا تيان بينهما الا ان فائدة هذه جماعة ليس ببعيد عن سياق الاخبار لكن نظر المحقق قدس سره حيث انكر عليهم الى الصراحة والظهور
العظيم في الاخبار وذكره في غاية الجودة كما ان ما ذكرنا هو ما ذكرناه من سياق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين دلوا بالدلو

المعتبا على تلك البئر كما هو صريح بعض ما سيذكره المصنف من انه ما تغير بها البناء اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما ويستند
رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر قال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع
في البئر فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد وظاهر اللفظ يشمل الصغير والانثى بل الخنثى
وكذا الكافر على المشهور ونسب في الروض الى الاصحاب وما في الحلي وابي الاسكافي فحكم بالجميع مستدلا بان الكافر اذا وقع وخرج
حيا وجب نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الحي فان النص في موت الانسان نص على
الكافر بعمومه واذا لم يجب في ميتته الا سبعون فاولى في حياته انتهى ولو وجه له بمقتضى هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب
الجميع للكافر الحي والسبعين له اذا مات في البئر فمقتضى القاعدة اخراج الكافر الحي عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين
للكافر اذا مات فيها المستلزم لمثله قاتله اذا حيا فيخرج عن موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح
دلالة اللفظية بمقتضى الاصول المحكمة فيما لا نص فيه ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد
مدفوعة بانه ان اريد بذلك منع عموم الانسان في النص للكافر فلا شاهد به وان اريد انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل
موته فهو ساكت عما يجب في نفسه للكفر ففيه ان الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع
بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب ناسيا فانه لا يمكن ان يكون الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحاب
فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن الانصاف ظهور
الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث نجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل البئر به قبل الموت فيرجع الخلاف الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه
فقول الحلي لا يخلو عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن المنصوص لكن ربما ادعي القطع بكفاية
السبعين لان الموت في البئر اشد حكما واما مشاو فيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت
الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او خارجه كان نحله كسائر الموارد التي ورد مقدر لموت حيوان في البئر وهل يفرق بين ميت المسلم
الكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق
فيها بين المسلم والكافر وللنجاسة الحاصلة من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر لعلها اغلظ الا ترى ان موت الانسان اغلظ حكما من موت
العصفور مع ان النجاسة في كلها مستندة الى الموت هذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثاني من اختيار عدم الفرق معللا بعموم النص
مع اختيارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعد وقوعه حيا واعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في وقوع الانسان في
البئر حيا مسلما فشموله للكافر [illegible] بالسبعين مطلقا والاحوط نزح الجميع مطلقا فانه [illegible] وقوعه ميتا الا [illegible]
اقول [illegible] المفصل [illegible] عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموت [illegible] بين المسلم والكافر في النجاسة
الحاصلة بالموت اما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق بينه وبين موت المسلم بل لخصوص نجاسة الكفرية حال الحياة ويلحق بنزح
خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت لرطوبتها الذائبة او الكثيفة من الماء هذا هو المشهور كما عن غير واحد عن المعتبر
عدم الوقوف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير سألت اباعبدالله عليه السلام عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت
فاربعون او خمسون بناء على ان كلمة او ترديد من الراوي فيؤخذ باكثر الاحتمالين لاستصحاب النجاسة [illegible] الا ان ظاهر المروي ان لفظ
اربعون او خمسون كليهما من الامام [illegible] فيكون على التخيير [illegible] الروايات [illegible] عن الصدوق من تحديده باربعين الى خمسين
العذرة خرؤ الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة [illegible] على فضلة غير الانسان [illegible]
حيث اضاف العذرة [illegible] ان فضلة [illegible] عن النبي صلى
[illegible] الاطلاق وان
كان [illegible] من الحقيقة [illegible] العذرة الانسان او على
نقيد [illegible] فضلة غير الانسان [illegible] عذرة الكافر ان قلنا بانصرافها الى عذرة المسلم واعلم ان الحكم عن الشهيد
[illegible] في وجه تسمية العذرة انما سميت به لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية [illegible] في الصحاح [illegible] سميت بذلك
لان العذرة كانت تلقى في الافنية او وقع فيها دم كثير كذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه [illegible] ينزح لها
الدماء النجسة من سائر دماء الحيوانات سواء كان من ماكول اللحم وغيره [illegible] غيرها عدا دم الحيض [illegible] الاستحاضة والنفاس اذا كان
الدم كثيرا [illegible] اقل الكثير [illegible] خمسون دلوا وللقليل [illegible] ما ينقص عن دم [illegible] عشر دلاء [illegible] شيخنا المفيد [illegible]

الركن الاول

الشيخ في الاستبصار ان

نزح الكثير الدم عشرة دلاء والقليل خمس لاخبار الاحوط الاولى عليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وظا

للكثير الدم من ثلثين الى اربعين وقربه الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقوى ابن فهد في

المقتصر وقربه الفاضل الهندي وهو الاقوى لا لخبر عن قريب بل لان المروي صحيحا عن علي بن جعفر عن اخيه في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت

في البئر واوداجها تشخب دما كم ينزح منها قال ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذا الصحيح لاجل الشهرة والاجماع المدعى في الغنية

وعدم الخلاف المدعى في السرائر مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيد من المتأخرين في غير محله نعم العمل

بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيحة من ثلثين الى اربعين لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظاهر دخول الغاية نظيرها عن المصباح

من الدم ما بين الواحد الى الشبر وسيأتي قوله سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد من الفارة الى الشاة

فما ذكره بعضهم من الحكم بتخيير من نقل الصحيح ولمعنى الرواية في غير محله هنا روايات اخر في الفقه الرواية ثم الظاهر من الكثير الكثير في نفسه

تحديد الظاهر بدم الشاة او بظهره او مستنده من قطب الدين الراوندي ملاحظة الكثرة والقلة بالاضافة الى ماء البئر كثرة وقلة ونقل القطب

او نزح عن الدم الاحمر وقد عرفت عدم العثور على مستند الحكم فضلا عن اناطته بلفظ الكثير ليتكلم في معناه ثم ان ظاهر كلماتهم كالنصوص شمول الحكم

لدم نجس العين ولا حاجة لتعليل النصوص وحينئذ فالله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه زاد في السرائر الشاة

والغزال وابن آوى وابن عرس وقوى اشتبه الشك في تعدد الجسم على التقريب لعدم المستند رواية علي الضعيفة بالقاسم بن محمد الجوهري المنجبرة بعمل الكل

عن ابي عبد الله ع في الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء وعن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب

شبهه ونقل في المعتبر الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب شبهه وفي رواية سماعة ان كان سنورا او

اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة ابي اسامة خمس دلاء للسنور والكلب وفي روايتي ابن يقطين والبقباق ينزح لغير دلاء لموت الكلب وفي رواية

ابي مريم ينزح البئر في موت الكلب وفي رواية ابي بصير الظاهر انه ليث بقرينة ابن مسكان فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل والاولى

في الجمع بين الاخبار العمل برواية الحسين وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة

وفي رواية عمرو بن سعيد هل سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فكل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الهداية والمقنع

من النزح من الثلثين الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعون لبول الرجل لرواية علي بن حمزة عن ابي عبد الله ع

قال بول الرجل ينزح منه اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف

اللثام عدم الخلاف نعم اعتقد المحقق قدح علي بن ابي حمزة بانه كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق ع لان تغيره بعد موت الكاظم ع ولعله

لان الظاهر ان من يحمل الحديث عن الامام ع بما دال نقله روايته لغيره ونقله في كتابه فالظاهر ان من سمعها عنه ما سمعه قبل موت الكاظم ع ويبعد ان

يكون نقله الرواية من زمان الصادق ع الى زمان الرضا ع غير مرئية ولا مثبوتة في الكتاب فالاعتراض على المحقق قده بان العبرة بحال الراوي حال

الرواية لا حال التحمل في غير محله وفي المنتهى علي بن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يظهر ما يعارض الرواية من الاخبار

ثم ان مورد النص فتوى بول الرجل وظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين ع على انه ينزح لبول الانسان

اربعون دلوا وظاهره الشمول للمرأة فضلا عن الصغيرة وهو المحكي عن البحرين بل وعن الغنية والاصباح والاشارة ويطهر بنزح عشرة للعذرة

الجامدة اذا خرجت قبل ميعها فالجامدة مقابل الذائبة التي تقدم نزح خمسين لها وهو اولى من التعبير باليابسة ليخرج الرطبة الغير المايعة عنها

وعدم نحوها في الذائبة المنزوح لها خمسون ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة وللقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير والرعاف اليسير وفي السرائر

حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له على مستند كاصل الحكم بالعشرة نعم نسبه في السرائر الى روايات اصحابنا والمروي مستفيضا

فيه دلاء وفي غير واحد منها وصف الدلاء باليسيرة ولم يظهر وجه لاتمامها على العشرة وقد ذكر الشيخ قده وغيره في تقريب الاستدلال لها وجوها

غير خالية عن النظر ولو تكرر وقوع القليل بحيث بلغ الكثير فالظاهر ثبوت مقدر الكثير لا مقدرات القليل لصدق وقوع الدم الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا ولو

تعلق حكم القليل باول ما يقع منه ثم بما بعده لم يبق حكم للكثير غالبا والفرق بين اتصال الوقوعين وانفصالهما غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدرات

القليل فيه وهو كون كل وقوع سببا لمقدر القليل ورجوع المجموع الى المقدر الكثير يحتاج الى دليل وسيأتي في تمام الكلام ان شاء الله تعالى ويطهر

بنزح سبع لموت الطير كالحمامة والنعامة وما بينهما بل على المشهور لرواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها

سبع دلاء ومعتبرة سماعة عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة تقع في

البئر قال سبع دلاء وعن [illegible] لو ان صبيا سقط في البئر فارة او خنزير او سنور نزح منها سبع بدلو هجر والدلو اربعون رطلا واذا انفسخ نزح منها

عشرين دلوا وفي صحيحي ابي اسامة ينزح لخمس للطير [illegible] رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول

الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح دلوان او ثلثة واذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة والطير من الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب
العلامة والموجز وشرحه وفي الذكرى ان الصادق عليه السلام فسر به الدجاجة في كلام جماعة الحمامة والدجاجة وما اشبههما وعن آخر او ما على قدر جسمهما وعن
ثالث الاقتصار عليهما وفي السرائر ولموت الطائر جميعه نعامة كانت وغيرها من كبار او صغار ما عدا العصفور وما في قدر جسمه عن الصهرشتي
ان كل طائر في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمشهور عدم الفرق وكذا حكم الفارة اذا انفسخت على المشهور لرواية ابي سعيد
المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا اخرجت فلا باس وان تفسخت فسبع دلاء واعتبر في الوسيلة من ضعف
ابي سعيد بورود الاخبار بالسبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ والعدم والرواية كالامارة الدالة على الفرق وان لم يكن حجة
في نفسها لكن في المنقول عن مسائل علي بن جعفر انه ينزح عشرون دلوا اذا انقطعت وبنحو الوضوء السابقة في الطير وفي صحيح ابي اسامة خمس مع التفسخ
ثم المذكور في كلام جماعة تبعا للمفيد عطف الانتفاخ على التفسخ وفي كشف الالتباس انه المشهور وبلغ الغنية الاجماع عليه واقتصر في
اللمعة على الانتفاخ وهو مؤذن باتحادهما كما في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس وجعله لفاضل الهندي
بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم ينقطع في الحس وان لم يبن بعضها عن بعض بينونة ظاهرة ولكن قد يشك في دخوله في المتن ومنه عرفا
وان ايده الاحتياط وكذا بول الصبي هو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فانه لم يتغذ بالطعام فسيجيئ حكمه وان بلغ فهو رجل مضى حكمه ومستند الحكم
رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها لكن في صحيح معوية بن عمار المتقدم
في الخمر ينزح الكل لبول الصبي كالخمر وعن الصدوق والسيد ينزح لثلثة لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم نعثر له على نص وفي السرائر ان
رواية السبع احوط وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن ابي حمزة سئل عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد [illegible] النص عند المشهور
للصبية فيبقى تحت غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه عن الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع وكذا الاغتسال
الجنب فيه ولو ترتيبا كما يقتضيه الاطلاق مع قوة انصرافه الى الارتماس لذا خصه به في السرائر نعم رواية ابي بصير في الجنب يدخل البئر فيغتسل
منها قال ينزح سبع دلاء ظاهرة في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم اذ لم يكن منها تصحيف فيهما بل ظ كثير من الاخبار تصريح المحكي عن جماعة تعميم
الحكم لمطلق مباشرة الجنب وان لم يغتسل لمثل صحيح ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن سنان ان سقط
في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء والانصاف ان اطلاقهما ينصرفان الى الاغتسال بل لو ادعى انصرافهما بحكم غلبة
الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظاهر من لفظ الوقوع في رواية الحلبي وان وقع فيها فانزح منها سبع دلاء وقوله في رواية ابي
يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب
فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند والدلالة بكون كل من الفردين سببا للحكم لا بحمل المطلق على المقيد وهل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق
الرواية وظهورها في كون المقتضي للجنابة من حيث هي فانفعال البئر بنجاسة الكفر يوجب نزح ما لنجاسته وهذا هو الاقوى بل ظ السرائر عدم وجود
القول بخلافه ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن الجنب نجاسة عينية وجب مقدرها كما لو مات فيها حيوان ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق
فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن الجنب للمني [illegible] فعدم التعرض للتقييد في الرواية يصير دليلا للاطلاق وان كان مسوقا لحكم الجنب
من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح لسلب الطهورية او لنجاسة البئر او تعبد شرعي ظ المعتبر والمحكي عن المختلف الاول والمحكي عن كتب الشهيد
الثاني الثاني وحكي عن بعض الثالث وينفيه ظ لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما ينفي الاول ان ظاهره عدم ترتب شيء عليه فلا يطهر
من الحدث لا الخبث بل ظاهره عدم الصلاح فيه [illegible] فلا يصلح للشرب وهذا من لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون
نجسا اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا مجرد ملاقاته له في غاية البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن
المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو محذور اولى بتعليل النهي عن الوقوع في البئر في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان تطهير
البدن عن النجاسة اولى من الطهارة عن الحدث فيجاب بتعين وجوب التيمم معللا بعدم الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن
كما لا امر به اذا استلزم بقاءها على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى وعليه ينبغي جواز استعمال
الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث بالمستعمل مطلقا او بشرط القلة فان الظ ان نجوانية البئر لا يوجب [illegible] عن هذا
الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة ولو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب
المقدر للجنابة وجوه متدرجة في القوة وفي رفع الجنابة بالاغتسال قولان مقتضى الاصل وظاهر رواية الافساد الاول وربما استدل لها
على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان ظاهرها كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان
مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا للماء كان ظ النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله لا تغتسل مرتمسا في نهار رمضان فيفسد صومك

ورواية من قبيل قوله لا تغتسل البئر ما شاء في ماء البئر ثم يفسد ماؤه وغيرها مشير بذلك بان يكون المنهي عنه هو ما اوجب الافساد ولولا النهي
مستلزمة للالتزام عند فقد الشهيد الاغتسال المنهي عنه لنا الاصابة بماء في تلك الحال مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان يلتزم بذلك
في تلك الحال ولكن الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا
بنجاسة البئر به لا مطلقا بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لوقوع الكلب فيها وخروجه حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر
اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وفيه ذلك ظاهر صدره غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي
اسامة الاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب الاربعين او الجميع في موته لطرح خبر السبع لكونه من الآحاد
ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته وخصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي واعترف غير واحد بعدم العثور على
دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يتوهم في الجلال من جهة كونه غير منصوص او بوجوب الجميع وداخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم
من التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان لا اجماع على الحلي وجب الاقتصار عليها وبنزح ثلث لموت الحية على المشهور كما عن كشف الرموز نفي الخلاف
في المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح دلاء لكن في رواية ابن سنان الدابة الصغيرة سبع يحتمل حملها على
الاستحباب لكن بتقييد الدلاء بها اولى وهو فتوى ابن بابويه على حكاية المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عنه دلو واحد وعن المفيد الحاق الوزغة
وعن الحلبي العقرب وعن الشيخ كلاهما والكل ضعيف بعد القول بطهارة ميتة غير ذي النفس نعم في صحيحة معوية بن عمار عن الفارة والوزغة يقع في
البئر ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة اذا لم تتفسخ لكن لا عطف الوزغة عليها الاستحباب وحكي وجوب السبع بها لبعض الاطلاقات
وعن ابن بابويه دلو واحد وبنزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه لرواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيه العصفور ينزح له دلو واحد ويظهر منها حكم شبهه
صرح في المعتبر والمنتهى بقبول رواية عمار هنا ولبول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام قيل لرواية علي بن ابي حمزة عن بول صبي الفطيم ينزح له دلو والحد
لعله حملها على المرتضع لا الفطيم وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي وجوب الثلث وفي رواية
كردويه سئلت ابا الحسن عن بئر يدخلها ماء المطر فيه بول العذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلوا
ضعف كردويه يجبر برواية ابن ابي عمير عنه مع ان الشهرة في المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروضة وغيرهما واعلم انه قد اختلف عبارات الاصحاب
في بيان الدلو التي ينزح بها لعدم التقدير فعن المبسوط انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار لانه لم يقيد في الخبر وهو كما عن المصنف تدبر هنا
ما جرت العادة باستعمالها في تلك البئر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها دون الصغار والكبار الخارجة عن المعتاد والغالب لانه
لم يقيد في الخبر وفي الغنية والكافي انه دلو البئر المألوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه في المنتهى والتحرير وفي المعتبر هي المعتادة صغيرة
كانت او كبيرة لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وفي كره الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم التقييد بالشرع وفي كتب الشهيد دلو العادة
المعتادة اذا عرفت هذه فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء يحتمل في بادي النظر العادة المستقرة في زمن صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد
المعتاد على تقدير الوجه يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى انه ما يمكن تسليمه بالنسبة الى ذلك في الاخبار المتعارف في تلك العادة في زمان
صدورها ... وهو غير معلوم ان من المعلوم عدم استقرار العادة في ذلك الزمان على دلو
مضبوط على جميع الآبار ... الروايات لاختلاف ذلك باختلاف الآبار وما ينزح له مع انه لو اريد المعتاد فلا دليل ارادة على خصوص
معتاد ... المحقق في كل زمان وما ينزح له ويرد مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار الدلو
لان المفروض عدم العلم بها في هذا الزمان المتأخر فضلا عن الاعتناء بها فلا وجه لاعتبار العدد في الدلو المنزوح به في هذا الزمان وكان يلزمهم
القطع بكفاية المقدار مع ان العلامة ذكر في مسئلة كفاية دلو تسع لعدة انه لا نص لاصحابنا في كفايته واما العلامة ومن تأخر عنه فهم بين متردد في
كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج بغير العدد المعتبر وقاطع بعدمها هذا مع ان التأمل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل
قولهم المعتبر صغيرة او كبيرة فان معنى التعميم لم يرد بهما وان النزح يجزي بكل منهما اذا اعتيد ولا ريب ان المعتادة في زمان الصدور احدهما فلا
معنى لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف الازمان لان اللازم
ايضا اعتبار المقدار لا العدد ولانه لا معنى للتسوية في عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظاهر ارادة ما هو المعتاد على تلك البئر كما صرح به المحقق والشهيد
الثانيان وهو الذي ينبغي ان يحمل عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها فيه عبارة السرائر حيث جعل العادة عن الشاذة التي يستقى بها فان المراد بقرينة
عطف الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها وان كانت متوسطة في الصغر والكبر ثم المستند في ذلك اطلاقات الرواية فان اطلاق قول الامام
للسائل عن حكم بئر ... ينزح سبع دلاء هو الدلو المعتاد على البئر كما لو امر المولى عبده بنزح دلاء من بئر معين واطلاق ... لو كان على ذلك
البئر دلو معين ... لكن ... ارادة خصوص ذلك ... على الغلبة وهل المراد

المشاهد على ان تلك الشدة الحسية على نوعها او شخصها اظ الفصل الفتوى الثاني في ان نوع البئر لاعادة فيها منضبطة الا ان يراد بها ما يوجب الحسية
والسعة وزيادة في التأثير او ما يلحق بها ذلك الامر لا بلحاظ زيادتها على ما يلحق التأثير في المنزوح المقرر لمعينين ما يستعمل عليها غالبا ثم انه يشكل
الامر فيما اذا لم يكن البئر او مع معتادة لعدم النزح منها او للنزح بما يكل ما ينبغي من الدلاء او بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام في ذلك
غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيها بالمتيقن في التطهير لعله اقوى مع انه احوط **فروع** ثلثة **الاول** حكم صغير الحيوان المتعلق
به الحكم حكم كبيره بعد عدم انصرافه الى الكبير نصا فاعتد به لان الصدق معروف عنه فاذا تحقق عدم الانصراف حكم بالاطلاق **الثاني** اختلاف
انواع النجاسة المتخالفة المتعددة كالانسان والكلب او المماثلة كالشاة والكلب موجب لتضاعف النزح لاستصحاب النجاسة ولا يعارضه اصالة
عدم تعدد المؤثر ولانه مقتضى دليل كل نوع سببيته وتوجه الاشتغال الذمة بنزح المقدر فتعدد السبب يقضي بتعدد الاشتغال وهو يقضي بتعدد
الامتثال وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب الشرعية لا يجب ان يكون مؤثرات حقيقية بل قد يكون معرفا يجوز تعددها
على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببا النزح جميعا لما اوجب فاذا كان نظر الدليل اتحاد السبب فيه او نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب
تعدية الشخصي بتعدد الاشخاص او نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف تشبهكا انه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة لحكم شخصي مثل
قوله ان نجذ زيدا فاقتله وان ارتد فاقتله وبين ورودها لحكم واحد بالنوع تاب بل التعدد بالشخص مثل ان قد يزيد من السفر فاضفه وان زارك
بنيتك فاضفه ... يضعف بان تعدد الواحد النوعي شخصا بسبب تعدد علل وجوده ليس تصرفا في اللفظ فانه كان مقتضى اطلاق الادلة
سببية جميع مصاديق السبب من غير فرق بين المسبوق بسبب آخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم الواحد بالنوع في الخارج بخلاف صرفها الدليل عن التاثير
المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد المسبب تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة
في واجب واحد للتاكيد او يجعلها متعددة تقتضيه كما في مثال اقتل زيدا المتعدد او الاوامر المتعددة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعف بان المسبب
للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم ضرورة حصوله قبل وجود السبب بنفس الكلام الدال على السببية بل المسبب المتأخر عن سببه هو
اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون الا مع تعدد المشتغل به كما لو حصل اشتغال ذمته بدرهم او بضيافته مرتين
فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان المحقق بعد الشرط هو تنجز الطلب فهو بمثابة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعد تسليم
ظهور التاكيد في المثال المذكور بالفرق بينهما وفهم اشتغال الذمة فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر في
ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب سببا لنفس الفعل ومؤثرا فيه في نظر الامر وهو لا يدعو الا الى الاتيان به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم
من تعدد السبب تعدد التاثير بتعدد الفعل لا بمجرد تعدد طلبه فافهم فانه لا يخ عن دقة وثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لا
متثال تكليفين وان علم تعددهما كما في الاغسال في ظاهر جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان لظم كفاية الفعل الواحد في تحقق
الامتثال ولا اقل من الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة ولا اطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفاية اي فرد يكون تماما الكلام في صدق
الاطاعة والامتثال للتكليفين بايجاد واحد فافهم هذا مع ما عرفت من ان السبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر فلا بد من تعدده بتعدده
بان القاعدة وان اقتضت عدم التداخل الا ان من المعلوم في خصوص المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقاتها ووقع فيه النجاسة
وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك اختلاف كيفية ازالتها الا ان الثابت من ذلك كفاية مزيل الحدة فرد لازالة الفرد الاخر المساوي له في
كيفيتها فيكفي مزيل واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة وكلب لان الفرض اتحاد نجاستهما الاتحاد مزيليهما وكفاية مزيل الاشد لازالة الاضعف
فيتداخل الاقل في الاكثر ويضعف بان ذلك مبني على تداخل النجاسات اضعفها في اشدها كما في غير هذا المقام لكن ذلك غير معلوم
في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك الفرق فيه بين المتفقات في غيره والجمع فيه بين المختلفات فالمتيقن من اجتماع النجسين تضاعف
النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة نجس واحد مقدر لمجموع مقدريهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدر كل نجس له ولو حال انضمام نجس
اخر وضعف دعوى ظهورها في وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما سيأتي
ثم ان المخالف في المسئلة العلامة في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بعمل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء ثم اعترض على نفسه بالنقض
اجتماع علل متعددة على معلول واحد ودفعه بانه لا استحالة في اجتماع المعرفات وهو دليل منع المقدمة الثالثة للدليل المتقدم واعتراضه وجوابه
منع المقدمة الاولى وقد عرفت ما عندنا ومما ذكرنا من الدليل يظهر انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين او متعاقبين في وجوب تضعيف النزح فانه
لا ينبغي الاشكال في تضعيفه بوقوع نجسين مع تماثل [illegible] في العرف فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل
المذكور ات عينه بعينه حتى فيما اذا كان المنكور فردين وافرادا علق المقدر على الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول دعوى القطع
بعدم الفرق في الحكم بين صب مقدار من البول دفعة او وقع كل جزء منه دفعة وانا نفهم من ادلة وقوع هذا الطبايع ان السبب وجودها في البئر ولو تكرر

الركن الأول

مسئلة موجزة القاعدة المتمسكة من سببية كل فرد من نوع المقتضيات بها هنا ان يتم اثر الوجود ولا تتوقف على الطبيعة بل يؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة
في ضمن فرد واحد ثانيا كان مؤثرا تاما مستقلا كالاول لا يبطل اثره الاثر المتقدم عليه اذ لا يبطل تاثير المتاخر في المتقدم كما ذكر بعض الاعاظم
في الجواب عن ذلك التسلسل لا عبرة بها ان الدليل الدال على ان العشرة ينزح لها خمسون لو كانت مجتمعة شاملة على القليل والكثير واشتمل الدعوى النزح
الوقوع الاول ايجابا الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصارت مصداقا واحدا للماهية وهكذا كلما ازداد فيدخل تحت قوله العلة
ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع الواحد من الحدث الاصغر والاكبر كالبول مرات والجنابة مرات انتهى ولم يعلم محصل يرجع الى
مقتضيات الدليل المذكور وان مغايرة الوقوعين للواقعين بعد الوقوع الثاني مصداقا واحدا لا يوجب الوقوع الاول عن السببية المستقلة بعد
وجوده على هذا الوجه والوقوع الثاني يؤثر في السبب المتقدم او انه لغو محض في كل ذلك تقييد لاطلاق الادلة ومصداق العشرة ينزح لها خمسون
على الكل انما يوجب سببا اخر من الكل لا انقلاب الاول الى الواحد الصادق على الكل وهذا واضح ثم ما ذكره انما يتم
في الفرد المستمر الواحد فانه لا يعد سببا الا بعد انقطاعه كما سيجيء واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف نوعه لا ينقلب
الفرد الاول لان الثاني بعد تحققه سواء في المقام الذي علم فيه التعدد ولو مع تساوي المتعدد في التاثير كالكلب لا ربما الذين لا يوجب
اسمها الا ما يوجبه الآخر ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع اختلاف نوع السبب ما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع السبب اذا اختلفا
في الصنف والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف المعدا المتكرر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا نعم فرق بينهما من
حيث انه لا يفرق في الاولين وقوع المتعدد دفعة ومتعاقبين بخلاف الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدر الفرد الواحد فوقوع المتعدد
دفعة يكون كالمتعاقبين واحتمال الخروج عن مورد النص ضعيف وان كان موضوع الحكم بالمقدر طبيعة كلية صادقة على القليل والكثير لا
يحصل التعدد فيها الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد واما لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد
عرفا كان في حكم الفرد الواحد وتوهم جريان الدليل المذكور حيث انه يتحقق باول الوقوع تاثير السبب فيجب المقدر ثم ما يقع في الان الثاني مؤثر
ايضا يوجب المقدر مدفوع بان الواقع اولا لا يحكم بكونه سببا مستقلا الا بعد انقطاعه نظير حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة
على القليل والكثير المتدرجة في الحصول كالامر بالقراءة والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال انما ينقطع عليه الفعل لا اول ما يوجد من ذلك الفعل
ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكرنا في المصدقة ولو سلم التكافؤ بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية
الطبيعة في سببية كل فرد ومعارضته لظهور اللفظي بتعدد النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع على التعاقب لم يؤثر قطعا الا
مع تعدد العنوان كما سيجيء في الدم وجب المصير الى ما اختاره المصنف بقوله احوطه التضعيف فان الاحتياط في مثل المقام لازم بلا اشكال بقي في
المقام انه لو حصل من تعاقب الفردين من العنوان عنوان آخر كما اذا وقع دمان قليلان متعاقبان يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من
حيث ان الدم الاول لقد اوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى اطلاق حكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة ايضا لكن يصدق بعد وقوعه انه وقع
في البئر دم كثير فيجب خمسون ودعوى انصراف اطلاق ادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية مع دعوى انصراف اطلاق ادلة دم القليل الى
صورة عدم تعقبه بدم آخر يوجب زيادة تاثير الماء واحد لا مجرد تعينه كوقوع الدم الكثير دفعة متكافئتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع
الى الاكثر الامرين بل الاقوى ذلك لتوضيحه ان الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب لاحد الخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببا للعشرة يوجبان
عشرين ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان مغايرة المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية فلا تعدد في الخارج
للمؤثر او الوقوعان ما خذ الاعتبارين بالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسبابا متعددة للعشرة واما سببا واحدا للخمسين فلا وجه لقيام تاثير
مصداق السبب الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تاثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما بالحكم بالسبعين والحاصل
انه بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزايد مع
وجود سببه وهو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغائه ولو فرضنا ان التعدد يقتضي زيادة الخمسين
كما اذا وقع القليل سبع مرات فصار ما ان كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات بل ثمانية
دما قليلا فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة وليس في ذلك الغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير وذكر الشهيد والمحقق الثاني مسئلة تحقق الكثير
بالدم الثاني فحكموا بمنزوح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان مقدر دم الكثير اقل من مقدر الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه لو
تعدد وقوع شخص واحد مكررا كما اذا وقع الكلب مرات وخرج حيا فان اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص اعلم ان بعض الحيوان
يشتبه بنوع كما اذا انفصل منه بعض اجزاء الغير المعلومة للصدق اشكال في حكمه اذا لم يصدق عليه الميتة فهو داخل فيما لا نص فيه الا اذا
علم ... حكم على حكم الكل فيجري عليه حكم الكل وحيث يترتب عليه حكم ما حتى يتعدد ما ... مع وقوع فردين منه او تكرر فرد واحد

منزوح فالجزء الواقع مكررا لا يتداخل مقدّره فضلا عمّا لو وقع جزء آخر بعد الاول بل لو سلّمنا التداخل في تكرار الكلّ لم يبعد منع التداخل في
الجزئين لانّهما بمنزلة فردين يدعي انّ كلّ واحد منهما بمنزلة كلّه فكانّه قد تكرّر الا انّ ظاهر المصنف قد منع التضاعف حتى في الجزء الذي يكون بعضا من
جملة بشرط ان يكون لها مقدّر غير الجميع حتى يصير التكرار فيه كان وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على انّ النجاسة الشخصية لا يتعدد
تأثيرها والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني فكانّه وقع جملة ثانيا والمقدّر فيها قابلنا ان النظر هنا كلّه مع الوقوع على التعاقب امّا مع
وقوع اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضها عن جملتها ثم على ما اختاره المصنف قدّه من عدم التعدد او مع لو وقع دفعة لو وقع جزء ان لم يعلم كونهما من
جملة واحدة فوجهان من التماثل وقوع الجزء من حيوان آخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا ان ايجاب التعدد لا انتقاض اليقين بالنجاسة بيقين الطهارة
لا ينافي ترتيب آثار عدم وقوع الجزء من حيوان آخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في الثوب مما يحتاج الى التعدد ولا فانّه يجمع بين حكم بقاء النجاسة ولمّا
عدم وصول ما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فانّ نجاسة كلّ واحد مما لا يحتاج الى التعدد وما يحتاج تتحد مع الاخرى
كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل امّا ما نحن فيه فقد التزمنا فيه بتعدد النجاستين على وجه لا يدخل احدهما في الاخرى فالنجاسة
المستصحبة ان اريد بها الحاصلة بالسبب الاول فقد ارتفعت به قطعا وان اريد بها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة الحدوث الا ان يدّعى انّ النجاسة
مع هذا يتحد في العرف امرا واحدا مستمرا وان فرض تعددها في الواقع بمقتضى تعدد اسبابها ولعلّه لاجل ذلك رجّح في الذكرى القول بالتعدد في هذا
الفرع لكن علّله بالاستظهار ولعلّه اراد الاحتياط اللازم وهذا كلّه مع العلم بانّ الجزئين من نوع واحد مثلا لو احتمل تغاير النوعين فالأمر
اوضح وبعض من التزم بانّه لا يجب في الصورة الاولى الا نزح مقدّر واحد استصحابا للطهارة البئر السابقة فرّق في هذه الصورة الثانية بين
ما لو علم جزء منهما انّه من جملة خاصّة وشكّ في الاخرى انّه من تلك الجملة ام لا فلم يبعد الاكتفاء بنزح مقدّر الجملة المعلومة استصحابا
لطهارة البئر من الاخرى وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدّر الجميع لاستصحاب النجاسة ولانّه كما اذا وقع حيوان لم يعلم انّه كلب او
غيره فتأمّل **الثالث** انّ الواقع فيما بايدينا من الادلة الشرعية للنجاسة منزوح وجب الاخذ بمقتضى استصحاب الاحكام الثابتة بعد الوقوع
بالادلة المخصصة لعمومات جواز استعمال الماء تكليفا ووضعا ونزح جميع مائها كما عليه المشهور ولا مجال هنا لاجراء اصالة البراءة لانّ
الشك في ترتيب آثار الطهارة على الماء اعني جواز الاستعمال وصحته لا في التكليف ولو فرض وجوب النزح مقدمة لواجب فمن المعلوم انّ المقدّمة لذلك
الواجب هو تطهير ماء البئر فالتكليف به تكليف بمفهوم معلوم لا يكفي في الخروج عنه الا القطع بتحققه في الخارج ودليل النزح من حيث هو مقدّمة
لذلك الواجب يجري فيه عند دوران الامر بين الاقل والاكثر اصالة البراءة على المختار من جريانها مع الشك في اجزاء الواجب وشرطه ونظير ما نحن
فيه ما اذا امرنا بتطهير الثوب فشككنا في حصول الطهارة بغسل الثوب مرّة او مرّتين اذ لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية المرّة فانّ الامر بالغسل
امر حقيقة بالتطهير المشكوك في تحققه بالغسل مرّة هذا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبّدا فان جعله هذا القائل
واجبا مستقلا غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى وجوب الاخذ بالاقل المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعله شرطا لا
اصل الاستعمال كان الحكم فيه كالسابق من الاخذ بالاستصحاب لعدم كون الشك في الحكم التكليفي بل في ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه
ثم انّ هنا قولين آخرين لم يعلم المستند لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلثين واضعف منهما ما احتمله في المعتبر وربما حكي قولا من عدم وجوب
شيء اقتصارا على موضع النص لكن ذكر انّ هذا الاحتمال يتأتى على القول بالنجاسة وكيف كان فان تعذّر نزحها لم يطهر الا بالتراوح بلا خلاف على
الظ ولعلّه لفهم التعدي من حديث التراوح احتمال تعطيل البئر لو قام لا اخلّ بالحكم بتطهيره بنزح الجميع مع التمكن اذ لا وجه له وربما توهم وجوب
نزح ما يزيل اقل مراتب المحقق بتلك النجاسة وفيه نظر واذا تغيّر بما يقع في البئر احد اوصاف مائها كان طهره عند القائلين بعدم الانفعال حكم الجاري المتغير
بالنجاسة في كفاية زوال التغيّر بما يتجدد من مائها بالنزح بل ربما قيل بكفاية زوال التغيّر بالنزح وان لم يتجدد الظ وقوله ع في صحيحة ابن بزيع فينزح حتى
يذهب اللون ويطيب الطعم ويضعّفه انّ الاطلاق محمول على الغالب فلا يشمل ما لو زال التغيّر بالنزح من دون تجدّد نبع واضعف منه القول بعدم اعتبار
النزح وكفاية زوال التغيّر لاتصالها بالمادة المعتصم بناء على انّ علة النزح في الصحيحة زوال التغيّر فهو المقصود دونه وذكره لكونه مقدّمة له في الغالب
وفيه انّه موقوف على كون حتى للتعليل والظ كونها للغاية ولو سلّم فاطلاق زوال التغيّر ينصرف الى الغالب وهو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانّه
هو الذي يترتب على النزح وامّا زوال التغيّر بنحو آخر فالظ عدم دخل النزح فيه فلا يصح اسناده اليه على وجه العلية وامّا القائلون
بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال تبلغ سبعة او ثمانية بعد اتفاقهم على وجوب ازالة التغيّر احدها ما قيل من انّه ينزح حتى يزول التغيّر عملا بظاهر
ما دلّ على كفاية زوال التغيّر في طهارته مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغيّر طعمه او ريحه
فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على تأويلها عند القائلين بالنجاسة بانّ المراد من الافساد المنفي صيرورته مما يجتنب عنه بحيث يتوقف طهرها
على استيعابها كما في ماء آخر فانّ اخراج الدلو الواحد لنجاسة البئر بالعصفور والثلاثة لغيرها قد لا يوجب تجدّد نبع الماء فضلا عن امتزاجه بجميعه فضلا

عن است بها لا كثير حفرها البحرات المتغيرة انه لا بد من نزح الجميع وفي موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن الفارة يقع في البئر والطير قال ان ادرك

قبل ان ينتن نزح منها سبع دلاء وان كانت سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى

يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله ع في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء

فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله ع بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والميتة الدم ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح

نزحت حتى يطيب فبنا على تقديم هذه الاخبار على ما سيأتي من اخبار وجوب نزح الجميع للتغير بناء على حمل تلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا

جمع بينهما اقرب من ذلك على ظاهر ما دل على وجوب المقدر للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيرها بها بناء على منع شموله لها

لفظا ولا فحوى هذا ولكن الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة ما الصحيح فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة وجوب صرفها

الى صحيح الامام القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر واقرب وجوه الصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد افساد الماء بحيث لا يصلح الا بالممازجة

التامة مع ما جدد من المادة وهذا ثابت مع التغير ويتفق مع غيره ولا ريب ان الرواية على هذا صريحة في حاجة الماء المتغير الى النزح ازيد

مما يحتاج اليه الماء مع عدم التغير فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزمه كون الماء مع عدم التغير افسد منه مع التغير وهذا خلاف

ما استظهر من الرواية بل كان تاويل بعيد من الصحيحة ليوافق مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عن صراحة كون الفساد

مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ردهم لها تارة بكونها مكاتبة

واخرى بالتاويل ثالثة بعدم المعارضة مع ادلة وجوب النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور

اخبار وجوب نزح الجميع واما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في مقام عدم كفاية المقدر المذكور في موارد ها للتطهير مع التغير من المعلوم عدم

زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع وعشرين فلا يدل على ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدر والثاني ما قيل

بل استظهر انه المشهور من انه ينزح جميع ما فيها اما الاول فلان النجاسة الحاصلة بالتغير غير منصوص المقدر بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات

بصورة عدم التغير واما للاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله ع في رواية معوية لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن

فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انفسخت الفارة وتغير ريح الماء كله وخبر منهال عن كانت جيفة

قد احيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها ورواية عمار الواردة في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او

فارة او خنزير قال ينزف كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب مع كون النجاسة مع التغير مما لا نص فيه لما سيجيء

من شمول اخبار المقدرات له وكذا اخبار وجوب ازالة التغير انه يدل كل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة

فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع اقرب من ذلك وربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر

نزح الجميع لغزارته ففيه احتمالات بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قده وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ واتباعه

من انه يتراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اخيرا في اخبار هذا القول لكن الظاهر انهم يشترطون زوال

التغير حتى بعد التراوح اذ لم يعهد من احد القول بطهارة الماء المتغير فلا بد عليه من حمل اطلاق الرواية ايضا ثانيها الاكتفاء حينئذ بزوال

التغير حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير صرفا وانصرافا على ما هو الغالب

من تعذر نزح الجميع فيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في

مورد يزول التغير قبل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث هذه الاقوال وعليه

المحقق في النافع والمعتبر وتلميذه واستحسنه كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفي التنبيه نظر ثم ان الجمع بين محصل هذا الجمع هو اكثر الامرين وبين

رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب في مورد تعذر نزح الجميع بحملها باعتبار اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير والتراوح هذا

رابع الاحتمالات الا انه يرجع الى الاحتمال الاول لا حاجة الى هذا لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه

لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو المحكي عن الشيخ

والشهيد في المختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل وجهه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدر شاملة له من حيث اعتبار المقدر اما

من باب الاطلاق او باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى نعم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على

وجوب ازالة التغير والاطلاق لما في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور وبعبارة اخرى لكل

منهما ظهور لا يطرح باعتبار عمومه في التطهير شرطا وعلته كما انه دل على طرح ظهور كل منهما في الكفاية بظهور الاخر في الاعتبار لانه

في حد ذاته ان لم يعم بعلته كان مستصحبا للنجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير ولا ثم استيفاء المقدر لا ان استيفائه

او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفى المقدّر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقاء التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى انه لا اجزاء لاعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقات معلوم عدم مدخلية النزح في ذهاب هذه النجاسة ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب النزح الى زوال التغير او الى تمام استيفاء المقدّر ثم على هذين القولين لو لم يكن للنزح مقدّر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرّح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكي عن صاحب المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدّر وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السادس لا يخ عن قوة و الاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر بل مطلق الماء المجتمع المحتاج اليه في الاستعمال دائما او غيره والبالوعة وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح وبئر يحفر ضيق الرأس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصصها في الروضة بمجمع ماء النزح بعد ان فسّرها في الروض بمطلق النجس خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدّها جماعة في باب المسافة بخمسة وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهه او كانت البئر فوق البالوعة بحسب قراريهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر على فسبع هذا هو المشهور على الظاهر وفي مرسلة قدامة بن ابي زيد قد سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري من يمين القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية او المتبادر من مثله نقيض الشرطية الاولى لا ضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس ويكون الخمس في اربع صور من الست وظاهر الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوصية فوقية البالوعة ففي الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدله وفيه ما لا يخفى كما عن التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس وفي السرائر يستحب ان يكون بين البئر التي يستقى منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحتها وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا كانت فوقها والارض ايضا سهلة وان كانت الارض صلبة فخمس ومستند هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما بالاخرى الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر السرائر ويراد بها نقيض الفقرة الاولى وهو عدم فوقية البئر بناء على ظاهر التلخيص ونسخة الارشاد وهنا جمع رابع وهو تقييد فقرتي الرواية الثانية بالاولى فيكون المدار على الصلابة و الرخاوة وهو المحكي عن ظاهر الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد ما نسب جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد من غير بيان وجه ذلك قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان وهي السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارجي وكذا اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا يكفي الشهرة في الترجيح فيحكم كل منهما على الاخر بمعونتها وبالنسبة اليهم لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي فيه مع ان تعارض السببين انما يكون بعد الفراغ عن دليلهما وعدم تصرف فيهما كما في تعارض البينتين ونحوه في المقام من قبيل تعارض الدليلين وتعيين وجه التصرف ليثبت بذلك الحصر بتعدد السبب كالمشهور او السبع كالارشاد او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق فان جمع المشهور لعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع مظنة لتوهم نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هناك مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فوجوب السبع مع السهولة وتساوي القرارين ليس مستندا اليهما بل الى عدم المانع عن النفوذ فيما دون السبع ووجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جوانبه لو خلي وطبعه مع امكان ان يقال ان هذا الجمع مطابق للاصل لاصالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق البئر بناء على اجراء اصالة العدم هنا دون اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعدم ارتفاع ما لاحظه الشارع من مظنة السراية مع القرب فكان اولى من قول الارشاد والصدوق نعم الاوفق بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن تقييد احد فقرتي السبع بالاخرى لا وجه له بعد تنافي الا وجه لاطراح اطلاق السبعة في الرواية الاولى فيما ذكرنا عرفت قوة قول المشهور مع قطع النظر عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي ان في مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي يستقر فيها النجاسة من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثني عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبع اذرع وان كان تحتها والنظيفة اعلاها

الركن الاول

فلا باس وان كانت محاذيتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابي عبد الله ع انتهى **اقول**
في رواية سليمان الديلمي عن ابي عبد الله ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف فقال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق
الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كان تجاهها
بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر [illegible] من اطلاق الارض الرخوة لان الغالب في تحديد البعد في المطلبة
بجميع الروايات [illegible] المتقدمة في اعتبار السبع مع فوقية البالوعة مبنيا على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة لحملها
على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة في هذه الرواية فيطرح ظاهر كل بعض الاخر لكن ميل اطراح الرواية ابن رباط يزيد اسا
او حملها على الافضل لا الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة في الاستحباب
فيه بين الفوقية والتحتية باعتبار الجري فان جهة الشمال فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية وانما يظهر ثمرة ذلك مع التساوي في
القرار بينهم في الفوقية والتحتية باعتبار القرار والصلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى **قوله** ويشير الى علو جهة
الشمال لما تقدم من قوله في رواية ابن رباط المتقدمة ولا يجري من القبلة الى دبر القبلة فانه يريد قبلة العراق هي جهة الشمال واما تحصيل الصور
الاربع والعشرين فواضح لان الست السابقة تنضرب في اربع هي كون البئر في طرف الشمال والبالوعة في طرف الجنوب وعكسها وكون البئر في طرف
المشرق والبالوعة في طرف المغرب وعكسها واما تقييد علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته به فيشكل استفادته من الاخبار وان
ساعد الاعتبار وحاصل ذلك كفاية الخمس في جميع صور صلابة الارض وهي اثنا عشر وجميع صور علو البئر حسا من صور الرخاوة وهي اربع من
اثني عشرة وصورة واحدة من صور تساوي القرارين وهي صورة علو البئر جهة ووجوب السبع فيما عدا ذلك وهي جميع الصور الاربع من صورة قرار
علو البالوعة ثلاث من صور تساوي القرارين وعندنا يشكل بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة
المتساويين والافضل الاول يبقى السبع ثمان لخروج احد من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس على الثاني ينبغي السبع
في ست لخروج صورة ولم يدخل من الصور الاربع لفوقية قرار البالوعة وعدوا ان علو الجهة في البئر تعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية
الخمس مع ان علو الجهة في البالوعة فانه لا يعارض بعلو البئر كالتسليم محكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار ان علو الجهة في البئر في مقام علوها
حسا اذا لم يعارض بعلو حسي فيها من العلو الحسي في طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكم حكم عند تساوي القرارين فكيف يعارض علو الجهة
فتامل وعلى كل حال فلا اشكال في انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ما البالوعة اليها وتغيرها او وصل النجاسة
على المختار من انفعال البئر مطلقا على القول بالانفعال لقوله ع حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ
منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على المختار لكونه سببا في النجاسة وعلى القول الاخر لانه
الكاشف عن نفوذ ما البئر من الكنيف او احكم بنجاسة [illegible] يجزم كما في القواعد والبيان وغيرهما استعمالها في الطهارة بالمعنى الشامل
لازالة الخبث والنفايس المطلقة في الاغسال والوضوءات المستحبة وغيرها من موارد صحة استعمال الماء اما عدم الاجزاء فلعدم ترتب الاثر
المقصود من هذا الامر عليه اما الحرمة فلان المفروض انه بقصد ترتب الاثر عليه والا لم يكن مستعملا للماء في الطهارة ولذا قال كاشف
اللثام ان استعماله في صورة الطهارة [illegible] مع اعتقاد عدم حصولها لا اثم فيه وليس استعمالا له فيهما انتهى وعن النهاية ان المراد بالحرمة
عدم ترتب الاثر ولعله لانه المستفاد من النهي الوارد في مقام بيان الموانع كاستفادة الحكم الوضعي من الامر الوارد في بيان مقام الشرط وهذه
غير محرمة [illegible] حمل الحكم مطلقا غير مختص بصورة العلم والاختيار فان الحرمة الذاتية لا يجري فيها كمن يتطهر
[illegible] في المقام تحقق الحرمة الذاتية ايضا من ظواهر النهي عن التوضي بالماء النجس ونحوه وحكمه
[illegible] الطهارة عن [illegible] كلامهم فان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغيره
المحرم تشريعا كما في [illegible] مطلق [illegible] وغير ذلك لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط ويضعف الاستظهار
من ظاهر النواهي بان [illegible] الاخر الا الحاصل من [illegible] امر الطهارة فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ
[illegible] بالماء النجس الصلوة [illegible] وهذا الوجه
[illegible] وقوله توضأ بالماء النجس ولا تصل في ثوب النجس
[illegible] من الفرد المنهي عنه [illegible]
[illegible]
[illegible] الى العسلة ومحققه [illegible]

يصح ان يكون منهيا عنها واما حكمهم بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد النص فيما يفهم منه
التعدي اليه كما زيد من الانائين واشتباه النجس لعين بالطاهر وغير ذلك مما سنذكره في فروع المسئلة وكذا يحرم استعمالهما اما النجس في الاكل فيختلط مع
المأكول بالعجن والطبخ وغيرهما وفي الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات وظاهر العبارة كجميع من تأخر عنه اختصاص
الحرام بهذا الاستعمال دون غيرها كسقي الدابة والشجر وبل الطين والجص وعجن الصبغ به كالحناء وغيره من الاصباغ وظاهر الشيخ قده في
المبسوط عدم جواز استعماله بحال وهو الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيد والحلبي في باب الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث حرموا
الانتفاع بالمتنجس مطلقا وقد ذكرنا في المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع في غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظلال على خلاف في الاخير و
تخيل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل في المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد بينا
في ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق وجماعة قال في المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله في رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا ولا في
الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فنترك العمل
فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل ويبقى الباقي على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر او بالعرض بالطاهر الواحد او المتعدد المحصور وجب
مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعي الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما
لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب قبيح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال
الشيخ في الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة في احدهما ولا يؤمن من الاقدام على استعماله وقرر هذا الدليل العلامة في كتبه بان الاجتناب
الواجب لا يتم الا بالاجتناب بهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط
في مثل المقام في نفسه الا انه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة على الاحتياط كما سيجيء فدفعه قده كما سيجيء بالمعارضة
الموجبة في مثل المقام لتساقطهما وقد يمنع وجوب الاحتياط في المسئلة اما لمنع شمول الخطاب بالاجتناب لغير المعلوم نجاسته تفصيلا واما لمنع وجوب
الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هي حرمة القطع بالمخالفة واما لحكم الشارع في الظاهر بالطهارة والحل في كل مشكوك النجاسة
والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتي الحل و
الطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير في ترك الصلوة الى بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الاخر في المقام كفعل الصلوة الى بعض
الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف الواقعي والكل مدفوع بما بين في الاصول مستقصى فحاصل دفع الاول ظهور الخطابات في وجوب الاجتناب
عن النجس الواقعي لا لزوم ارتفاع النجاسة في الشبهة المحصورة وحاصل دفع الثاني استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم
قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقتضي بالاجتناب عن النجس الواقعي وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة طهارة ما لم يعلم
نجاسته وحلية ما لم يعلم حرمته لان جريانه في كلا المشتبهين يوجب المخالفة القطعية وفي احدهما المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح
وفي احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل تحت العام مع ان احدهما المعين واقعا خارج لكونه معلوم
الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل دالة على المطلوب
فتأمل ويشهد لكله بملاحظة القاعدة الجارية في كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية في المسئلة بل يكفي
فيها النص الامر باهراقهما فان لم يجد غيرهما تيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو
ولم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان في المسئلة امورا يجب التنبيه لها
الاول انه لا فرق في المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما في مورد الرواية او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول ما
ما ذكر من القاعدة ومعقد الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما في
الاولى دون الاخيرتين وفي الاولى والاخيرة دون الثانية الثاني لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع من الاخر
لان حكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لارتفاعه بعد الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك
باستصحاب وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم بوجوب الاجتناب عقلي من باب المقدمة العلمية فهو باق يقينا نعم لو كان الاشتباه في
الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على تقدير العلم التفصيلي بكونه هو النجس كما لو انصب في البالوعة
او فيما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا بنجاسته ولا يستعمل او كان المنصب كالماء الكثير المستهلك له او جففته الشمس بعد الانصباب حتى طار
على الظاهر لم يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف المنجز بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب
فاصالة الطهارة في الاخر سليمة حينئذ لعدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير العلم التفصيلي بحرمته او نجاسته

الأمر الأول

عدم تنجز التكليف به جزما على تلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به في العرف لاشتراطه بالابتلاء به كما لو قطع بوقوع النجاسة إما في الماء للوضوء عنده او في الثوب المختص بالغائب من عنده الذي لا ابتلاء له به ابتلاء بحيث لو فرض نجسه التكليف منجزا بالاجتناب عنه بما يكان لمتواعد به بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بالابتلاء به واتفاق وقوعها في يده فان التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير منجز لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب ومثله لو علم الشخص في ارض يعلم بوقوع النجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة قريبة له الى استعمالها فيما يشترط طهارته ونحو ذلك لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على الماء او ظهر الاناء الذي لا يبتلي به في الاستعمال المشروط بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر ع الواردة في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا حيث حملها المشهور في مقابل الشيخ قده على ما اذا علم اصابة الدم للاناء ولم يعلم اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تكليف منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد قده في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقدمات دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان جسما خارجا لا يكلفه عرفا منجزا بالاجتناب عنه كالكول وشرب لخلوه وما يلبسه ويسجد عليه في الصلوة منعنا حكم الاصحاب بالطهارة في احدهما وان كان مما لا يبتلي المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلي المكلف بالسجود عليها او التيمم بها فالوجه في الحكم بطهارة الماء عدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به عنه في الحدائق اولا بما حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ففيه اما اولا فلان ما فرضه في المدارك غير ظاهر في غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة الماء ايضا وثانيا ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط اذ ما من مشتبهين الا ويمكن جعلهما فردين لماهية واحدة لا دليل على تخصيص القاعدة به ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص لهما بما ذكر كما لا يخفى الثاني ان الثابت من حكم الشارع في كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب لان الاجتناب عن كل واحد مقدمة علمية للواجب اما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها اليهما بل هي قائمة بما هو نجس واقعا وحينئذ فمن لاقى احدهما لم يعلم ملاقاته لنجس انما علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية بعد حكم الشارع بانه طاهر غير نجس فانما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعلمنا بان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم الاجمالي في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الموجب لسقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقي بالفتح هي معارضتها باصالة طهارة المشتبه الاخر وهو موجود بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواقع مدفوع بان الشك في طهارة الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقي وصاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي كالدليل بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسببي وكان معارضا لما هو معارض له فاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كالدليلين بالنسبة الى اصالة طهارة الثالث فاذا تساقطا رجع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في اثارهما سواء كان الاصل جاريا في اثر احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في اثار كليهما كما اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف الى اصالة بقاء طهارة المايع ونجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك جرى فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض متبع في جميع المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج موردها عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لولا ملاقي بعد وجوب الاجتناب للمشتبه الاخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة فالظاهر كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المشتبه كالنجس وحكي عن بعض اعلام عصره عدم وجوب غسل ما اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول طهارته بالشك واجاب بانه لا فرق في المنع بين تيقن النجاسة وشكها فيهما وقد فرق بينهما في غير المنتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما اصابه واما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما اصابه بل يجري فيه اصالة الطهارة وعدم الفرق بين اليقين والشك فيما نحن فيه انما هو في وجوب الاجتناب لا في نجاسة الملاقي فالفرق الحقيقي بين اليقين

(١) [illegible]

في تنبيهات المسئلة

والثالث موضوعي والتسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام واستظهر صاحب الحدائق ما في المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة
اعطاء الشارع المشتبه بالنجس حكم النجس والحرام حكمه ثم قال الا ترى ان ملاقاة النجاسة لبعض اجزاء الثوب مع الاشتباه في اجزائه موجب لغسله كلا وفيه
انا لم نجد في موارد الشبهة المحصورة مورداً زاد الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والعجب من استشهاده بما ذكره في مسئلة
الثوب مع ان الشارع لم يزد فيه على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب بغسل مجموعه
واما نجاسة ملاقي موضع منه فليست لاعين المدعى نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلا وجوب الاجتناب
عن ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب حيث ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما
بطاهر وجب الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين نعم لو علقنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعدينا
عن مورد النص الوارد في الانائين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان حكم المشتبه حكم النجس
فحينئذ يجب الاجتناب عنهما لكن قد تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص والوفاق الخامس انه لا
اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص او لا
الذي ينبغي ان يقال انه لو لم يمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس
اما بتطهير البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء الآخر والصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع
على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة
والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى
المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل
النجاسة فاحتمال النجاسة للبدن مدفوع بالاصل واحتمال نجاسة الرطوبة لا يقدح احتمالها فمراعاة حصول الطهارة الحدثية سليمة عن
المعارض وان امكن ذلك فعلى القول بتحريم الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا اما لما ذكره غير واحد من تغليب
جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام
كانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والسر انه فهم من
ادلة التيمم عند تعذر استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلله بعض الاخبار بتقديم مراعاة سائر الواجبات والمحرمات
على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلا فتامل ثم لو تطهر بهما مع فرض تطهير بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالها فالظاهر
صحة الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه ماء ثالث غير احد المشتبهين الا ان يقال ان القائل بالحرمة الذاتية يعترف بشرطية
الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم اما على القول بالحرمة التشريعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق بالمضاف
ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح فيمكن ترك
النص لاجل تطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا الا
انه قد لا يتمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر استعمالاته المتوقفة على طهارة يده وجسده وبالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم
في هذا المورد بالنسبة الى صورة لزوم وقوعه في المحذور من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب بنجاسة ما يتضرر من نجاسته من المأكول
والمشروب ونحوهما السادس هل يجب الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بها وبيان لاشتراطها في التيمم وجوه
بل اقوال من ظاهر الامر ومن عدم وجوب اراقة النجس العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه لا يجد ماء غيرهما
ويريد الصلوة لا عن مطلق حكمهما حتى يجاب بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم خير الوجوه وسطها السابع لو انصب احدهما
فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة لخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان اقواهما الاول لان الظاهر
من النص كون كل منهما في حكم العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم تخفيف الرطوبة لئلا يكون
حاملا في الصلوة للمتنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او بهما او لا يجوز وجوه
من اطلاق الغسل بالماء وخروج ما علم نجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم يكن مورد
للاطلاق ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا غسله بهما متعاقبا فانه يعلم حينئذ بغسله بماء طاهر فيقطع بزوال النجاسة
السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له ووقوعه
على محل طاهر فيؤثر فيه الا ان يقال ان تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باستصحاب النجاسة المعلومة نوعها عند ملاقاة الماء

الركن الاول

وان لم يعلم نجاسة الحشفة مع كان غاية الامر سقوطها فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد العلامة
الطباطبائي رحمه الله حيث قال في منظومته وان تواردا على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا الخبث ومن الممكن ترجيح بعد تساقط الاصلين عموم
ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرددة فان مقتضاها بل ولادلة قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب
الغسل عقيب كل بول الا ان الامر بالغسل وان لم يعلم بقائه الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب الغسل ويرده اولا انا نمنع
ان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وثانيا ان ذلك انما يفرض في كل فرد من النجاسة الملاقية سببا لوجوب
غسل الثوب منها فان تحقق بعده من العلم بانه حال الغسل لها فانه نجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة
له من استعمال الاخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمها عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث بان الاصل فيه لا
فيها وللمقام يحتاج الى تامل تام ولو نفد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب المتنجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته
شرعا بالاستصحاب فلا يفيد خصوصا فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع المتنجس المتيقن بناء على
ان مقتضى النجاسة تنجس الماء المغسول به لان ما حول المحل المتنجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان عدم العلم بالنجاسة اولى في
نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل المتنجس اليقيني وعموم تنجس ملاقي
النجس ملاقي المتنجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل المتنجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل

الطرف الثاني

في الماء المضاف وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا
من باب المبالغة في المبالغة كماء الدهن والعسل المايعين مبالغة في ميعانهما وهو على اقسام منه ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه
ومنه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والليمو ومنه ما امتزج به مزجا يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق موكول
الى العرف فلا عبرة بكمية احدهما وفي المبسوط تحديده بغلبة كثرة المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط في مقابل
تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهر من تاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا وقد يكون خفيا على العرف فالشك في اندراج هذا
الفرد تحت المطلق والمضاف فيجب حينئذ الرجوع الى الاصول وهي مقتضاها انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيرا لان الاصل في ملاقي النجس
النجاسة ولذا استدل في الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقاة بقوله تعالى والرجز فاهجر لان المركوز في اذهان المتشرعة اقتضاء النجاسة
في ذاتها للسراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث ان
الله حرم الميتة عن كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة يعني نجاستها الا من جهة ما هو المركوز
في الاذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انها عاصمة عن الانفعال فعلم ان
الانفعال مقتضى نفس الملاقاة فاذا شك في اطلاق مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال والمفروض وجود المقتضي له نظير
الماء المشكوك في كريته مع جهالة الحالة السابقة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف التمسك في المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة
بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر في خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكي عنه تقييد الوسط
منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في
الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم يقم على هذا القول دليل معتبر ولو
امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعدم صدق الاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء عنه يكفي في عدم ترتب اثاره وقد
يتخيل احتمال ترتب اثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب اثار المضاف على اجزاء المضاف كل بناء على عدم استهلاك احدهما
بالاخر فيصح ارتماس الجنب لاغتماره بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفي وهو ما كان لاجزائه
اتصال لا كالاجزاء المتلاشية في المضاف ولو امتزج الماء بمايع غيره صفاته كالدبس ونحوه مدخلية في سلب الاطلاق فمقتضى الاصل
بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان ما نحن فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا في الزمان السابق
وما كان عندنا في السابق تحت ذلك العنوان كان جزئيا حقيقيا آخر متشخصا بتشخص آخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء في نظائر
هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقائه في الان اللاحق ليحمل عليه المستصحب هو العرف
ولذا اتفقوا على اجرائه فيما لو شك في بقائه على القلة او الكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه او نقصانه عنه ونحو ذلك وهو اي المضاف
مع طهارة اصله طاهر لكنه لا يزيل حدثا اصغر او اكبر بلا خلاف ولا حكما عن مثل السلس والمستحاضة ولا شبههما من القذارة المعنوية
التي يطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفي الخلاف عنه في المبسوط بين الطائفة وفي

الشرائع بين المصنف لما ذكر في المعتبر من الخلاف وحكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحابنا الحديث منا وحكى عن ابن بابويه في كتابيه انه قال لا باس
بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يغتسل
بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا باس ورد بها تارة بضعف سندها بسهل وابن عيسى واخرى باحتمال ارادة التنظيف والماء المخلوط بقليل
لا يسلبه الاطلاق وقال الاولى ما في التهذيب انها شاذة اجمعت العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم ان محمد المحقق احملها على التقية كما عن المعاني انه لا يزيل
ايضا خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله عليه السلام كيف يطهر من غير ماء وقوله في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم
بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهر فيه
ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث ايضا لكنه غير وارد على الثاني
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولهن بالتراب فان ظاهره حصرها دال على تعيين الماء المطلق
للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وعدمه وما ورد في بيان كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره
تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق الامر بالغسل لو سلم عدم ظهورها في تعيين الماء المطلق اما لو
لما ادعاه في المنتهى والذكرى والانصراف اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قدس سرهما في شيء مما على ما في المعتبر قال
فيجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء وبمثله قال المفيد في المسائل الخلافية وحكي عن المحقق قدس سره نسبة ذلك الى السيد نقلا
ذلك الى مذهبنا واحتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر بطلب جوازه تمسكا بالاصل
وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عليه السلام لا اصيب الماء وقد اصاب يدي البول
فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح بها وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وعن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن علي صلوات
الله عليه قال لا باس ان يغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف الاطلاق الى
المتعارف كما في قول القائل اسقني وبان زوال النجاسات بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك او محمول على جواز الاستعمال في غسله بالبصاق
ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر واما نسبة ذلك الى مذهبنا فقد وجهه المحقق بان مذهبنا العمل بالبرائة الاصلية
ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدم عليهما لهما في هذه المسئلة ثم انه حكي عن السيد انه
انه بعدما تفطن للاعتراض على التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك اولا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة
النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وبانه لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب بماء الكبريت والنفط ولما جاز ذلك
اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه وفيه منع كفاية زوال العين مشاهدة في طهارة الثوب الا لما احتاج الى
الغسل والنقض بماء النفط والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول المطلق وحكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي الى
غيره منها ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخلو
من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم
بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الآدمي
كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة والظاهرة ولاستصحاب حكم النجاسة
المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين بل عد مثله المحدث الامين الاسترابادي من ضروريات الدين ثم المضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة متى
لاقت نجاسة او متنجسا تنجس سواء في ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة في غير الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا في اكل ولا شرب اجماعا منقولا بل
محصلا يستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقات للنجاسة او المتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات
حيث يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل في الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقات
النجاسة وان لاجل هذه الاستفادة عد الامام مرتكب الطعام الملاقي للميتة مستخفا للشارع في تحريمه لها حيث قال ان الفارة اهون علي
من ان ادع طعامي لاجلها فقال عليه السلام انما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا مات
فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه علية الذوبان والميعان للتأثر فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع وبهذا استدلوا بهذه الاخبار
على انفعال المضاف واعترضهم بعض من لم يتفطن لان علة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها ليس من المضاف ومنها ما دل
وجوب اراقة المرق الذي وجد فيه فارة بل ما دل على طهارته اذا غلى الواقع فيه دم معللا بان النار يأكل الدم فان الظاهر منه وجود المقتضي للانفعال
الا ان الغليان مطهر له كما في العصير ومنها ما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم ان مورد كثير من هذه الاخبار

كان تماما في القليل لان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان
كثرة الماء سبب لان المقتضي للانفعال في الكثير ايضا موجود كما يشهد به الاستثناء عن الانفعال الى الكرية فهي مانعة واذا استند عدم الشيء
الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي ولذا كان استثناء الفقير انه لا يملك شيئا في ترد التجارة الى خوخه لطريق فيه تجارة بل كذا الا
تمام الاستثناء الدال على وجود المقتضي للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالنجس يستلزم تنجس الجامد الرطب ايضا بما عليه من الرطوبة اذ لا يعني
بنجاسة الثوب الا نجاسة ما فيه من رطوبة متنجسة به فيثبت ان كلا من المايع والجامد يتنجس بملاقات النجاسة نعم هنا شك من بعض المتاخرين في تنجس الشيء بملاقاة
المتنجس اذا لم يبق فيه عين النجاسة عينية بل قوى عدمه لاستظهاره ذلك من بعض الاخبار وفيه منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه
اجتهاديا في مقابل ما هو المركوز في اذهان المتشرعة بقي الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها في المطلق فلا يسري من السافل الى العالي بل عدم السراية في المطلق
انما خرج عن عموم الملاقاة بالاجماع والضرورة قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه مذهب الكل عدا سيد مشايخنا في مناهله
منهما شمول اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف
مطلقا على نحو تنجس المطلق القليل بالملاقاة وفي كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالي مع
السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المايع الملاقي للنجس لم يعلم شموله للاجزاء العالية من المايع
الملاقي بعضه للنجس ولا خطها جميعا بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض
بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعواه كاشفة عن عدم وجدانه الخلاف في ذلك عن احد
من العقلاء فضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد
العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص ماء الورد وفي منظومته حيث قال وينجس القليل والكثير منه لا يشترط التغيير انتهى
الا في عدا جاعلى على الملاقي باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى
الاجماع ودعوى التواتر التي ذكرها المحقق الثاني لما لا تقصر عن دعوى الاجماع ولم اقف على كلام في ذلك لمن قبلهم الا انه يمكن
ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس في مسألة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز
الازالة بالمضاف ان ملاقات المضاف للنجس يوجب تنجسه فلو كان العالي وما في الاناء منفعلا عندهم بملاقات النجاسة لكان انسب
في الزام الانسب لذكر قال في المعتبر في بيان ادلة المنع الثاني ان ملاقات النجاسة توجب النجاسة والنجس لا يزول به النجس لا يقال الماء
تنقلع النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقات فكذا المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة كما هو مذهب علم الهدى في الناصريات
او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما تركنا العمل به في الماء اجماعا ولضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في المنتهى والسرائر مع الاقتصار في
الاول على الوجه الثاني في دفع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقيام الدليل
على التطهير به ومعلوم ان تنجسه مختص بالجزء المصبوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل بجواز الازالة بتنجس هذا المقدار دون باقي
المضاف لكان ما في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا والمراد عدم انفعال المقدار المصبوب لا
الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المصبوب من المضاف بالملاقاة
ونقضه بانه لو كانت النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب الالزام ذكر ذلك ولم يبق موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم
السراية فيه الى العالي وما في الاناء من البديهيات لم يحتج الى التمسك بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول
بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما عرفت اما هو القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة
على ان مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجودا في النجاسات الا ان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة فلانا قد انه لم
يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستمرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف
بالملاقات واما ما ذكر من دلالة مانعية الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في نفس النجاسات بعد تسليم عمومه هو اختصاص ذلك بالماء الذي ليس فيه
تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني متنجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير او التنجيس الا ببيان تفصيلي من
الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان هي السراية
مع تساوي السطوح وعلو النجاسة دون غيرها بل عرفت من روض الجنان انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي والظاهر ان مراده عدم
تعقل المتشرعة له وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالي واما مع
وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة في قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال في

انفعال

انفعاله جميعه بلا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه كما لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتد به وعدمه
وان كان ظاهر عبارة بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد التحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي
تركه واعلم ان طريق تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير
مطلقا والمستند في ذلك امور الاول القطع بعد اختلاط الماءين الممتزجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او
نجاسة المعتصم وهو مخالف لادلة اعتصامه الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة
اذ من المعلوم ان هذه النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل يوجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافا فحكم الشارع
بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس يصيرها مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء
القليل المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان الطهارة بالامتزاج قبل انه مطهر له بعد صيرورته
مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشي الاجزاء ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض انفعال الاجزاء على ان الماء المطلق
المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة ولا يحمل النجاسة السابقة الكامنة فيه مرجع هذا الى الوجه الاول فهو تشبث بتلاشي
الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها بناء
على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره اوصافا بالمتنجس وبناء على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد
يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير قال في المبسوط انه يعني المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر
الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه وغير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه
جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخة عطف غير بالواو ولا باو وفي المعتبر لو كان المائع الواقع في
الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق و
جاز استعمال الجميع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر فيجب اجتناب ما فيه عين النجاسة وفي التحرير ويطهر
يعني المضاف بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو
المطابق لما في باقي كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى آخره فتامل و
يمكن ان يريد تغير اوصافه بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على الطلاقة واعتصامه وبناء التغير الموجب للنجاسة
موكول الى مقام آخر فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما فهمه جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلته
الانفعال بالمتغير مطلقا وان اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال
في انه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير تدريجا انفعل جميعه ان لم يبق عنوان المضاف ايضا كما لو القي الدبس المتنجس في الكر لانه لا
دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر ومماسته الكر لبعض سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق
مطهرية الماء وقد عرفت انه على تقدير الاغماض عن سنده واطلاقه لا ظهور له في كفاية ملاقاة بعض سطوح النجاسة بل هو وارد مجمل من حيث
كيفية التطهير فاما محمول على ما هو المركوز في الاذهان ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه
فاذا بقي المضاف على نجاسته يجب به الماء المسلوب الاطلاق لمخالطة بعضه لانه مضاف لاقى نجسا ويجب به ما بقي من الماء المطلق اذا صار
اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك المضاف في الماء المطلق وحدث اضافته صار دفعة حقيقية امكن ان يق
ان المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بلا شبهة فيه صار مضافا والمفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل بالاختلاط
سبب التطهر والاضافة معا لو شك في طهارة المضاف حينئذ شك في نجاسة الكر والاصل عدمهما فيثبت طهارته ويرجع الى قاعدة
الطهارة لكن فرض هذا الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج بدونه لا مناص عن التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة اذا
القي الكر على المضاف على ما فرضناه هي لان محله يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد فظهر
ضعف ما ذكره العلامة في ظاهر المنتهى والقواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتقييده
في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك والزعفران المتنجس له
سلبه الاطلاق نجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة الذكرى ايضا موافقته ويندفع بالتامل فيهما ومن جهة
ظهور ضعف قول العلامة قدس سره حاول بعضهم تاويله بما هو اضعف فان المنقول عنه موضع من العلامة قال في القواعد لو نجس المضاف
ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى وفي المنتهى ويطهر



كان ظاهراً في القليل لان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمائع ولو كان كثيراً ليستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان كرية الماء عاصمة لان المقتضي للانفعال في الكثير ايضاً موجود كما يشهد به ان استناد عدم الانفعال الى الكرية فهي مانعة واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه فلابد من وجود المقتضي له ولذا كان استناد الفقير الى عدم ملك شيئاً في تركه التجارة الى خوف الطريق قبيحاً عرفاً بل كذباً لان ظاهر الاستناد الذي ذكر تحقق المقتضي للتجارة فيه ثم ان تنجس المائع بالنجس يستلزم تنجس الجامد الرطب ايضاً باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا معنى لنجاسة الثوب الا قيام رطوبة نجسة به فيثبت ان كلاً من المائع والجامد يتنجس بملاقاة النجاسة نعم هنا شك من بعض المتاخرين في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية بل قوى عدمه لاستظهاره ذلك من بعض الاخبار وفيه مع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعياً بل ضرورياً عند المتشرعة بقي الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها في المطلق فلا يسري من السافل الى العالي بل عدم السراية في المطلق مما خرج عن عموم الملاقاة بالاجماع والضرورة قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه مذهب الكل عدا سيد مشايخنا في مناهله مدعياً شمول اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما اذا كان المضاف عالياً وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف مطلقاً على نحو تنجس المطلق القليل بالملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصاً عند من لا يرى عدم اتحاد العالي مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المائع الملاقي للنجس لم يعلم شموله للاجزاء العالية من الشيء الملاقي بعضه للنجس فلا اخطلها جميعاً بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعاً الا ان دعواه كاشفة عن عدم وجدانه الخلاف في ذلك عن احد من العقلاء فضلاً عن العلماء هذا كله مضافاً الى الاجماع المحكي من كلام غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص ماء الورد وفي منظومته حيث قال ويحمل القليل والكثير منه لا يشترط التغير انحصاراً لا في علو جاعل على الملاقي باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى الاجماع ودعوى التواتر نعم ذكر المحقق الثاني ان هذا لا ينقص عن دعوى الاجماع ولم اقف على كلام في ذلك لمن قبلهم الا انه يمكن ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف ان ملاقاة المضاف للنجس يوجب تنجسه فلو كان العالي وما في الاناء منفعلاً عندهم بملاقاة النجاسة لكان اشنع في الزامه السيد لذكره قال في المعتبر في بيان ادلة المنع الثاني ان ملاقاة النجاسة موجب لنجاسته والنجس لا يزول به النجس لا يقال الجاري تغسل النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقاة فكذا المائع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة كما هو مذهب علم الهدى في الناصريات او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما ترك العمل به في الماء اجماعاً ولضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في المنتهى والسرائر مع الاقتصار في الاول على الوجه الثاني في دفع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقيام الدليل على التطهير به ومعلوم ان تنجسه مختص بالجزء المصبوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل بجواز الازالة بتنجس هذا المقدار دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلاً والمراد عدم انفعال المقدار المصبوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المصبوب من المضاف بالملاقاة وتقدمه انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب الالزام بذكر ذلك لوقوعه موقع النقض بالماء المطلق فان عدم السراية فيه الى العالي وما في الاناء من ابده البديهيات ولم يحتج الى التقصي بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجوداً في النجاسات الا ان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة فلانا ايضاً انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصاً بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستقرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف بالملاقاة واما ما ذكر من ادلة مانعية الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في نفس النجاسات بعد تسليم عمومها لاختصاص ذلك بالماء الذي ليس تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني منجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير او التنجيس الا ببيان تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان هي السراية مع تساوي السطوح وعلو النجاسة دون غيرها بل عرفت من روض الجنان انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي والظاهر ان مراده عدم تعقل المتشرعة له وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالي واما مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة في قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال في

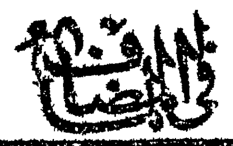
انفعالا جميعا بلا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه كما لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتد به وعدمه
وان كان ظاهر عبائر بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا انه في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي
تركه واعلم ان طريق تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير
مطلقا او المستند في ذلك امور الاول القطع بعد اختلاط الماءين الممتزجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او
نجاسة المعتصم وهو خلاف الفرض ولدليل اعتصامه الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة
اذ من المعلوم ان هذه النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل يوجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافا فحكم الشارع
بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس يصير مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء
القليل المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صيرورته مطلقا والمفروض ان طهارته بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته
مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشي الاجزاء ولو قبل صيرورته مطلقا او المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق
المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة ولا يتحمل النجاسة السابقة الكامنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو [illegible]
الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا بوصف المضاف المتنجس وعدمها بناء
على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره اوصافا بالمتنجس وبناء على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد
يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير قال في المبسوط انه يعني المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد على الكر
الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه وغير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه
جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخة عطف غير بالواو ولا باو وفي المعتبر لو كان المائع الواقع في
الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء وصار بحكم المطلق و
جاز استعماله اجمع لو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر ثم يتنجس الا في مما فيه عين النجاسة وفي التحرير ويطهر
يعني المضاف بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو
المطابق لما في باقي كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير لو كانت النجاسة جامدة الى اخره فتامل و
يمكن ان يريد بتغير اوصافه بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على الاطلاق واعتصامه وبقاء التغير الموجب للنجاسة
موكول الى مقام فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما فهم جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلة
الانفعال بالمتغير مطلقا وان اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال
في انه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير تدريجا انفعل جميعه ان لم يبق عنوان المضاف ايضا كما لو القي الدبس المتنجس في الكر لانه لا
دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر ومماسته الكر لبعض سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق
مطهرية الماء وقد مر انه على تقدير الاغماض عن سنده واطلاقه لا ظهور له في كفاية ملاقات بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث
كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز في الاذهان ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه
فاذا بقي المضاف على نجاسته يتنجس به الماء المسلوب الاطلاق لمخالطته بعضه لانه مضاف لاقى نجسا ويتنجس به ما بقي من الماء المطلق اذا صار
اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك المضاف في الماء المطلق وحدث اضافته صار دفعة حقيقية امكن ان يقال
ان المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بلا شبهة فيه صار مضافا والمفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل في الاختلاط
سبب التطهير والاضافة معا لو شك في طهارة المضاف حينئذ نشك في نجاسة الكر والاصل عدمهما فيتساقطان ويرجع الى قاعدة
الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج وبدونه لا مناص عن التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة اذا
القي الكر على المضاف على ما فرضه في لان محله يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد فظهر
ضعف ما ذكره العلامة في ظاهر المنتهى والقواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتعبيره
في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك والزعفران لا ينجس له
سلب الاطلاق بنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة الذكرى ايضا موافقته ويندفع بالتامل فيها ومن جهة
ظهور ضعف قول العلامة قده حاول بعضهم تاويله بما هو اضعف فان المنقول عنه هو عن العلامة قال في القواعد لو نجس المضاف
ثم امتزج المطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى في المنتهى نظير

المضاف بالقاء كر ونحوه وان بقي التغير فانه يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الافتراق فرده
تأتي لو توهم اشتراط وصول الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء مضافا نعم لو كان الوصول
تدريجيا لم يكن التطهير كما لو فرض كون المضاف في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعافه من الكثير واستهلكه الى حين فان وصول
الماء الى كل جزء محقق ولذا لو كان هذا المقدار من المضاف قليل الطعم والرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر اطلاق الاسم في مزج النجس
من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث به وغير ذلك اطلاق
الاسم فيجب ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على
الوجدان وقبل المزج غير واجد لان وجود جزء المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم وجدان السكنجبين في الدار والسوق مع وجدان اجزائه
ومن ان الظاهر ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض فكما لا
عبرة بالوجدان مع عدم تيسر الاستعمال فكذا لا عبرة بعدم الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الآنية
لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل راسها وجسدها
لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا
به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا او ظهور التعليل في ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون الحرمة ولما عن
الصادق عليه السلام من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرهما كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان
كما عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر ايضا مع تخصيصه الكراهة
بالطهارتين وفي الذكرى الحق العجين بالطهارة وظاهر الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا للجماعة وعدم الفرق بين
القليل وغيره وان خصه بعض كالمصنف قده وغيره بالآنية بل عن العلامة في التذكرة والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النهي من
حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني
في الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء قال ولا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم
يجد ماء غيره لم تزل الكراهة وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة المجامعة مع العبادات
الواجبة لا يكون بالمعنى المصطلح مع وجود البدل لها فكيف يجامع مع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم
مع ارادة الكراهة المصطلحة بالنسبة الى غير العبادة من الاستعمالات ويمكن ان يوجه بان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا
بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل لمصلحة اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية منافاة ذلك
لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في المصطلحة انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار الا ان النهي الارشادي لا يخلو
عن طلب الترك كما في نواهي المريض واوامره وان كان لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه
الموجودة مطلقا حتى حال امر الشارع بمخالفتها كما فيما نحن فيه فان الموجود هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة
بالماء المسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن غير واحد لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا تسخن الماء للميت
ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقوله لا يقرب الميت ماء حميما وظاهر الكل خصوصا بملاحظة
ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يراد بقول المصنف قده في غسل الاموات اعم
منه ومما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار شاهد عليه وظاهر التسخين
اعم من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلق التسخين الا ان التعجيل بالنار في ذيل الخبرين يصلح بان
يستظهر به ارادة الاخص ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل البرد فيضر به وعن بعض الروايات قوله
بعد النهي الا ان يكون ماء باردا جدا فتوقي الميت مما توقي نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا الى توقية نفسك من
استعماله فلا باس بان توقي الميت منه بتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت لمشعر بالاحترام للاشارة الى ان التسخين حينئذ
ليس تعجيلا له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه كما في حال حيوته ويحتمل ان يراد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء البارد شديد الالم
المباشر لبشرة بدنك المعتادة على تحمل البرد الا انه ينبغي ان توقي جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته على جسدك بقدر
استعمالك كيفا وزمانا اشرفت نفسك على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون الاستثناء زائدا على حاجة الغاسل وعلى الثاني يكون امرا
زائدا عليه حيث ان الرواية محتملة للاول مع كونها ضعيفة ورفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم
[illegible] بالعيون الحارة ذكره الجماعة وحكي عليه روايات فلا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الخبث غير [illegible]

عن المحدث ثم إنما هو المعروف بين أصحابنا كما صرح به في المنتهى والمبسوط والعبارة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر
أكثر من تأخر عنه وفي المعتبر والمنتهى الإجماع على ذلك وعن الغنية دعوى الإجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام أولى
ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه وأشباهه وأكثر ما دلالتها بها لا تخلو
عن سندها نظر من جهة قرانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا تقول فيه بالمنع لكن يمكن حملها على نجاسة المحل كما في كثير من الأخبار
كما في المبسوط في اغتسال الجنب تنبيهاً إلى أنه إن كان على بدنه نجاسة أزال النجاسة ثم اغتسل فإن خالف واغتسل أولاً فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه
أن يزيل النجاسة إن لم تكن زالت بالاغتسال فقد أجزأه عن غسلها انتهى وهل هو يتنجس مع تغيره بعين النجاسة أو لم يتغير أو طاهر مع
عدم التغير فيها قول العلامة قدس سره باعتبار ظاهر كلمات الأصحاب واعلم أن هذا الخلاف بعد الاتفاق على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة
وإن ورد عليها أما لو قلنا بعدم نجاسة القليل مطلقاً كالعماني أو مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات والحلي في ظاهر كلامه فيشتد
حكاية ذلك عن السيد فلا يعقل إنكار الطهارة مما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في استثناء الغسالة من
كلية انفعال الماء القليل مطلقاً فقد مثل العماني والسيد والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف اللثام حيث نسب القول
بالطهارة في محل الخلاف إلى شيوخ المذهب فقال كابن عقيل والشيخ والسيد وابن إدريس ولعله لأجل الإرادة تكثير سواد أهل هذا القول ثم
لو خص السيد والحلي الطهارة بالماء الوارد والإزالة كان لما ذكروه وجه الأقوى النجاسة وفاقاً للفاضلين وأكثر من تأخر عنهما وحكي
عن الإصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الأصحاب عدم جواز استعمال الغسالة وظاهره إطلاق النجاسة وفي التحرير والمعتبر في باب
غسل المس الإجماع على نجاسة المستعمل في الغسل إذا كان على البدن نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في مواضع من المبسوط
الاختيار هذا القول أحدها في المستعمل حيث قال في رفع الحدث ثم بعد الحكم بأنه طاهر مطهر من الخبث لا من الحدث قال هذا إذا كان بدنه خالياً عن نجاسة
فإن كان عليها شيء من نجاسة فإنه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال انتهى والثاني في باب تطهير الثياب قال وإذا ترك تحت الثوب النجس إجانة
وصب عليه الماء وجرى الماء في الإجانة لا يجوز استعماله لأنه نجس انتهى الثالث في باب الصلاة في حكم الثوب والبدن والأرض قال والماء الذي
يزال به النجاسة نجس لأنه ماء قليل خالط نجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس إذا لم يغلب على أحد أوصافها بدلالة أن ما يبقى في الثوب جزء منه وهو
طاهر بالإجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا قوي والأول أحوط والوجه فيه أن يقال إن ذلك عفي عنه للمشقة انتهى ومراده بالأحوط
ليس مجرد الاحتياط المستحب وإلا لم يحتج إلى طرد دليل الطهارة بقوله والوجه فيه إلى آخره فالتعبير لكون دليل الحكم مطابقاً للاحتياط وإلا
فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها إلى الاحتياطات المستحبة المختفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في المسألة وهو واضح جداً
وضوحاً لمن تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط وعلى هذا فقوله وهو قوي مجرد تقوية فقد ردها بقوله والوجه فيه إلى آخره ومذهبه النجاسة وفي
نسبة القول بالطهارة إلى بعض الناس إشعار بعدم القائل بها من الخاصة وله قدس سره عبارات أخر يظهر منها قوله بالطهارة مطلقاً
وسيأتي في المسألة الأولى إن شاء الله تعالى ويدل على المختار وجوه أحدها الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة على ما
عرفت الثاني عموم أدلة انفعال الماء القليل مثل قوله إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم من جهة صيرورة شيء
نكرة في سياق الإثبات وأن نقيض السلب الكلي في المنطوق أعم من الإيجاب الكلي في المفهوم كما في قولنا ما أخاف من الله فلا أخاف من
أحد وإذا جاءك زيد فلا تكرم أحداً مدفوع وإلا فإن مقتضى القاعدة إفادة المفهوم في هذه الموجبة الكلية لأن انتفاء الحكم عن كل واحد
من الأفراد في طرف المنطوق إذا فرض استناده إلى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجية
مفهوم الشرط لزم عقلاً من ذلك أن كل فرد منها إذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح جداً نعم لو استفيد
من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم ونقيضه جرى عند العموم للحكم كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم الثابت للمحل
العام بوصف العموم فيكفي ثبوته لبعض الأفراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في نقيضه انتفاء قيده ولا يصلح أن
يكون من قيود المسلوب وإلا لم يكن السلب كلياً نعم لو قامت القرينة من الخارج على أن الشرط ليس علة منحصرة لحكم الجزاء بل له أسباب أخر لعدم
المقتضي أو وجود مانع آخر كما في المثالين المذكورين حيث يعلم من الخارج أن لعدم الخوف من كثير من الآحاد ولعدم إكرام كثير من الناس أسباباً
أخر وليس عدم الخوف والإكرام من كل أحد مستنداً إلى الخوف من الله ومجيء زيد بالبديهة لم يستلزم الانتفاء إلا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن
الأفراد المستند عدم الجزاء فيها إلى عدم الشرط لكن حيث إنه لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سبباً منحصراً
لا يشترك سبب آخر يقوم مقامه فإن هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وإنكاره كما هو واضح [illegible] يقتضي قوة مفهوم الشرط
استناد الحكم ظاهره في انحصار السبب [illegible] لم يكن زيد يقوم مقامه عنده سبب حرف بمعنى الجزاء [illegible] سلمنا عدم

الركن الاول

لانّ المفهوم مقتضى نفس التركيب حمل العموم لكون القرينة هنا عليه موجودة لانّ المراد بالشيء في المنطوق ليس كلّ شيء من اشياء العالم بل المراد ما من شأنه تنجيس الماء من النجاسات المقتضية للتنجيس فانّ فرض كلّ فرد منها مقتضيا للتنجيس في كانت الكريّة مانعة لزم عند انتفاء الكريّة المانعة ثبوت الحكم المتعلّق لكلّ فرد من الشيء بما اقتضاه التسليم من منع المانع وامثال المثال الان من هذا القبيل فانّ المنفيّ مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف من كلّ من يوجد فيه مقتضى الخوف فعند عدم الخوف من الله يثبت الخوف من الله عن كلّ واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه ومن هذا القبيل قولنا اذا توكّلت على الله فلا يضرّك شيء والفرق بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتامّل واما ثالثا فلانّ عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال اصلا لانّ محلّ الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة من ورود الماء مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب متنجّسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء القليل بها مع عدم غسلها فيدلّ المفهوم على تنجّس القليل الماء بهذا كما هو من المعلوم انّ الثوب النجس بنجاسة ينجّس الملاقي لها قليلا لا يبعد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء صغير ليشمله حقيقة بعد عدم عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة لا بالنسبة الى لفظ الشيء **فنقول** انّ من الواضح عند المتشرعة انّهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا التأثير عند التلاقي من غير فرق بين انحاء الالتقاء ولو شكّ في تأثّر الشيء بملاقاة النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او من احد جانبيه ردّ عليه بنحو ذلك كافّة المتشرعة وكذا لو شكّ في تفاوت الدواعي والاغراض في الملاقاة بان يكون غرضه من الملاقاة ازالته او عدم ازالته او تحصيل الطهر ونحوه وممّا ذكرنا يظهر انّه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبّث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لانّ التحقيق انّ عموم الكلام لصورتي الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتّى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظنّ متامّلا في عموم المفهوم المذكور الا من قلّة التامّل [illegible] الا لدليل مخصّص كما وقع من السيّد والحلّي قدّس سرّهما في التفرقة بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات ماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب انها منافية للاصول لانّ الماء المنفصل عن محلّ النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجاسة وصدر عن بعض المعاصرين فيما نسبه على المعالم في مسألة مفهوم الشرط مع بعض المحقّقين المنع من عموم مفهوم الرواية في نجاسته على المدارك ما لا يليق بهما فراجعهما ثمّ يعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالّة على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانّا نستكشف منه على انّ كلّ ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر على القول [illegible] وماء الاستنجاء لا يقدح في عمومها القضية وبتقرير اخر لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة الاطلاقات [illegible] الى ما تقدّم من الاجماع والنصّ الثالث بعض الاخبار منها ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سألته عن رجل اصابه قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلوة فلا باس وظاهر نسبة الرواية الى العيص [illegible] في كتابه [illegible] المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدّا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف في الغاية [illegible] القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بانّ المسئول هو الامام وانّ الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف [illegible] في اول الرواية [illegible] بتكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعدّدة والمنشأ في ذلك تقطيع الاخبار [illegible] حمل الرواية [illegible] وعكسه لو عرض لهم [illegible] يصير الرواية اصلا والتمهيد لها في الذكرى انّا ارتكبنا في حمل الرواية [illegible] مقبولة لكنه حسن [illegible] لسندها ويمكن ان يستدلّ ايضا بموثقة عمّار الواردة في الاناء والكوز القذر كيف يغسل وكم مرّة يغسل قال يغسل ثلث مرّات يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ثمّ يفرغ منه ثمّ يصبّ فيه ماء اخر فيحرّك فيه ثمّ يفرغ ذلك الماء ثمّ يصبّ فيه ماء ويحرّك فيه ثمّ يفرغ منه وقد طهر دلّ على وجوب تفريغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب صبّ ماء اخر غير المياه السابق على القول بانّ الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل انّ الافراغ لتوقّف تحقّق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسل باجراء ماء معتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم انّ الافراغ لتنزّل نجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحلّ لكن لا ينفع ما ذكرناه في هذه الرواية في المطلوب لانّ الامر بالافراغ فيما عدا الاخير بعد الالتزام بعدم مطهّرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب عدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالغرض واضعف من هذا الاستدلال ما في المعتبر والمنتهى من الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدّمة الناهية عن التوضّي بماء يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف في الاوّل عدم رفع الحدث به بالغسالة الا يدلّ على نجاستها والقول الاخر في المسئلة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منّا الا انّ الشيخ في المبسوط نسب [illegible]



ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب بعد الجفاف اجماعا فكذا المنفصل ولا
يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية
ثم جزم في الخلاف واول المبسوط بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك الى ما حكيناه عنه من الحكم بالنجاسة مطلقا
احوط واوضحنا ان مثل هذا اقوى لا احتياطا مستحبا واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها
وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد عرفت انهما انما قالا بعدم انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة
العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالكلام مع العماني مفروغ عنه في محله وان خصا بالوارد للتطهير فما ذكره السيد دليلا في ذلك
مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قد ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه
وقرره الحلي على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فدل على عدم انفعال الماء الوارد
للازالة ومن المعلوم ان هذا مستغن فيما عدا الغسلة الاخيرة لان المحل بعده نجس لو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال السيد
قده اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والا لم يتم ولذا لا نجعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطأ
الى المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلام المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء قوله بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة
فكيف يصرح بالطهارة في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل ظاهر المحكي عنه في
المعتبر عند الاستدلال على عدم سراية النجاسة من الميت انه لو كان ما باشر الميت نجسا لم يكن الماء الذي يستعمل في غسل المس طاهرا مع
ان الاجماع على طهارته وهذا ظاهر في نجاسة الوارد لان ما استعمل في غسل المس وارد على البدن واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل ولا الماء
عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض
ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة وقال ان الاول يجوز استعماله ثانيا في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا
كرا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب لا مطلقا في حكم المستعمل على عدم جواز
التناول به والتطهير في حرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما عند القسمة قسما بل ان ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب
الذكرى اليه الى البصروي التسوية بينهما وبين الماء المستعمل لكن قوله اخيرا يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده انه حكم
في الماء القليل بنجاسته مادام [illegible] الجنب بعد ما حكم بنجاسته لو وقع النجاسة فيه واستبعاد ذلك عنه لنقل الاجماع على طهارة ذلك
[illegible] ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل [illegible] الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر
ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجماعة الطبقة الاولى كما في اللوامع والى شيوخ المذهب كالمرتضى وابن ادريس وابن حمزة والشيخ
والعماني كما في كشف الالتباس [illegible] وكيف كان فما استدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد منع كلية انفعال الماء القليل
كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم ما فيه الثاني ما يظهر من كلام السيد المتقدم نصا الحلي وكاشف
الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل لان المتنجس [illegible] ولو بتقريره على وجه يشمل مسالة الاولى [illegible] لو كان نجسا لم
يؤثر في التطهير وفيه ان الملازمة [illegible] لانتقاضها بحجر الاستنجاء وتيمم لقليل النجس كالنجس على ما يظهر من جماعة واستناد
الطهارة الى الاجماع وما ورد وكل منهما [illegible] الورود لامكانه [illegible] كون الغسل ناقلا للنجاسة من محل الى الماء كما هو المركوز في اذهان
الناس وليس ابعد من ارتفاع النجاسة بمجرد [illegible] شرعا [illegible] واشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة ولعموم تنجس ملاقي
النجس فكيف [illegible] الطاهر مستند الارتكاز [illegible] اما الاول فالمتيقن منه اعتبار طهارته [illegible] من غير جهة لملاقات المزيلة
[illegible] الملاقات او حينها [illegible] اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به وانما على المستفادة من تتبع الوارد [illegible]
اشتراط [illegible] بالنجاسة الخارجة عن المزيلة [illegible] العلم بعموم القاعدة خالية عن معارضة فانا نعلم
المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لا [illegible] الاستنجاء وتيمم لقليل
النجس كالنجس [illegible] ولنا وراء المركوز في الاذهان [illegible]
النجس مطهرا ومع ذلك [illegible] على نجاسته [illegible] طهارة المحل بعد [illegible] لا لكون نجاسة الماء
من جهة المحل [illegible] في التطهير [illegible] غسل النجاسة بالماء [illegible] تأمل
واما ما ادعاه نجاسة الملاقي للنجس فلا ريب [illegible] لكل من الماء والمحل [illegible] من نجاسة الماء بالمحل نجاسة المحل بالماء لحصول ملاقاته
من الطرفين [illegible] الا ان المحل ولم يطهر [illegible] بنجاسة المحل به الاول بعد [illegible] الشيء لا يؤثر

الركن الاول

فيرد الت لا تزعم لا يبعد ان يؤثر فيه خلافه فينقل ما فيه الى نفسه فلحصن عرفان كلمة لا دليل على لزوم عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة
ملاقات المحل بما ذكرنا يظهر ان للتشبث في المقام بقاعدة تنجس مع عدم تنجيس الغسالة لمحلها لا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد
تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما يوجب التقييد في اطلاق ما دل على
جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج بحجره من الدليل المذكور وحاصل المعارضة ان هذا الماء جمع بين ما هو
لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل ولازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا فادلة المتلازمين متعارضة
الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما يعارض الاطلاقات المذكورة كذلك يعارض ادلة انفعال الماء القليل والتعارض
بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى القواعد الا انه لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل احد خصوصا مثل هذا
الاطلاق الذي لم يسلم لا شيء اولى من ارتكابه في الادلة المتعلقة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال ان المرجع بعد التوقف هو ما
استقر في اذهان المتشرعة من انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا الاجل قياسهم النجاسة على القذارة الخارجية
التي يستهجنها طبع الماء ويتورع فيه ثم بعد اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فيتحاشون عن انفعال
الماء بالمحل وسيرة كل قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول والدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم
ذلك لو قيل لهم ان هذا الماء المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ القذر الذي يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ
تلك الرطوبة فالاولى دفع اليد عن تصورات العرف وقياسات الامة الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة
الشرعية او الاصول الثالث طائفة من الاخبار منها ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن
[illegible] فيها او تدعه بمائه في ماء الاستنجاء الا امر حلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس هو
[illegible] الاستنجاء الذي يرد على [illegible] فالدليل على ان كل ما ورد على قذر فاستهلكه بحيث لو يظهر فيه اوصافه كان
طاهر [illegible] ورد في [illegible] الحمام التي لا تنفك عن الماء والمستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن
[illegible] جميع ما في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ونحو ما ورد عن صب الماء على الثوب من بول الصبي ومنها ما ورد من
[illegible] تطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء [illegible] الخلاف والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يامر
[illegible] تنجيسا فيلزم ان يكون الماء ماديا [illegible] في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب
[illegible] الثاني [illegible] نجاسة [illegible] لا يطهر [illegible]
[illegible] منها ما ورد عن [illegible] الجانب الاخر [illegible]
[illegible] فاغسله [illegible] على [illegible] التحرز عن التباعد
[illegible] النجاسة بل لو نفرض ان بعض الناس
[illegible] المحلة [illegible] سيد المرسلين بل
[illegible] لا يطهر [illegible] ان اكثر المسلمين
[illegible] انهما الحكم [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] مقتضى القاعدة [illegible] الخصوص الخارج من قاعدة نجاسة
[illegible] قاعدة انفعال الماء القليل ولا [illegible] الثاني لاحتمال الاول [illegible] الاكثرية
[illegible] بالنجاسة [illegible] مع عدم التزام [illegible]
[illegible] القاعدة الاولية لان [illegible] الماء [illegible] القاعدة الاولية [illegible]
[illegible] مقتضية [illegible] التعليل لا يقول به المستدل وتوجيهه مشترك
[illegible] خصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص [illegible] الغسالة مع [illegible] هذا التخصيص [illegible]
[illegible] عن التعليل [illegible] والعكس [illegible] رواية الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة
[illegible] الاجانب [illegible] لا يخلو عن ملاقات [illegible] تعليل [illegible] من الاخبار
[illegible] الكفار [illegible] على [illegible]

لو يعلم بملاقاته لنجس وهي الغسالة التي وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارته مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء
المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية حنان قال قلت اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم
قال أليس هو جار قلت بلى قال لا بأس ورواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا بأس اذا كان له مادة وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة غسالته
المنفصلة ولا نقول لعلهم بنجاستها ما لا يلزم انفصالها عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن الخلاف فقال بعد حكايتها
انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير ام لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما رواية غسله
في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن
بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغسل عليها الميت وكيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبيه
سيجيء انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه وعلى نضح ما لم يصبه النجاسة عليه بعد المس على جانبيه الاخر والنضح ليس الا احتياطا لعدم كفايته في الغسل
قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف المتلاقيين واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بها فهو في محل المنع مع ان
اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط والحرج الشخصي مسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة لا النجاسة ما دل الدليل على
نجاسته ومما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير ثيابه وعدة فيما يفعله من قطع الغسالة عن موارد نزولها من الجانبين منقوض عليه بما لو فرض
تغير الغسالة ودعوى ندرته لا ينفع لان غرضه استهجان نفس الفعل وعده خارجا عن فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره لا المشقة من
جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات في رفع اليد عن القاعدة المعتضدة من الاصول في لسان مثل
المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسئلة فهو التفصيل بين الغسالة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في
الثوب والبدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب وهو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته
على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاته للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال القليل انفعاله بما يكون
نجسا حين الملاقاة لا ما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة عنه وفيه انه لا بد من ادعاء ان العرف يرون الماء الملاقي للمحل النجس بمنزلة نفس
النجس مع طهارة المحل الملاقي له وقياس على ازالة الاوساخ الحسية وقد عرفت بطلانه بابداء الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجيس الشيء
امر لم يدل عليها الا ما ... من الفقه والمستفاد من تتبع المقامات لخاصة لا يشمل الملاقاة المزيلة وقد تقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة
كل جزء صغير من الماء بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته واذا عرض عليهم طهارته انكروا صيرورته كذلك نادر
فرض قطعهم بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقاة المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات على نجاسة الماء
القليل الملاقي للنجس وتطرق اجماله لتطرق الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة عدم العموم من كلامهم في دعوى
الاجماع واما القائلون بنجاستها فلو اكتفى بهم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتامل واما رواية العيص فقد تقدم ان الاستدلال
بها في المقام مبني على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين لا يمكن حملها
بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المجتمعة [illegible]
ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى [illegible] يكون محلا للنزاع ان النزاع في المنفصل
عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب [illegible] بالماء المطلق الطاهر والمنفصل [illegible]
لعلها فائدتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والحك والمسح بجسم طاهر [illegible]
الاولى منها استمرار الصب الاول [illegible] زوال العين ومما يشهد [illegible] الاقوال في هذه المسئلة
القول بان الغسالة كالمحل بعدها وحملوا هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل [illegible] الماء المنفصل
زوال العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعدها وقبل [illegible] لان المحل بعدها على ما كان عليه تفصيل [illegible]
المحل [illegible] يكون [illegible]
المحل قبل [illegible] طهارة المحل [illegible]
في نجاسته [illegible]
قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط والخلاف والمعتبر والمنتهى [illegible]
القول به وان [illegible]

الركن الاول

التي يحصل بها الطهارة وعلى هذا فالمنفصل من الثوب بعد تمام عصر الغسالة نجس لملاقاته المحل حين الملاقاة على النجاسة ومحكوم بطهارته واما
الرابع وهو الوارد على المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال لعدم الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان الشهيد قده
في حاشية منه على القنية حكى عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل وان حكم بطهارة المحل بل وان زادت الغسلات الى غير النهاية محتجا
بانه ماء قليل لاقى نجسا ورتبنا ان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو
المحل دون الماء ثم قال ويدفعه حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسل فلا اعتبار بما يحصل بعد ذلك انتهى **اقول** الذي ينبغي ان
يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى
لان ما في الماء الباقي من الغسل المطهر المفروض حرامه نجس وان طهر المحل فيتنجس به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد
على المحل الطاهر الخالي عن الماء والنجس نجس فهو مما لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من
المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله او لم ينفصل عدم انفصاله
عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها من الغسلة المتقدمة كما زعم فان المناسب حينئذ مقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة
الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض نجاسة غير المنفصل فكلما لاقاه الماء نجس به وان توالى الى غير النهاية وهذا القول
حسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة الا ان النجاسة لا يختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف
حتى يورد عليه كما في الذكرى بلزوم تاخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقاة مع امكان الايراد عليه بانه يرد لمنع تمام العلة بالملاقاة
وامكان الايراد [illegible] بطهارة المحل بالاجماع ونجاسة الماء ولو في المحل بمزاولته الانفصال الا انه لا يؤثر في المحل نجاسة فيكون ذلك
تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها للمثلة الحنفية كما تقدم فيكون ما يلاقي هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من
الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء ولم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر
الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في
غسل ما يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن ان قلنا بدخول انفصال الغسالة
في مفهوم الغسل فيه واما بناء على [illegible] فنفرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال الغسالة يتصور في القطرات
العالقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض البدن واخذها بخرقة او بيد او غيرها فلابد من ملاحظة ان مثلها داخل
في الغسالة [illegible] ام لا وهو محل النزاع لا في عنوان الغسالة حتى يقال ان الغسالة اسم لما ينفصل
بالغسل كما في [illegible] ومع احتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه ان الحكم بالنجاسة معلق
على الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا
من ظاهر [illegible] في اناء الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فلا ينبغي حين الصب بعد يسير من المحتاج في الانفصال
الى العلاج بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة
على البدن فالاقوى طهارتها لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بتعقيب الصب بعلاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق
انما يدل على طهارة المحل بمجرد الصب لا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء
على خروج العصر عن مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يرسب فيه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر ونحوه لاجل ذلك مدفوعة بان الظاهر كون
الغسل انما شرع لعلاج البدن والثوب النجسين حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات
العالقة لا ينفع في استعمال الثوب ولذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب لم يبق لنا دليل من الخارج على اعتباره لم نقل بوجوب
اخراج ماء الغسالة وقلنا بوجوب اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات عالقة الى الثوب الملوي يتجذب عند الحل الا من
مما يخرج ذلك وفي رواية عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلث مرات حيث علق الطهارة بمجرد
الفراغ منه فان لازم الحكم بطهارة الكوز بمجرد الافراغ جواز جعله على الاستقامة بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا
ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة على فم الكوز ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان
عن التعرض لشيء من القطرات الباقية هذا كله على القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال
في طهارة الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى بناء على جواز ايراد الماء الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني بها لاطلاق
الامر بالغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد انفصال القطرات الباقية من الاولى فلا يرد هنا ما اشكلنا سابقا من ان الاكثر

المتيقن في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء الآن ووجوب الحذر عن قطرات الاولى منه لان الاجتزاء بالصب الثاني كيف والقوي حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجتزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان اختلفوا بين مجتزئ في الاستمرار بمقدار الصبتين كما في الذكرى ومعتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره بعين الكلام في العصر الاول انه حكي في المدارك عن جماعة ان كل من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا ينفي ما ورد عليه النجاسة غسالة للحدث والخبث بها ام اراد ان الازالة وان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة مختصة بصورة الازالة بالعكس وفي كلام الشهيد في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة وقال في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني قد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجع جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة في ماء الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسئلة بل ربما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث خرق الاجماع لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب لا ينافيها بل لا اطلاقات قد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الآمرة بافراغ ماء الغسالة عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعماله ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية واردة على نحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان ما استدل على الاستحباب في بعد انفعال الغسالة على غير منع عموم ادلة الانفعال لنا انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها مطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بوحدة والتعدد لان الاصل يقتضي بانها لا يكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاصل الاكتفاء في ازالتها بالمرة وان قلنا بوجوب التعدد فيه لانصراف على الوحدة والتعدد الا ان الاعتبار بهذا الاعتبار مشكل جدا فيه قلنا في مطلق النجاسة ما تعلق كفاية الوحدة فيه محاسبة عن هذا الى التعدد الا ان نحو كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لو نقيم ... في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير حذف اكتفي في ازالته بالمرة او ... فان ظاهر انه بحدثه النجاسة فلا يعقل استتباعها له لا انه نفي العلل والوجه في الاكتفاء بالمرة في ... لزوم الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في الغسالة كما ان ما دون الدرهم معفو عن نقل الدم دون نجاسات فالاحوط بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل موقوفة على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسلاته او لغير ذلك لان العلم بكونه اجلى خفة نجاسة فلا يزيد حكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن ... السيد في الناصريات مدعيا الاجماع عليه تارة وعدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في المنتهى وعن ... وعن ... اتفاق عليه بل هو كما صرح به في الكتاب والقواعد واشتهر بين المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليهما والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي ... الاحول اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به فقال لا باس ... وفي العلل زيادة قوله اتدري لم صار لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر ورواية محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلم قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم مهية النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كما ان الغسالة لا ينجس المحل ما دام متصلا به ... سمعوا ان هذا الماء اذا وقع على مثله ... الماء على طهارته جزموا بطهارته وبطهارة الماء الملتقي بل حيث فهم الطهارة في غالب ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل ملاقيه ... القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعال من عموم انفعال الماء القليل ورواية العيص المتقدمة بما عدا المقام وهو اولى من تخصيص ما دل على استلزام نجاسة كل متنجس ... التحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار التخصيص بخروج الماء المزبور ... الاستنجاء ...

الركن الاول

هو مع تسليمه بنجس ماء القليل وادلة عدّ ما سمعاه الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة
المذكورة لهذا الماء فالقول بانه نجس لا ينجس ملاقيه بنجاسة العين المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة عدم تنجيس المتنجس
لا اعيص عن الالتزام بها واما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت لخلو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ
في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع ممن قال بطهارة الغسالة الا ان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق
الملفق من القول بكونه مستثنى من نجاسة الغسالة والقول بكونه على قاعدتها من الطهارة لا يثمر الظن فضلا عن الحدس القطعي الذي
هو المناط في تحقق الاجماع عند المتأخرين هذا ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معارضة بنفسها لادلة تنجس القليل فتخصص
لان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه
الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا باس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف معه واذا لم يجب
الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في الاكل لم يكن نجسا واما سائر الاحكام كحرمة شربه او ادخاله
المسجد ونحوهما فانما تجامع من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس المفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله ان
الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تأثره منه بل استهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قوله فيما ورد
على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا باس فما اصابه من الماء اكثر فتأمل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجيس ملاقيه يحتمل
امورا الاول ان يكون نحكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد وتمسكهم بالحرج لا الاحتياج لا اشعار فيه
فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة
لكن [illegible] الاجتناب في امور او منتزعة من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الشرعية من الخواص فيه الاحكام الشرعية الغير الالزامية
المتعلقة بالنجس بما اجمع على [illegible] حكم الطهارة والنجاسة في واجب او مستحب كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد
عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو للشهيد
[illegible] في الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد
ولا [illegible] منه مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به واحد انه لا يترتب عليه ثمرة في تسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب
عنه [illegible] ان لا ينفعل بنجاسة الملاقي فهو معفو عنه من جهة السراية وهو ظاهر ما تقدم من المصباح والسرائر وظاهر المنتهى
حيث [illegible] عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه او بدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو
هذا لا غير ويمكن [illegible] في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال ويظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله
حيث قال [illegible] لا ثمرة [illegible] اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشره بيده ثم باشر ماء قليلا فلم يمنع الوضوء
منه كان طاهرا لا محالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات
الاصحاب انتهى ولا يخفى ان عدم تنجسه لا يقتضي صحة الوضوء به الا على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله
في رفع الحدث [illegible] ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق بحيث يجعل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام
بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفت من كلمات من صرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى
الرابع وعلى القول بالطهارة [illegible] جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع
الحدث [illegible] ما جاز رفع الحدث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال
من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء
[illegible] للاحرام مثلا فكانه [illegible] جميع ما يعتبر فيه لما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات
[illegible] ان يكون من شانه رفع الحدث او اضافة وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كلام
من اطلق الاستنجاء بناء على شموله لهما [illegible] جماعة لتسمية مخرج البول [illegible] الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار
لم يتعرضوا له لعدم الفارق [illegible] من المخرجين لا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة
ودعوى الانصراف [illegible] بعض [illegible] غير الطبيعي ايضا ولا انصاف [illegible] الانصراف [illegible] باعتبار بعضها واهمال بعضها
[illegible] هذا [illegible] موضع لبحوث [illegible] تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل
الاستنجاء فيها [illegible] مع ان [illegible] كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا يخرج ازالته عن اسم

الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالخروج ان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا فالاقوى ان كان بخلافه الاحوط عموم العفو ما لم يتغير جملة من الماء المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير ان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير وعدم فهم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض يتنجس به ما يقع بعد ذلك عليه لو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وان لزمه هذه النجاسة استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب تقييدها بفرد نادر وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير بما عدا الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء الوارد اولا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بعد ما لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المعتد به فائدة خصوصا في مقام ترك الاستفصال ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة التي هو عدم انفعال ماء الاستنجاء بنجاسة الغسالة باستعماله فتنجسه بنجاسة خارجة كالاستثناء المنقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارة لما افاد اطلاق الحكم بالطهارة منه على اشتراط بقائه على الطهارة بعدم انفعاله من نجاسة خارجة والمراد بالخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصى المتنجسين والودي الخارج عقيب البول ولو سبقت اليد الى المحل فهل تعد نجاسة خارجة ولا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء كانت كالمتنجس الخارج لو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد ثانيا ولو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالتها البتة والله العالم والماء المستعمل في الوضوء المستبيح به رفع حدث اصغر او اكبر ولا عنه كذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم يستعمل في اداء فريضة ولا سنة والماء المستعمل في الغسل المقصود به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم يستقل بالرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمله اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء المذكور وهل يرفع الحدث المستعمل فيه باستعماله في موضع صب لغسل غير فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح المقنعة والمبسوط والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم العدم لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا باس بالوضوء بالماء المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه واما الماء الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه يده في اناء نظيف فلا باس ان ياخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان صدر الرواية قضية مهملة قد فصلها الامام بالفقرتين الاخيرتين والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسالة الثوب وليس في سند الرواية الا احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى وبعد ما بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب راسا لكن التأمل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال ممن ورد في شانهم في الخبر كالصحيح عن العسكري عليه السلام خذوا ما رووا وذروا ما راوا ومع ان هذه الحسنة مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل بروايات مثل ابن هلال مما روى حال الاستقامة ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابنا بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعد سؤال عن كتبه اقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع يرجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال لقي ابو هاشم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا عليه السلام فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز ان يسمع من ابن فضال الفطحي ما يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر قرائته عليه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموصوف في اول الفقيه بالصحة واعتماد الطائفة عليها وحكي عن ابن الغضائري الطاعن

الركن الاول

لتيرفيمن لا يطعن فيه غير ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخته من محبوب ونوادر ابن ابي عمير حكى عن
السيد الداماد تحقيق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالتصحيح فمنها اعتماد القميين على الرواية كالصدوق وابن الوليد وسعد بن عبد الله
وقد عدوا ذلك من امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء فالانصاف ان الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد
مما يفيده هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم دورانهم مدار تزكية الراوي محل نظر ويؤيدها الرواية المذكورة
روايات مرسلة ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت
وهو شرهم فان الظاهر كون سيلان كل واحدة من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع اذ لا وجه لذكر الجميع مع كون العلة في المنع
غيره كما لا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد
ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهدة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه
وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلام علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلام من رجوع الغسالة في الماء
فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة في الماء والظاهر ان رشها حول الوهادة يوجب سرعة جذب الارض
للماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء في الوهادة والجواب عن
رواية ابن سنان بوجوب حملها على صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة النجاسة عند الغسل ولذا
اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ به الرجل ويغسل به وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا
لماء الغسل من حيث عدم تنجسها بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان
فالتقييد المذكور اولى من تقييدها بما سيجيء من الادلة وبمثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات
المذكورة في الروايات نجاستها الذاتية والعرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب
وانه لم يخلق انجس من الكلب وان الناصب انجس منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هي النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة
مثل قوله عليه السلام من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء
من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب وهو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن
ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدري فيه جنب ام لا فان استثناء صورة
اشتماله على جنب من ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال
من الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا لرفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره
اغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب
وقريب منها غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على المتأمل ان لا دلالة فيهما
ظاهرة لا من حيث التنزيه ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمقرر عليه هو مجرد الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة
هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد للاصل والاطلاقات
الكثيرة لكن الاحوط كما هنا وفي المعتبر العمل بما صار اليه الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث الصدور والدلالة
فتقييدها بمجرد اطلاقات الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده
الاستنقاع في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير
وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به في اناء قال في المعتبر ولو منع هنا لمنع لو اغتسل في البحر وفي المنتهى ولا ينبغي
ان يمس الجنب في الماء الراكد فان كان قليلا افسده ولم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا بأس بالارتماس
في الماء الجاري والاغتسال فيه انتهى ولو تمم الماء المستعمل كرا فصريح المبسوط والوسيلة رفع المنع معللا في الاول بانه بلغ حدا لا يحمل
خبثا وفيه ما تقدم في مسئلة تتميم الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن
المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي منه ولا الاغتسال به مع الاضمحلال و
ليس المراد هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة حتى يمنع تحققها في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه توضأ
منه واغتسل به بل يمكن ان يراد الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به وظاهره اختصاص الغسل الا
ان يقال ان المراد استعماله في الغسل وان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر المنتهى جريان الخلاف فيهما لكن عن

التشقق وهو واحد المائين انه قال وان اغتسل الجنب فنزل الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا باس وحمل عليه ما
الى ما ذكروا الى الخدم العسكري صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عن الرجل يغتسل فينتضح من الارض في الاناء قال لا باس هذا مما قال
الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب وحسنته عن ابي عبد الله ع في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينتضح الماء من
الارض في الاناء انه لا باس به وصحيحة عمرو بن يزيد قلت لابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة
فيقع في الماء ما ينزو من الارض قال لا باس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله
عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على
العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قده لم يشترط في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى انه يصير الماء مستعملا بانفصاله عن البدن
فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج منه والظاهر ان غرضه من هذا
التفريع ان المراد بانفصاله انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل ولا يعتبر مفارقة البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية
من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير مستعملا وعن المعالم بعد نقل ان الشهيد
في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج وتردد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام
الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله والا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد لا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن
كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل وحينئذ فالمتجه
في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج في الانفصال وحكم
في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال والوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في النص
هو الماء الذي يغتسل به وفي الفتاوى هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد وهو الماء المستعان به في الغسل
والمجعول آلة له بعد التوصل به الى ما قصد الاستعانة عليه فكل جزء قصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والاستعانة به عليه
لا يصير الماء قبل استيفائه بالغسل مستعملا الا ان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا
ومجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا له يعد استعمالا واحدا لا
استعمالا آخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فعند التحقيق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال
في الجزء السابق بل اصاب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل تفصيلا الا ان المركوز في ذهنه ذلك وكذا لو قصد غسل موضع
بمجموع الماء ثم غسل موضع آخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان
ياخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد غسله به ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم بذلك فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم
كون الكل مستعملا في الجزء الاول لان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متعارف مع هذا الاستعمال ولا يعد
استعمالا آخر للمستعمل ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من راسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغسل به بقية
راسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على راسه بقصد غسل مجموع الراس والرقبة فنسا فقطر بعض
الماء من اطراف اذنيه جاز ان ياخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقيتها لما ذكرنا من ان هذا الجزء زائد عن غسل محله وقصد به غسل الباقي
~~ومنه ظهر ما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء المكرر في الجانب بقصد غسل الباقي~~ وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما يعني
المصبوب به من دون تعيين للمغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا للغسل كل جزء بما يبقى من الماء في بدنه بعد غسل
ما سبقه نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه ويشير الى جميع ما ذكرنا رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف
الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلي النعل كما هي فقال اذا كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك
هذا كله ان اغتسل بالصب وفي الاستعمال اما لو ارتمس تمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في
بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه فانا قاصر عن التعبير اشكال فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد
غسله لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي
تحت الماء بغسل واجب آخر لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة
والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فمتى لاقى الماء الذي يصح فيه قبول النجاسة فسد انتهى
والآخر الجواز وهو للمبسوط ايضا وفي المنتهى عن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما اتفاق من نسب اليه المنع في مسئلة رفع الحدث وهو

خصوص الشيخ لا نفيا لوجه بل اجمع من خالف في المسئلة وان دعواهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاصل في الثاني الجواز فلا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان اطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور سند الرواية ودلالتها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شمولها للوضوءات المستحبة وفي شموله لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فتأمل الاغسال المسنونة بعد القول بالفصل نظر اقربه ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث فلذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل واجزائه فيهما **الخامس** لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب فيه ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى الثاني فلو نهى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك النفسي فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا كما لو فسد غسله لمفسد آخر ومن انه اذا لم يصر مستعملا فيصح ويرتفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا ويدفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **الثالث** في الاسآر بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء او من الطعام والشراب وخصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان وكانه اراد بيان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المقنعة والسرائر كما عن ظاهر جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراك غيره معه في الحكم الثابت له شرعا من حيث نجاستها وطهارتها اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام لا يشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا يستقى منه وهو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن اكل سؤر الفأرة وقول عليهم السلام في ان الهرة سبع ولا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لاجل ان الهرة اكلت منه فان الاستشهاد قرينة عموم السؤر للماكول والظاهر من بعض الاخبار عدم اختصاصه بمباشرة الفم لقوله عليه السلام في خبر العيص لا توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة تغسل يديها قبل ان تدخلها الاناء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة من اناء واحد وكيف كان فاسآر الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجسا لعينه اي الكلب والكافر والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة من اصناف المسلمين اذا لم ينكروا ما علم او علم بالضرورة كونه من الدين ظاهر الجسد السؤر وسيأتي تنقيحه في النجاسات ان شاء الله تعالى والتلازم بين الحكم في السؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والماكول اللحم والظاهر ارادته عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فيوافق ما في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر وجواز استعماله وان حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه ذكره في المعتبر يمكن ارادة حقيقة النجاسة لانه رجعها الى منع الاستعمال ومستند الشيخ على ما ذكره في الاستبصار قوله كل ما اكل لحمه فلا باس بان يتوضأ بسؤره ويشرب فان مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف او المبتدأ المتضمن معنى الشرط يدل على ان السبب المنحصر العلة التامة في جواز الوضوء بسؤر الماكول لكونه ماكولا فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان الى اول الامر بعد كونه ماكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب لو وجد غيرهما كول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا منحصرا في الجواز لقيام غيره مقامه ومنع لان جملة الشرط على انحصار السبب بعينه انكار مفهوم كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب المدعي قده عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث انتصر للشيخ قده بما صححناه من انه يكفي في المفهوم انتفاء غير الماكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كلية وانما هو سلب الكلية وقد وجه ذلك ايضا في مسئلة الغسالة عند التكلم في مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعد المقاومة سندا للعدد من الرواية ودلالة لان اللازم من الاخذ بظاهرها من التحريم تخصيص اكثر ما دل على طهارة بعض الاسآر كسؤر الهرة معللا بنجاسته وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان المحض المحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وان حرم اكله بناء على طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة وينقض بصاق شارب الخمر وان سؤر كل الحيوانات مع ما ذكر في الجلال مع حلية اكل بعضها ارادة لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسات والمتنجس وعبر بعضهم بازالتها والمراد ازالة الحسية لا الشرعية وعن عبارات لكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بل ملاقاة النجاسة بالماء المطهر فانه لا يجري هنا استصحاب تنجس موضع الملاقاة وان علم

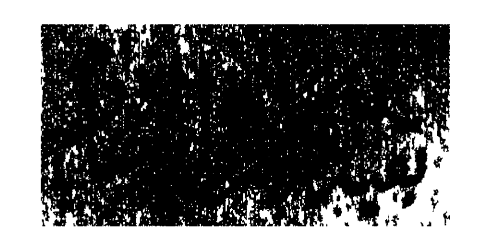
تحقيق الكلام في الاسآر

عدم وجود المطهر وهو اجماع ثم حكى عن النهاية اعتبار احتمال الحصول لطهارة بورودها على كثير مطلق او ورود المطر الا تعليل عليه الا ان المشهور
كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في الدلائل
والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيرها بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه
الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال او اكل الجيف ومانع منه لم يستند المانع الا الى التعبد او وجود اجزاء النجاسة في لعابه
فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقات فمه للنجاسة مع العلم العادي غالبا بعدم ملاقات المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة
لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسئلة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه مستكشفا ذلك من ان الاصحاب حكموا بطهارة
سؤر الهرة وان دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة الذاتيتين كما يشهد به تعليل الطهارة في
بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس ولا ينافي كون حكم السؤر من حيث تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية
هي النجاسة ممنوعة بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب ومما يدل على ارادة
طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة العينية على جسم
ذي السؤر فانه لا وقع لهذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء يشرب منه باز او صقر او عقاب
فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب
ومما يمكن ان يستدل به في المقام ايضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب الاسناد في حديث قال سئلته عن الفارة والحمامة والدجاجة
واشباههما تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الخبر فان ترك الاستفصال عن
رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها دليل على ان الثوب لا يتنجس الا عن النجاسة العينية الموجودة
على الحيوان لا من نفس الحيوان والا لاتى بالنجاسة والا لوجب الاستفصال عن رطوبة الثوب ولغي الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها
كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس فحسن الاستفصال ومن وجود عين النجاسة ممنوعة اذ لا سند للظهور واذا تاملت الرواية
وجدتها اوضح دلالة من اخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة
الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلاجل كون السؤال عن الطهارة الفعلية ~~فلم يعلم كون المقام الا مقام بيان الطهارة الفعلية~~
فلم يعلم كون المقام الا مقام بيان الطهارة الفعلية بعد احراز الطهارة الذاتية بطهارة عين هذه الحيوانات ثم ان غلبة ملاقاة الهرة وغيرها
للنجاسات لا يوجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقات ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم
ما ورد من الجواز مع ان احدا لم يستدل فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقات النجاسة اذا لم يوجد العين الا ان يقال انا لم نلتزم
بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقيدها في بعض الاخبار بصورة عدم العلم باستعمالهم لها بملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فقد
علم ان النظر في اخبار اواني المشركين وثيابهم الملبوسة والمنسوجة الى اصالة الطهارة كما يظهر من بعضها بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة
في اسئار ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرهما لم يستثن فيها الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على
تقدير اناطة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان
فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان جسم الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب
عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه محكي عن الشافعي ولعله كاف بضميمة ما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع واما صورة العلم
بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف الا ان اكثر من تعرض للمسئلة عمم الحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال حصول المزيل
الشرعي بورود الحيوان على كر او جار فيكون هذه المسئلة مستثناة في الحقيقة عن مسئلة اعتبار استصحاب النجاسة او حكومة استصحابها
على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لاحدى قواعد اقتضتها العمومات احديها قاعدة تنجيس النجاسات العينية
لما يلاقيها حتى اجسام الحيوانات الثانية عدم زوال نجاسة المتنجس لو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة عنه الثالثة تنجيس
المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه من المياه وغيرها الرابعة ان النجاسة اذا ثبتت في محل فهي مستصحبة الخامسة ان استصحاب النجاسة
السببي حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج ما نحن فيه عن احد الثلث الاول وعمم الحكم لصورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي
ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احد الاخيرين والمطابق لاطلاق اخبار الباب هو الاول فان الاخبار المذكورة
اما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن فيه واما مسوقة للطهارة الفعلية بملاحظة ملاقاة النجاسة الخارجية فلا وجه
لتقييدها بصورة احتمال زوال النجاسة بمطهر شرعي فالاولى اخراج المقام من القاعدة الثالثة لا من احدى الاوليين على عمومها ولا

الركن الأول

وقالت في الثالثة لا يستند ما يرجع الى الاستصحاب فيصح التمسك بالباب الموروث عليه بجعل زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح
الاستصحاب بالاجماع في مثل الالات لا استصحاب في الحكم الشرعي محل كلام ولئن كان دليلا فلا استصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره
وبقي ما يدعى من الشرايع انه فيها بسط الالات التخصيص في القاصدين لا وليين غاية التقية كما في العشاق لو انفعل او ينفعل باب
يمكن ان يدعى ان النجاسة اما ان يكون في محل الرطوبة الملابع او بالرسم وليس في الشرع غير ذلك وهذا بخلاف زوال النجاسة بزوال العين
فانه قد يدعى اجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس الارض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال عين النجاسة
مستدلا بان المعتبر زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا استنجى على عظم الميتة سند لم يجب غسل الثوب منه ومعلوم
ان الدم مع رطوبة الثوب هو وان كان ضعيفا الا ان المتصور من ذكره الاستيناس وقد جزم جماعة كالشهيد والمحقق الثاني في
الجعفرية وشارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما ذكره حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا ثمرة يترتب
على الحكم بنجاسة الحيوان بملاقاة عين النجاسة لان اثار النجاسة ما دامت العين مستندة اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى ان يكون
مراده من حكم بالطهارة بزوال العين عدم انفعاله بالملاقاة نظير حكمهم بطهارة البواطن لكنه مدفوع بان ما ذكر من نفي الثمرة لا يقتضي رفع اليد
عن القواعد فاذا اقتضت القاعدة العمل بالعموم في انفعال كل ملاقي للنجس وجب القول به واذا دل الدليل على عدم ترتب احكام النجاسة بعد
زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل يمكن ان المحصلين لقواعد الاستدلال لا يرتكبون تقييد العموم موجبا والموجب معدوما
اذا اقتضته القواعد مع ان الثمرة في بعض الموارد مما يظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في ظهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم
في عدهم زوال العين من المطهرات العشر في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال واكل الجيف لعله لعدم
كونهما مامونين لانهما بعد خلو الملاقات فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من فحوى صحيحة العيص من النهي عن التوضي عن
سؤر الحايض مطلقا والجنب اذا لم يؤمن حيث قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحايض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب
اذا كانت مامونة وتغسل يديها قبل ان يدخل الاناء ولعل حكمة الاطلاق في الحايض استمرار النجاسة عليها اياما فيبعد خلو يديها عن
النجاسة لانها تبتلى بالتحرز عن تغيرها كثيرا الا اذا كانت متحفظة وورعة عن النجاسة بخلاف الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة يسير فالتحفظ
عنها لقلته موجود في اغلب الناس الا اذا كانت ممن لا تبالي وما في الصحيحة من اطلاق الحايض موافق للمبسوط ومخالف للمشهور فان المشهور تقييدها
اما بالمتهمة كما عن جماعة واما بغير المامونة كالمصنف قدس سره تبعا للآخرين ولعله للصحيحة المذكورة باسقاط لفظة لا من اولها كما في رواية
التهذيب والاستبصار فيكون توضأ اذا كانت مامونة قيدا للجنب والحايض ولتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة المقيد لكن الاخبار المطلقة
كثيرة مثل قوله في رواية عنبسة اشرب من سؤر الحايض ولا تتوضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحايض قال لا وفي رواية
ابي هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه تقييدها بالمامونة وان وردت في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة
رفاعة عن المروية في السرائر ان سؤر الحايض لا باس بان يتوضأ اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحايض
قال اذا كانت مامونة فلا باس الا انه لا يتعين حمل الاخبار المطلقة لاحتمال المقيد الحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن
الانصاف ان ظاهر نفي الباس في المقيد ابعد للعلم بعدم الحرمة في غير المامونة نفي الكراهة راسا مع انه لو تكافؤ الاحتمال ان يرجع الى الاصل
هذا كله بناء على ان غير المامونة في العرف هي المتهمة وان جعلناها اعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد لا بين قول
المبسوط وقول من عبر بغير المامونة بناء على ارادة الفرد المتعارف من مطلق الحايض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق
بطهارة يدها فحاصل مذهبهم كراهة سؤر الحايض من حيث هي للظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعا الا ان يكون خصوص
الشخص بحيث امن من ذلك لشدة تورعها عن النجاسات لكن الانصاف ان المراد بالمامونة الفرد المتعارف وهي التي لا تتهم لقلة مبالاتها
بالنجاسة ويؤيدها ما في رواية السرائر من قوله يغسل يديها بدل المامونة فان مقابلها من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد
امر شايع عقيب تلوثها خصوصا بالقاذورات المستنفرة ومما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك والذخيرة من ان اناطة الكراهة بغير المامونة اولى من اناطتها
بالمتهمة لان النص يدل على انتفاء الكراهة اذا كانت مامونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل نظر اما اولا فلاتحادهما عرفا واما
ثانيا فلان انتفاء الكراهة منوط في رواية السرائر بغسل اليدين ومفهومه الكراهة مع عدم غسلهما وليس المراد العلم بذلك والا كان سؤرها
نجسا بل المراد كونها مظنة لترك الغسل هي المتهمة كما ان المراد بالغسل المنطوق كونها مظنة لذلك على ما هو المتعارف ثم ان ظاهر الاخبار
الاختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها تقابله الشرب بالوضوء الظاهرة في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الاكثر عدم الفرق بل عن
الرياض لا يبعد اذ الاشتهار على الوضوء لم يقل به فيمنع الظاهر تعميم محل الخلاف انتهى **قوله** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل

الفصل



[illegible]

[illegible]

عن ابن فضال وعن عمار عن الصادق عليه السلام انه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه ... الامر الاحتياطي في ... عن او تحمل العوض ... فيها هنا ما ادى

الامر الاحتياطي في تطهير النجاسات وانكر هذا الحكم غير واحد من متأخري المتأخرين وذكر بعضهم انه نقل التبحر في المسألة الاجماع على

على كون الوضوء من فضل جماعة المسلمين احب الي من الوضوء من ركو ابيض ... في المسألة ما عرفت وكون الوضوء من سؤر

المسلمين احب من الوضوء من الركو الابيض الرواية انما هو مع هذا التقرير من جهة من الجهة فيكون مرتبة على الوضوء من الركو لكونه

اسهل وايسر فحمل الكلام على ثبوت الكراهة من جهة القول النوعي بنجاسة سؤر المتهم مع كون سقط لما تسكن الطهارة اما مع ... نجاسة

الماء فلا ينبغي التأمل في رجحان الترك ويكره ايضا سؤر البغال والحمير مطلقا كما هو ظاهر العبارة او خصوص الاهلية كما فسره جماعة منهم

الكركي والميسي وصاحب المدارك مستدلين على الحكم بكراهة لحمها ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سئل هل

يشرب سؤر شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا بأس والتبوي كل شيء يجتز فسؤره حلال والتأييد بالحلال ينبأ على ... الرتبة

ما لا بأس فيه اصلا والمرسلة كان يكره سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يحل اكله ولم يخلق للاكل كما يظهر هذه الاستحبا

من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال فتأمل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي البأس عن شرب سؤر الحمار والفرس

البغل لكن الظاهر وروده ذلك في مقابل الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة واخرون صرحوا بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه ولعل لما مر من

قوله كل ما اكل لحمه فلا بأس بان يتوضأ من سؤره ويشرب ويكره ايضا سؤر الفأرة في المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من المذهب لحديث

المناهي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكل سؤر الفأرة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ومر في العرب في باب

باب تطهير الثياب عن نقل الشيخ ان الفأرة كالكلب اذا اصابت ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل

المعروف من المذهب كراهة سؤر الحية ايضا لرواية ابي بصير عن حية دخلت حبا وخرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك منعا

للمعتبر هذا الكراهة قال ويكره ايضا استعمال ما مات فيه الوزغ بل خرج منه حيا على ما رواه هارون بن حمزة الغنوي قال سألته عن الفأرة

والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلث مرات قليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم

يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وبمضمونها افتى في النهاية وتعارض بالاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر

والعامة فيما لا نفس له ويدل على حكم العقرب ايضا اذا مات برواية سماعة عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال القه وان كان عقربا فارق

وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب لدلالة ... بموت الحيوان ذي النفس السائلة ومنه لا نفس له كما سيجيء

ذلك في باب النجاسات واعلم انه تقدم قول الشيخ قدس سره بان ما لا يدرك الطرف من الدم لا ينجس الماء مستدلا بصحيحة علي بن جعفر المتقدمة

في ذيل مسألة الماء القليل وعرفت ضعفه لا ليتهاون ان الاقوى ما قيل من انه ينجسه ولا اقل من انه هو الاحوط وعلى الثاني فالمحكي

عن الشيخ تعميم حكم المطلق النجاسات ولم يعلم له مأخذ الا ان الشيخ يتعدى من دم الانف الى غيره او يقتصر على مورد الصحيحة واحتمله

في الذكرى ولا انه يتعدى من الماء الى كل جسم طاهر لم يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قدس سره في الذكرى نسب اليه التعدي الى الثوب

لعل الفرق بينه وبين التعدي من دم الانف مع اتحاد ... ان المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء المائي فعدم انفعال الماء يدل على عدم

انفعاله قال في فروع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب والماء فعفو عند الشيخ واختاره المحقق في الفتاوى لعسر الاحتراز

ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم في الثوب دون الماء انتهى **اقول** ان حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب مما ذكرنا من

الفرق ضعيف ثم ان حكم المحقق قدس سره بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تأمل واما عدم الجزم ببقائها لجفافها فيحتمل ان يكون

المراد بالجفاف زوال العين فيصير طاهرا بزوال العين لاجفافها مع بقاء جرمها اذ الغالب مجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة

لا بروز جرمها به مع ان الشك فيه كاف نعم قد يقال ان استصحاب الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على استصحاب طهارة الماء لان الشك

فيها مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب الرطوبة على ارض نجسة ويمكن التخلص بان مجرد بقاء الرطوبة لا يترتب

عليه تنجيس الا بواسطة مقدمة خارجية هي تأثر الملاقي لها وصيرورته رطبا بالسراية فالمنجس في الحقيقة هو تأثر الملاقي بالنجاسة لا الاكتساب

شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة بما ظاهره ان المنجس هو مجرد الملاقاة حينئذ فاثبات النجاسة

باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة **الركن الثاني** في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل وفي

الوضوء فصول **الاول** في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر او مصدر وقد يطلق مسامحة على العين كالبول والغائط

في الطهارة المائية

[illegible] المراد الوجوب

[illegible] لا انه [illegible]

[illegible] الصلوة [illegible] على كل حال [illegible] احتيج على

[illegible] من مكلف لو [illegible] لا يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول

في الصلوة [illegible] عليه [illegible] بعد تحصيل الحدث بالحالة المانعة

يحكم بانه [illegible] بان الطهارة [illegible] طارية بالنسبة الى استباحة الصلوة ايضا فالمكلف بنفسه لا تباح له الصلوة

[illegible] المنصوص [illegible] لظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واطلاق قوله لا صلوة الا بطهور

[illegible] ان الشاك في المتاخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء والا لكان حكمه كالشاك في المتاخر من الحدث

[illegible] الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كادم لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث فما كانت

الطهارة [illegible] وما كان الحدث مما نعا منها ويدفع الاول بان صحة المبيح بملاحظة مسبوقية بالحدث المانع ولذا اكتفى

بنية رفع الحدث عن نية الاستباحة واما الثاني فلان الظهور في كون المنقوض مسبوقا بما يشهد له شمول الخبر لا تنقض اليقين الا بمثله

الوجودية والشك مع ان الطهارة المنقوضة مسبوقة بالحدث غالبا بالوجود فيشبه الوجوب فتامل واما الاية فالمراد منها باطباق المفسرين

كما حكي بقرينة ما في خبر ابن [illegible] القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان كنتم

مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان ظاهره استناد وجوب التيمم الذي هو

بدل الوضوء الى المجيء من الغائط لا الى المكلف من حيث هو ودعوى ان ذلك لكون الغائط سببا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف بعده

الى الحالة الاصلية المقتضية للطهارة ليست باولى من حمل الاطلاق في الاية على ما هو الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة والذي

هو المراد من الاية مسبوقا بالحدث فوجوب الوضوء لاجل رفع تلك الحالة العرضية واما وجوب الطهور عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا

يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه واما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتاخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى

لحكمهم فيما حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة والغسل مع ان احدا لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الاصلية

للمكلف فالوجه في حكمهم هنا بوجوب الطهارة انه لما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل والاصل غير جار

هنا لتعارض الاصلين وهذا غير ما نحن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلوة وان لم يتوضا

واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال لا يمسه الا

المطهرون فاشتراط الغايات الثلث باعتبار الطهارة فيها فما الذي يباح بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث

والموت والتذكية وغيرهما من الاعدام المقابلة للملكات بل الطهارة والقذارة لغة ايضا كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان

ارادوا نقض الانسان واصبح لنا نقض الطهارة الصغرى التي الوضوء الموجب لها ولو شاء الا انه اشارة بالسبب لحصول الحدث ممن لم

يتطهر اصلا ومن المحدث وخروج الجنابة واحوالها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها

وهي ستة ثلثة منها خروج البول وما في حكمه من البلل الخارج بعد عدم الاستبراء والغائط وهو معروف مع الشك يرجع الى الاصل

والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب هذه للوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجها منه لا غلبية اذ الاتفاق والاخبار به متواترة وظاهر

اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع اكثرا اعتبار وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن

شارح الدروس دعوى الاجماع عليه صريحا بل عن الرياض حكاية عن الاصلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب

المتعارف من الاعتياد الشخصي المهم لان الا يعتني بهذا الانصراف متمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من

الموضع الطبيعي ان كان المعتاد غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حمل الاطلاقات الدالة على النقض

بمطلق الثلثة على المتعارف متمسكا بما دل على حصر الناقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف

في هذا الاختصاص موجودة فيما يخرج من الطبيعي عند الاعتياد فالعمدة الاجماع وهو غير بعيد خصوصا بملاحظة انهم كما في

المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع على الموضع الطبيعي بذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه

او التفصيل ما خارج من المعتاد وغيره والمحرج بما دون المعدة وغيره وكيف كان فالنسبة ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو

عن الاشكال الا ان [illegible] لا قوى عدم [illegible] بنقض [illegible] خروج الغائط مما دون المعدة من الموضع

الطبيعي يتعين وان لم يصرح به صريحا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة وظاهر كل من اطلق بالثلثة بل صريح الحلي و
التذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا الى منع تسميته غائطا فالخلاف بينهم في النقض
بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن آدم انما ينقض الوضوء ثلث
البول والغائط والريح وفي رواية الفضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى غير ذلك مما يأتي لعله الآية و
لكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض واجاب في المعتبر عن اطلاق الآية والروايات بانصرافها الى المعتاد فيقيد به ثم ايد ذلك بالاخبار
المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من
الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم وموثقة اديم
الحر سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام في حديث طويل قال قال ابو جعفر عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله له وقال اللذين انعم الله بهما عليك
وغير ذلك من الاخبار المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف والتقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتبار مثله
والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي لمعتاد نوعا وشخصا مع كون الخروج
والخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب ولا نتيجة بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذا الانصراف لاختل جل القواعد
المبتنية على الاطلاقات بل كلها اذ ما من مطلق الا وله منصرف لانس الذهن ببعض افرادها فلا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء ا
لقاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق ويحسن منه حمل اطلاقاتها على الغفلة
عن طريق المحاورة وانى لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلابتنائها على كون الصلة مناطا في الحكم و
ليس كذلك لان الموصول ليس للعموم للزوم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا لذلك المعهود وموضحا له نظير الاسفلين
بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد ولا ريب ان هذه الثلاثة لا يخرج الا من طرفي المخاطب دعوى انه وهو وان كان المعهود غير
الا ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المتعارف نوعا وشخصا كما ان المراد من حرمة الاغتياب حرمة
الفعل المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد قياس ما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط مدفوعة بان الظاهر في مثل ذلك الخروج واما كونه
من المخرج المتعارف فلا كما لا يخفى ثم ان الظاهر بمعونة صدر بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلاثة لا غير الافراد
الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي نصر المروي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن القيء والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا
وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك واجاب في التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على مراعاة الغلبة
في المقيدات وجب مراعاتها في المطلقات فيكفي في خروج غير المتعارف فالاجود ما ذكرنا من ان الصلة موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة
الى غير الثلثة فلا دلالة فيه على نفي الحكم عن غير المتعارف ليعارض المطلقات فيقيدها ومما ذكرنا من عدم اعتبار التعارف وعدم قدح الانصراف في المطلقات
يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل يحكى عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد نقض
واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مختص بطرفي المخاطب ومن كان
مثله من الافراد المتعارف فلا يشمل غيره فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في المقيد على الاشارة الى الجنس وموضحا
للمعهود المراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح لو في او لرده مع انسداد
المخرج الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر بصيرورته منعما به وفيه ما عرفت من انه
ان بني على ملاحظة الاختصاص بالمتعارف فلا معنى لدخول مثل هذا المخرج في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كما قيل من النقمة
من النعمة الا من حيث خروج الاذى منه يجري ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم ولو لم ينسد
الطبيعي بالنقض وخرج من غيره ثم صار معتادا او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس وقواه
في الرياض بناء على اختصاص المطلقات والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتياد الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي
لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاثر عن الاحداث الثلاثة الصادرة عن هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه
الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر الاطلاق من تقدم على المحقق قدس سره بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من استناده
في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم يرد الحلي في رده على دعوى التسمية فعلم من ذلك ان الكبرى مسلمة
بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتأخرين العلامة في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار

الركن الثاني

بإطلاق فتاوى القدماء ومعقد إجماع الغنية وموثقة المروزي عن الرضا عليه السلام لا تنقض الوضوء إلا مما يجب عليك في خروجه إعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح بل الصحيح عن الفضل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام إنما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الأشياء لأن الطرفين هما طريق النجاسة وليس للإنسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه إلا منهما فأمروا بالطهارة عندما يصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم وهذه الرواية الشريفة وإن كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا للأقوال الثلثة فالأولى قوله عليه السلام إنما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة الخ فإنه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح القدوس الثاني قوله لأن الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للإنسان تصيبه النجاسة من نفسه إلا منهما فإن ظاهره أنه لو كان له طريق آخر يصيبه النجاسة من نفسه منه كان الخارج منه أيضا ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير السبيلين الاعتياد أو انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتأخرين وأما بدون الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج والثالث قوله عليه السلام فأمروا بالوضوء عندما يصيبهم تلك النجاسة من أنفسهم يصلح مستندا لما اخترناه إلا أن الأظهر في الرواية هذه الأخيرة ولا يخفى طريق الجمع الباقي بينها ثم اعلم أن الكلام في الريح من حيث المخرج حكم [illegible] ثم قد يشكل من جهة أن تطلق الهواء الخارج من منفذ يسمى ريحا فإذا خرج الهواء فإنه نعلم أنه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المتعارف كان حكمه حكم البول والغائط وإلا فلا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المرأة فإنه قد يدخل الهواء عند المجامعة أو غيرها فيخرج له صوت فإذا احتبس فخرج بعد الغسل وفي أثنائه لم يوجب شيئا [illegible] المعتبر والتذكرة وشرح الموجز أن الريح الخارج من قبل المرأة ينقض ولعلهم أرادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم عدم النقض وحكي عن بعض نقض الريح الخارج من ذكر الرجل والأقوى ما ذكرنا والرابع النوم مطلقا كما في الأخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف وغيره لا يراد به تقسيمه إلى الغالب على الحاستين وغيره فإن غيره لا يسمى نوما حقيقة وإن أطلق عليه مسامحة ولذا قال في رواية زيد الشحام لما قال له يوجب الخفقة والخفقتان قال ما أدري ما الخفقة والخفقتان إن الله تعالى يقول بل الإنسان على نفسه بصيرة كان علي عليه السلام يقول من وجد طعم النوم قاعدا أو قائما وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك ضابطا وهي الغلبة على الحاستين واعتبار الغلبة على السمع إن كان يغني عن البصر إلا أن التعبير في كلمات الأصحاب لدفع توهم كفاية الغلبة على البصر لإطلاق النوم عليه أحيانا فهو مسوق لبيان اعتبارها حتى يغني عنه اعتبار ما هو حصر منهما فإنهم [illegible] أن النوم أطلق في بعض الأخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين والأذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت وفي صحيحة أخرى لزرارة وغيرها بذهاب العقل ومرجع الكل إلى واحد لأن الغلبة على السمع يستلزم الغلبة على البصر بالوجدان والغلبة على السمع يلزمه تسلطه على القلب لعونة [illegible] في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال كل النوم يكره إلا أن تسمع الصوت ثم إنه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج للإجماع وحكي عن الصدوق عدم لزوم الوضوء على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام ينام الرجل وهو جالس قال كان أبي يقول إذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء وإذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وأرسل الصدوق عن أبي الحسن عليه السلام أنه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا إن لم ينفرج وفي رواية ابن حمران أنه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وفي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوءه إذا نام وهو جالس قال إن كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك لأنه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها حتى الصدوق لعدم العلم بذلك إلا من رواية بعض تلك الروايات مع [illegible] قبل ذلك للرواية المطلقة في النقض معارضة بأقوى منها مما صرح فيه بالتعميم لحالة الجلوس وورد في خصوص النوم قاعدا مضافا إلى الإطلاقات فينبغي تأويلها بإرادة غير الغالب على السمع وحملها على التقية لأن المحكي عن [illegible] عدم نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته من الأرض لكن حمل رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام على التقية من الشافعي بعيد [illegible] واعلم أنه يلحق بالنوم كلما أزال العقل وغطاه من جنون أو سكر أو إغماء أو غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب إجماع المسلمين [illegible] لا نعرف فيه خلافا بين أهل العلم وفي المدارك إجماع أصحابنا وعن الخصال أن من دين الإمامية أن مذهب العقل ناقض وعن البحار أكثر الأصحاب [illegible] هذا ويدل على دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته إلى الأصحاب والناظر [illegible] مستند الجميع إذ ليس [illegible] الأخبار المشترطة في النوم إذهاب العقل واستدل عليه في المعتبر بخبر معمر بن خلاد قال سألت [illegible] عليه وهو قاعد مستند [illegible] فربما أغمي عليه وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ [illegible] فقد وجب عليه الوضوء بناء على أن قوله إذا خفي عليه الصوت [illegible] جملة جواب لسؤال الوضوء [illegible] في هذا الاستدلال نظر لأن [illegible] الصوت على النائم [illegible] عليه إذا خفي عليه الصوت [illegible] المطلق

الا انه كان المستند الرواية ليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه في ناقضيته هو ذهاب العقل وفي المروي عن علل
الفضل بعد ما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج من الطرفين قوله واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب
الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماع كفاية والثامن
الاستحاضة القليلة وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في
النواقض وللاسكافي فاوجب غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاجماع والاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها ياتي ان شاء الله تعالى واعلم
ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة واليه يرجع ما عن غير
واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة والتقبيل ونحوهما وعن المروي انه رقيق ما يكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل وعن ابن الاثير انه
البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه بسطه تقطير بعض متاخري
علمائنا فقال الذي عاده رقيق اصفر لزج خروجه بعد تفخيذ او تقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار
المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في
الصلوة فلا تقطع له الصلوة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء وان بلغ عقبيك فانما ذلك بمنزلة النخامة والبصاق والنخاعة لا فرق فيها
بين ان يكون المذي عقيب الشهوة اولا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص بالشهوة كما في مرسلة ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه
وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة
وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وفيما عن الشيخ عن شيخه ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست ثوبي
فمرت بي وصيفة ففخذت لها فامذيت انا وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسألت عن ذلك ابا عبد الله ع فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي
التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا منها لقوله لمن سأله عن المذي يخرج من الرجل احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان
خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء وفي صحيح ابن يقطين بعد السؤال عنه ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي بعد السؤال انما كان منه من
شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا
عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لكن التقية تؤدي بظهورها في الوجوب ولو اريد منها خلافه فبالقرائن المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم
بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا وذي ولا ودي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن رباط وعن جماعة انه ماء ثخين بلا
اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه ووجه تقييده بما اذا لم يستبرأ الاجزاء الطبيعية منه فالودي قبل الخروج قطع لا حدث
ولا خبث واما الوذي بالمعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه يخرج من الادواء وظاهره الامراض ولا ينقضه ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين
عدا الدماء الثلثة التي هي تنقض الوضوء وتوجب ما عدا الاستحاضة القليلة منها الغسل نعم في رواية حسن بن علي سمعته يقول رايت ابي ع
عليه السلام وقد رعف بعدما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال
يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الدلالة محمولان على
الاستحباب ولا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر بل في خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وقد سألته عن الرجل يقلم اظفاره
ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه قال يا زرارة كل هذا سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض
الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له اينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا
قول المغيرة بن سعيد لعن الله المغيرة يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم النخامة وبداهة عدم نقضها في الخبر
المذكور ولا ينقضه ايضا مس ذكر ولا قبل ولا دبر مسا او من غير حائل خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او
فتحه وعن الاسكافي في النقض بمس ما انضم اليه الثقبان او من ظاهر الفرج من غير الشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما او محللا
وفي خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة
قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة او مس فرجها
اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه ايضا لمس امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف فيه ولا ما يخرج من
السبيلين لما عرفت من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد
عن ملة ولا عن فطرة مع قبول التوبة ومع عدمه فلا عبرة في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة منه ولو وقع بعد تمام الغسل
بطل الامتناع المسح بالماء النجس وقبل تمامها بنى على ما فعل بعد التوبة لا فصل مخل بالموالاة مع اتمام الوضوء بماء طاهر ودعوى

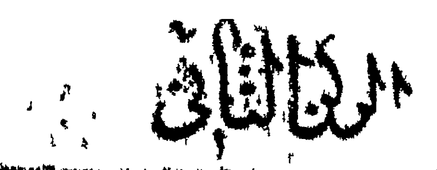


خبطه ما سبق في سيتر عنه كالعكد على الاطلاق ممنوع فنعوذ بالله من شرور النفس والشيطان خصوصا مما يوق الاذى ان ويضعف الايمان الثاني
من العفو المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلاثة الاولى كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم
عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم
نا ناسخا انما يحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره للثنيا ارسله الصدوق عن الصادق انه سئل عن قوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه
ورواه عن امير المؤمنين في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن
ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن بالنظر وما ذكره الصدوق فقد في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اغتسل احدكم
في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي عنه صلى الله عليه وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر
والمنظور اليه قال لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل على وجوب الستر بان الكشف
اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطريق كالصحيح في مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بمئزر وغض بصره ونحوها رواية
حمزة بن احمد من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت عن سفلة قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور
قلت لابي عبد الله شيء يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء
يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوهما رواية زيد الشحام في معنى الحديث قال ليس ان يكشف فترى منه شيئا
انما هو ان يزرى عليه ويعيبه وظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن غاية ما عنده لا انهما على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر
اذاعة السر حصر المقصود والمهم من الكلام في الافشاء فكانه لكمال الاعتناء به هو المعنى لا غير واما الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي
يحصل للناس رؤيته المعني لا غيره الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها فانه هو اشد من الاول فكلاهما سهل في جنب الافشاء وبذلك
يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل
العراق فقال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله صلى الله
عليه وآله قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الخبر قال فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين **قوله** فقد ورد في غير واحد من الاخبار
ما يظهر منها الكراهة منها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله انه كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه نبوي آخر وموثقة ابن ابي
يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ويرى عورته او يصب عليه الماء ويرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره
ذلك من كل احد عن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما
رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار انتهى
الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية اختصاص حرمة النظر
بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل عليه ايضا حسنة ابن ابي عمير عن غير واحد من
اصحابنا عن ابي عبد الله قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم
ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبرين المذكورين نعم العمدة في ما يفيد السوى الشهرة
وعدم نقل الخلاف فيه الا كان العمل بالخبرين قويا ثم المشهور ان العورة ثلاثة الدبر والقضيب والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي
العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن حكيم ان الفخذ
ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي
سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بستر نصف الساق ويمكن استناد القاضي الى عموم النهي
عن دخول الحمام الا بمئزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خصال الاربعمائة
عن الخصال انه ليس للرجال ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب
قال في التبيين او سبعة ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العورة في الحفظ والنظر يلون البشرة و
ترده نعل الحكم على محصل اللون حتى يكفي في سترها بلون خروجه عن مقابل الحجم واصرف لفظه مع الناظر المظلم اليه حرمة
كشفه لصوت شرد ولعله لصدق الستر وحيث قوته اذا سترت بقضيب لانه قد سترت لعة فيكفي سترها بالطبع

مع ظهور شكلها على ما هو عليه ثوبه بما رواه الصدوق عن عبيد الله الحلبي قد تقدم في المسألة السابعة اه العقول فيطلي ما بدنه ومنه فقال القوم
لنقي الحمام يوما من الايام ان الله يكره ذلك اني ارى ما قد ليته فقال كلا ان النورة سترة ومرسلة حكم عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر عليه السلام
يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخلت ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه
القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك لتوصينا بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا للمحكي
عن المحقق الثاني فغير من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى الحجم اذا لم يكن الحائل غليظا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة او
جعل القضيب في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو شنيع لانصراف المذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع لصاق
القضيب بالبيضتين فيصير المجموع مع النورة كونه واحدا لا يتميز حجم القضيب هذا اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل
التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في ستر المرأة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابداء الزينة وليست الا البشرة فتامل و
المسئلة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق اية الحفظ وعدوانه لعن المنظور اليه ونحوه
سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدخل
مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر
ثم مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز
تغسيل المرأة ابن خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسألة الغسل التوقف في استثناء الا ماصحه من حرمة النظر فان اراد
النظر اليه ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمس سنين بل الى غير البالغ والبالغ وان اراد النظر الى العورة فالظاهر انه يعتبر التمييز
ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف من حيث حكمه المذكور الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران فالظاهر انه معيار
الاخر في الناظر والمنظور اليه احدهما هو بلوغ الانسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر
بالكشف في موضع لا يأمن عن وجود الناظر فيه او بحده واما النظر ففي كون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يأمن من وقوع نظره
على المحرم او لا وجهان من اطلاق الامر بغض البصر في الاية والرواية ومن ظهورها في ارادة غضه عن المحرم الاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله
بعضوه في مكان لا يراه الناس لقوله ع في مدح النبي صلى الله عليه وآله انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمان على نبينا وآله وعليه السلام انه
لم ير احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه في الغائط فستر اما ستره بعيدا ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في
عبارة المصنف قده فلم اعثر على دليل استحبابه ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه منها اصل القضيب والبيضتين لا
كالمستلقي عن القبلة مستقبلا خصوصا اذا رفع بال او تغوط او مستدبرا وكذا المضطجع لو القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى الكل شيء
واحد لا اختلاف في هيئة المستقبل فيها اختاره من الحرمة هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع يشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند
او الدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم انه في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول ولا غائط وبمثله عبر جماعة فالظاهر
انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يصدق الاستقبال بمقاديم بدنه واظهر من ذلك قول الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف
عن القبلة بها قيل ويظهر ذلك من الشيخ حيث حرم الاستقبال بالفرج وبالوجه البدن بالمستقبل وحرفه كره عنهما لم يكن عليه باس
اقول الظاهر ان هذا التفريع مستنبط من الناظر في عبارة الشيخ والا فمن لم الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها
قال شارح الموجز في شرح قول ابي العباس قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها عند الحاجة بفرجه الى نحوه وانما قال بفرجه لم يقل بالبول لان
المحرم هو الاستقبال بالفرج بالبول فلو استقبل بفرجه ميل احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين اصل الفرج
وطرفه انتهى اللهم الا ان يدعى ان الظاهر من الاستقبال بالفرج جعل رأس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب ان انحرف رأسه عن القبلة لم يستقبل
به ولذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها واخر فجعل الباء
للتعدية متضمنا المعنى المصاحبة بمعنى مر به او ذهبت به اخذته معه في السير الذي هو ورده الاول بتصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية
وبائها ونقضه بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على مجموع القبل والدبر اذ الانحراف بها لا يمكن الا بالانحراف
ببدنه عن القبلة ثم لو اريد خصوص العورة التي يتخلى منها اعني المخرجين فلا يمكن استقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لو استقبل
القبلة ببول صح ما ذكر من ان ترك الاستقبال بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصا مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول وغائط الا انها واردة
مورد الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات سيما الظاهرة
في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انه لما كان محققا في الغالب باستقبال الشخص وقع النهي عن الجلوس مستقبلا

لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا يبين كون الخبر في الاستدبار فان الظاهر منها رجوعيته الى الاستدبار من حيث مخالفته لاحترام القبلة وخصوص العورة لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على جهة القبلة وكذا مواجهته بمقعد التغوط ينافي احترامها بخلاف جلوس الشخص مستدبرا لها حال الفعل فقد يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو ملتيسين بل لم يحك عن احد صرح بخلافه وان حكي عن مجمع الفوائد انه نسب ذلك الى توهم بعض وحكى في الحدائق عن بعضهم الاحوط الجمع بين الانحراف فيما لم يكن العورة مسامتة الى طرف القبلة اذا كان غير مستقبل بيده ونسب في ذلك الصحاري والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز في الابنية كما سيجيء وحينئذ يجب الانحراف في البناء والموضوع عن القبلة في موضع قد بني على ذلك ان امكن والا لم يتعد من ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن ع في منزله وكنيفه مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له ورواه البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام ع ولعل المراد بالكنيف كان باعمال الاخبار وان المراد بالكنيف المقعد دون بيت الخلاء لم يلزم التعويل على فعله للتفاضل على وضع البناء ثم في ذلك الرواية اشعار بكون الترك مستحبا لان المناسب في مقابلة اللطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصرا عليه او مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المعرب عن بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة يجب الفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الا الظن فوجوب العمل به فيه لعله استقلال العقل بالتخيير بين الجهات في مثله والا لزم سقوط التكليف بالكلية لاطلاق الادلة الا ان يدعى اختصاصها بصورة التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في رواية عمار قال سئلته عن الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد للغائط وفي بعض الحواشي انها بعد الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحو آخر من زيادة التفريج وادخال الانملة **اقول** ادخال الانملة لم يوجد الا في كتب الحنفية وزيادة التفريج لم اعثر عليه مستندا الى احد من العامة وعلى تقديره فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يجب القعود عليها فالجواب يدل على العموم فيشمل الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء وهو استفعال من النجو وما يخرج من البطن او الغائط كما في الصحاح وفيه استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وفيه عن الاصمعي استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة قطعتها من اصلها كان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من الثاني وشرعا كما في كنز ازالة البول او الغائط الناقضين عن مخرجيهما ويرد عليه ازالة القذر المتعدي عن المخرج منهما وعكسه للادمر بين ناقضية الخبثين وصدق الاستنجاء على ازالتهما كما لا يخفى فالاولى فيه الرجوع الى العرف وكانه قد قصد بيان المعنى العرفي على وجه يدخل فيه بعض الافراد الخفية ولا خلاف في وجوب اصل الاستنجاء بمعنى اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار في المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف ايضا في انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافا على قول السيد قدس سره وان كان ضعيفا للاخبار العامة والخاصة في عدم كفاية غيره ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد معوي ولا يجزي من البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القدرة ويسقط لا معها كما في كل واجب وفي وجوب ازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلي والعلامة والشهيد وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدمه كما حكى عن ظاهر المتاخرين قولان بينهما الاصل ... لانه هنا حتى يجري فيه قاعدة وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع ان في جريانها في الاجزاء ... يستدل له باطلاق ما دل على تحديد الاستنجاء بالنقاء كما في حسنة ابن المغيرة الآتية بناء على عموم الاستنجاء فيه البول ... لعدم ازالة العين فقط وان استدل به جماعة في كثير من مسائل الاستنجاء الذي لا يشترط فيه ذهاب غير العين اجماعا غاية الامر تقييد الاطلاق في الغسل بالماء ازالة الاثر مع القدرة فيبقى صورة العجز داخلة في اطلاق كفاية النقاء لكن سياتي ان الرواية غير شاملة للاستنجاء وان عممها له جماعة وحمل النقاء على زوال الاثر اولى من حمله على زوال العين بقرينة من الخارج بزوال الاثر لخروج الحديث عن كونه حدا والتصرف في ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة لغة واضعف من ذلك استدلال العلامة قده بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكي لان الظاهر كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في سائر الاحكام من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن المتنجس بحيث لا يسري نجاسته نعم يجب التحفظ حتى لا يتنجس به ثوبه او موضع آخر من بدنه وقريب منه في الضعف ما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع عن طمث المراة في النفاس اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعتصرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج تنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او

خروج الحبائل فالمراد بغسل ظاهر المخرج تنشيف ما ظهر من الداخل لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند تغوطها للتغوط يجب
غسله مع العدة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى في الخمر وشبهها فاجتنبوه ويكون الحديث ات
هذه على وجوب هجر النجاسات واجتنابها في الصلوة ونحوها واقل مراتب الهجر الاجتناب ازالة عينها وفي مثل هذه يجري ما مر في المسح لا يستفاد
بالمسح ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل على المنع عن الصلوة في النجس فان العين مادامت في البدن يصدق انه صلى في النجس لان كلمة في للتلبس
الظرفية نظير قوله كلما لا يؤكل فالصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه غير جائز واذا زالت العين لم يصدق انه صلى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن
ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة في النجس عنوان المنع غير الصلوة مع نجاسة البدن فاذا قصد تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك لو قلنا
بعفو احد النجاسة في الصلوة كان وجوب ازالة العين اوضح ولا ريب ان ما ذكره احوط وفي وجوب تخفيف حكم النجاسة كما اذا لم يقدر الا على
غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزاء عين الباقي وجهان واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة
البول ففي رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول قال مثلا ما على الحشفة من البلل ورواه
في المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما جماعة ونسب جماعة الى المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعيا بل يعتبر
المثلان ايضا والاستدلال به للمرتين مبني على ارادة التعدد من المثلين لا انه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هو الاجزاء اللطيفة المائية
المعبر عنها عرفا بالرطوبة لا نفس الرطوبة ~~لا نفس الرطوبة~~ كما ظنه بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يتعدد او
زعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية لا يخلو عن اعتبار وخصوصا مع انجبارها بالشهرة بحيث عبر الاصحاب بمتنها
واما الرواية الاخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجزي من البول ان تغسله بمثله فهي ضعيفة سندا بالارسال
ودلالة بعدم معلومية معارضتها للاولى الا على تقدير ارادة مثل البلل الكائن على المخرج من المثلو عند تحقق الغسل به ولذا ارتكب الشيخ قده
البعيد في تاويله بارجاع الضمير الى البول الخارج وكيف كان فرواية المشهور لا تصلح فيها من حيث السند المعاضد الا ان المراد بها لا يخلو عن
التباس نظرا الى انه يحتمل فيه وجوها لذلك استظهر الشهيد والمحقق الثاني والفاضل المجلسي من الرواية من كلام من عبر بها من الاصحاب ان معناها هو
الغسل مرتين قال في الذكرى واما البول فلا بد من غسله ويجزي مثلاه مع الفصل المخرج ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث نقل في المنتهى
مذهب ابي الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط ففي البول بطريق اولى ثم ذكر رواية المثلين ثم توقف فيها من
جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة وربما نسب الى المحقق ايضا في المعتبر حيث ايد الرواية المذكورة بما دل على وجوب صب
الماء مرتين لكنه قده ذكر تاييدا اخر لها في ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل اليقين بغلبة المطهر على النجس وهو لفظا هو من الصدوق
في الفقيه ومحكي الهداية وروي يصب على احليله من الماء مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهذا الاحتمال في نفسه بعيد
جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان بغسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع البول كما
قيل مع انها ساكتة في مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص بما اذا
اصاب الجسد الخارج لا لاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكي على العلامة الواحدة وجعلها بيانا لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على
النجس فان الغسل الجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان اعتبار ضعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو لا ينافي
ما ذكرنا من المعتبر من تاييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل نعم ينافي في ذلك تاييدها بروايات التعدد ليتم
والتاويل على كليهما وربما يستظهر من الشهيد في البيان حيث انه قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقله مثلاه مع زوال العين و
الاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى ومن الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاختلاف في مجرد العبارة تعين
حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان دون العكس وبتبديله جزم العلامة الطباطبائي ما اراد الشهيد بارجاع المثلين الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق
معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما يستظهر هذا المعنى الى كل من صرح
بكفاية المرة المزيلة ونظيره ذلك كالشيخ والشيخ في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى وفيه نظر لان
القول بكفاية المرة لا يدل على استظهار ذلك من رواية المثلين وحملها على الكناية عن الغلبة فان صريح المحقق في المعتبر والعلامة في
المنتهى جعل الرواية معارضة للفتوى بكفاية ازالة العين وكذلك ظاهر الحلي في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون
جاريا ويسمى غسلا ومكروه ان قلد المثلا ما عليه من بوله ان زاد على ذلك كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية بفتوى
فتامل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوى بما انعكس منهم يدل على عدم فهمهم منها الا مطلق الغسل
هنا احتمالات في الرواية وهو ورود المثلين في تحقق الغسل مع كون الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر في كل غسلة



استدل السيد بعضهم من قبيل الترديد مما يحتمل التعليل فبانا التعبير بالثلاثة فرايح موجبه فيهما او في غيرهما من الشروح الفتوى وابعد منهما احتمال بعض كون التحديد بالمثلين تحديدا وتعبدا كفاية مطلق الغسل ولو حصل الاكثر من المثلين والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة بالباطن الحشفة لاجزاء البلل المنقطع بعد تحقق الغسل المعتبر جاما عقلية لا اربعة امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل باقل الغسل والجمر لا يقطعها وحينئذ تحمل الرواية على التعبد بوجوب الزايد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يتحقق القطع بعد فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين السلف في هذه المسئلة يجري الغياة ويريد بذلك اتفاقهم في المعنى على كفاية الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفت مع وقوع هذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق بذلك اليس من جملة العبارات عبارة الذكرى وعبارة الصدوق في الفقيه المدونة فكيف تنطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين كان ازيد وان كان مشتركا مع الاول لكونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان فالظاهر الاحتمال الا الاستدلال لرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات عن نوادره قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم مورد ما للمانحن فيه كما ادعاه بعض وفيه تامل نعم يؤيده تأييد المحقق قدس سره رواية المثلين بها واما لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول من دون مدخلية المحل الملاقي له في هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما ينبئ عنه مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام تسهيل امر البول وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب مرتين فيدل على ان كل نجس شيئا الا في محل لا يكون تطهيره بالصب مرتين فيحمل على ان النجاسة في نفسها يحتاج الى المرتين واكتفى هنا بالصب لعدم الجرم له ومن هنا استدل بعضهم بفحواه على وجوب المرتين في غير البول من النجاسات فتامل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة وحكمها عنده من يسمى مثل هذا الاستصحاب بالتمسك بعموم الدليل الدال على الحاكم على هذا الاصل عند بعض الاطلاقات الظاهرة الوارد في مقام البيان مثل قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب او صحيحه قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء منه بما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدهما ما ذكره في المنتهى من نحوى كفاية ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد للمنع العموم حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدد في البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه بعدا امكان ارادة مثل المغسول منه وهو البلل وارادة مثل الخارج مع عدم تعدد ذكره في غاية البعد ولذا تكلف الشيخ فيه فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين وعلى تقديرها فالواجب الرجوع بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية يونس بن يعقوب الآتية لاطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب له الخبث ورفع الحدث مع ان قوله ثم توضأ مرتين مرتين في بيان مقام الوضوء المفترض لا يخلو عن الباس ومع ذلك فالاولى بل الاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوثه ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهم بعض فروع المنتهى بالماء حتى ينقى عنه عليه اجماعا والمراد به هنا ازالة العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمه وفي بعض النسخ لا حتى ينقى ما ثمه ولقوله عليه السلام فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الا ان فيها دلالة على تغاير ازالة العين للانقاء فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل وعدم وجوبها عند الاستنجاء فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها اجزاء لطيفة لاصقة بالمحل لا تزول الا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالمايعات الاخر وبالاستنجاء مع المبالغة الخارجة عن العادة ومرجع تلك اليها عن المحقق الثاني انه ما يتخلل على المحل عند التنشيف والمسح وعن بعض انه اللون وكان مراده اللون الزائل بادنى مبالغة في المسح وهو الذي حكي عن المنتهى والنهاية الجزم بوجوبه اذ المتيقن ان مطلق اللون لا يجب ازالته بالنص والاجماع وعن بعض انه الرطوبة المتخلفة بعد قلع الجرم ورد بانه من العين وتوضيحه لو دار ان الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار تلعقها اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة مجردة من اثر النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقاة ماء الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن رطوبة نفس الماء وتبقى بانتفائه عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى التعدد

في كيفية الاستنجاء

التسهيل لا الاستدلال استحقاق العين وروايتي ابن ابي العلاء المتقدمتين المشعرتين بان النقاء في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير يحتمل ان يراد به الصفات
النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزوالها عبارة عن طهارة المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان النقاء في الاستنجاء
من الغائط بغير الماء اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف اللثام ان المراد بالاثر الاجزاء
التي لا تخرج الظاهرية او مع عدم الاحساس بالبصر لطافتها وان احس بها باللمس لا من اين يعلم بقاؤها وزوالها فيرجع الى التفسير الاول لكنه موضع
التقابل ثم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء الحقيقي بالاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها ففيه
امكان منع لا يخفى ان اللازم من الثاني عدم تحقق النقاء في الاستجمار مع اشتراطه في غير الماء اجماعا ومن الاول كون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس
طاهرة لا تنافي اصحابنا بالظاهر كما ستعرف على طهارة المحل بعد الاستنجاء وهو مخالف للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط اللهم الا ان يمنع صدق الغائط
عليها ويلتزم بجواز التنظيف في الغسل لادلة الغسل الظاهرة بعدم تنجيسها الى بعض ذهابه لا اثر التنظيف لعرق هو المراد بالنقاء في حسنة
المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدمتين ويؤيد ذلك ان الواجب في الاستنجاء هو ذهاب الغائط اجماعا ونصا في موثقة يونس بن يعقوب النقاء فلو كان
الاثر غائطا لزم مخالفة النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة والبدل بلا خلاف
لقوله في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كان الرائحة في الماء بحيث تكشف عن بقاء العين فيه كما يوهمه المحكي
عن الشهيد وجهه نعم لو شك في بقاء الرائحة بالماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج بحيث لا يخرج عن الحواشي كما في
المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وحواشي الدبر كما فسره به الشهيد الثاني وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب
او الشرج كما في السرائر وهي بحربات او حلقة الدبر لم يجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في التذكرة والغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار
انه لا خلاف فيه ويكفي في ذلك بعد الاصل لا اخبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون
ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان استدلال الخاصة بهما
كاف في انجبارهما في تلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ قده في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي
عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما سيجيء من اطلاق اخبار الاستجمار والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات
الى صورة عدم التعدي حتى يرد عليه منع الانصراف لان الانصراف لازم من ذلك الانصراف في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ايضا على هذا المنصرف مع ان
جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بما يقتضيه اطلاق غيرهم ايضا من عدم الفرق هناك بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى
الاطلاق فلا يقال ان المستند هنا لعله الاجماع والانصراف بخلافه فيؤخذ به هنا ثم نعم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق
من منع انجبار الاخبار العامية وطعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثانية تجاوز محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي
هو معقد الاجماع تعين القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستجمار والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش الخارج عن حد الاستنجاء الملتزم
معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وشتان ما بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية حيث فسر المخرج الحقيقي وجعل
الحواشي هي المتعدى اليها لا عنها والقول المفصل في ذلك ان المتيقن من معاقد الاتفاقات ما في السرائر من اعتبار تعدي الشرج الظاهر في
التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يبعد شمول النجاسة اليه اذا كان ذلك بالخروج اما اذا تعدى ذلك
بعد فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو
شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لوروده لا الاصل عليه فتامل والاحوط الغسل ولو زال بعد التعدي
بالماء لم يصر الباقي كغير المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى
ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وفي صحيحة الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان تمسح العجان ولا تغسله
وفي مرسلة عيسى جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول
الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن التمسح بالاحجار قال كان الحسين عليه السلام يتمسح بالاحجار وفي صحيحة
زرارة كان الحسين بن علي عليهما السلام يستنجي بالكرسف ولا يغسل ومقلعته على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سبب نزول ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب عليه السلام الجمع بين
الماء والاستنجاء الذي هو اكمل البعض ما تقدم محمولة على بعض الوجوه المرجحة لترك هذا المستحب فظاهر لعادة كغيره استحباب الجمع مع
التعدي لا كما يظهر صريحا مما عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية الجمهور عن علي عليه السلام ويؤيده ان الظاهر
ان الانصار الذين نزل فيهم الاية المذكورة استنجى بالماء بعد الاحجار لان بطنه الظاهر في التعدي لانه لم يمكن تركه ثم الماء وهما ان

الاستنجاء كما هو واضح وقد يكتفى فيها الاستنجاء تقوى الفقيه بكيفية قوى الحمل الكبير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل من ثلثة احجار ان حصل النقاء بما دونه كما هو صريح المقنعة والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم صريح الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح جمل القاضي حده لا يجاء عنها ثلثة لا يقتصر على اقل منها ويكفي لهم قبل ظاهر الاخبار المتقدمة الاصل لهذا الا الاحتجاج كوملية في المقاصد ما يترائى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة قلت هل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة او حتى ينقى ما ثمة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وموثقة يونس بن يعقوب او صحيحه قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وفي الاول ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لقلة وجوب الاستنجاء لا الاحجار في تلك الازمنة المتاخرة عنه من اصحابنا كما بعينه لان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن استنادها هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الاثر او مع الموضع وتعينه فلم يعد في نفي البقاء بقي في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسئول عنه هو الباقي في المحل بعد النقاء ويجوز في اليد الا انه لا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في اليد شيء ولان المراد من النقاء اما زوال العين واما زوال الاثر وعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستنجاء به فتعين ارادة احدهما وليس الا الاستنجاء بالماء اما الاول فللاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم منه اما الثاني فلارادة خصوص الاستنجاء من لفظ الاستنجاء في نحو الذي واما الاخر فلان وجود الريح في المحل بعد الاستنجاء لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهي اجزاء السؤال عن انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح حينئذ فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح بتنبيهها في الريح الموجود في اليد توهم ان النقاء في كل شيء بحسبه فليس دالا لان النقاء الواقع حدا للاستنجاء لا يراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في هذا الخبر حدا لها بل المراد به معناه اللغوي اعني النظافة المستعملة عرفا في زوال العين والاثر كما تقدم في خبر ابن ابي العلاء الوارد في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة للنقاء واخرى في الاعم من زوال الاثر المساوق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر فقط كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المخرج بثلاثة احجار وجب الزائد حتى ينقى وقد عرفت ان شيئا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجاء هذا كله مضافا الى ما عن معتبرة اعتبار الدال على وجوب الثلاثة فيمكن حمل الحسنة على نفي التحديد في الطرف الزائد على الثلثة اذا لم ينق بها وبحال التحديد في طرف النقصان اذا قصر على ما هو الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة لكن الانصاف حينئذ ان حمل تلك الاخبار على الغالب من عدم النقاء بما دون الثلثة اظهر ولعله لما عرفت من عدم شمول رواية الاستنجاء واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد ذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب وفي الذكر بالغسل لان الاستنجاء مع كون الدبر دون الذكر كما لا يخفى لان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر وللتوسع في العبارة وبالجملة فليس في العدول عن الغسل الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد بحيث يلزم ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظيف بالماء مع المزاحمة كما فيه في سقوط الاستدلال لا يحتمل بعيدا ارادة الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط لظاهر في المفروغ عن الاستنجاء فيكون ذكر غسل الذكر واذهاب الغائط تطفلا لكن لا يناسبه الجواب عن الوضوء المفترض بقوله ثم توضأ مرتين مرتين فانه التعدد في الغسل اغرثي احيانا بل الخلاف في نحوه مع ان ذكر الاستنجاء تطفلا يخرج الاطلاق عن قابلية الاستدلال العكس وفي الكلام لبيان تفاصيل نظيره قوله داوم عن الاستنجاء فافعل كذا واذا استنجى لا استنجاء فاعد صلوتك فيه عدم جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجاء في هذا الكلام ومن ذلك يظهر فساد ما وقع من التمسك في المقام باطلاق الاستنجاء بناء على ما في الصحاح والقاموس من الاشارة الى المعنى المعهود عرفا لهذا اللفظ وهو الغسل بالماء او المسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجاء تبعا للقاموس وكذا غسل المخرج لو لم يكن خارجا عنه لغة فيعلم من ذلك كله انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتقييدات في كلام اهل اللغة المسوقة للاشارة الى المعنى المعهود او كلام الشارع او الفقهاء المسوق لذلك بل ولا لتقييد لهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقاتهم على الاشارة الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام آخر ثم مما ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلثة وكفاية ما يحصل به النقاء كما يحكى عن ظاهر جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة والقاضي وصريح جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة في المختلف وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهما وحكي في السرائر والتذكرة عن المفيد الموجود في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان قد احدث من الغائط استبرأه بثلثة احجار طاهرة لم تستعمل في ازالة النجاسة قبل ذلك يأخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو بلقيه يأخذ الحجر الثاني فيمسح به الموضع بلقيه ويمسح بالثالث ولا يجوز له ان يطهره بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر والمنتهى الفرق بين الحجر وغيره في عدم الاكتفاء بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك لا يضم لكفى لا يسر الغرض التعدي فيه بناء على المذكور في الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك واريد بها الجنس وليس في مقابلة المتعدد كما في نظير قوله لا يجزي في الاستنجاء الا الماء ثم ان المناسب للقول المشهور ما تقدم من المعتبرة ووافقه المصنف قدس سره بل عن المصابيح

وشرحها نسبة الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة ليتحقق تكرار المسح المعتبر في التثليث الا ان الاقرب بناء على ما في موضع النجو بحجر
مع عدم تيقن الاجتزاء بالثلثة على الجزء الواحد من الموضع حينئذ مع كون ما في كل جزء منها ازيد من مجموع ما على الموضع بالصورة الاولى لكن لا انصاف ان هذه
المناقشة لا تصح الركون اليها بل يجب متابعة ظاهر النص ولذا حكى كثير منهم القول بجواز التثليث على الموضع استنادا الى الاطلاق والنص كما ذهب اليه ابن حكم العلامة
الشيخ والفاضلان والشهيد بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب وقد نقل في المعتبر بعد حكمه بوجوب التثليث عملا بما ذكره اثر الابقاء
والنقع بقوله انه لا يبقى الا اذا ما تقدمت الاجماع على الحمل حيث يجرى المسح الواحد لان المسح الواحد لا يتحقق معها التعدد بالجملة فالاختيار المصنف
هنا هو الا قوى للاصل وعدم الاطلاق بل الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع اما الاطلاق فلما في حسنة ابن المغيرة
انه اذا ذهب الغائط وتعين الريح فقد عرفت ما لحرفيه وقوله عليه السلم فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح
العجان فان العجان المراد بها هنا الذي ظاهره في مجموعه ثم الظاهر لا كيفية في المسحات المذكورة ثم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع
الموضع بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى موخرها ويديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها من موخرها الى مقدمها فيرجع الى
الموضع الذي بدا منه ويضع الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرنا ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهاية
وعن الاسكافي انه جعل حجرا للصفحتين وحجرا للمخرج فيه اعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجاء بما يزيد عن المتاهو ته يكفي في ازالة
العين دون الاثر لان الاثر لا يزول الا بما العترة انه خارج عن المتعارف وهو حرج ينافيه تشريع الاستنجاء للرخصة والتسهيل وظاهر العبارة طهارة
المحل كما هو صريح الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وظاهر المفيد فيما تقدم من المبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمايع المضاف
بعد الاستنجاء وحكى عن صريح التذكرة لابن سعيد بل ظاهر الفاضلين انحصار الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الكتاب
والى حنيفة مستدلين ببقاء اثر النجاسة واستدل الفاضلان قدس سرهما على الطهارة بقوله صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالعظم والروث
فانه لا يطهران وكانه في مقابل العامة والا فالرواية غير ثابتة عندنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين نزلت في
بالاستنجاء بالماء وكذا قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجاء تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال بظهور
اخبار الباب في كون الاستنجاء مطهرا كالغسل وقوله عليه السلم في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك عن الاستنجاء ثلثة احجار بناء على ان المراد
بالطهور الاعم مما يرفع الخبث وكيف كان فالمراد بنقاء المخرج عن العين بالثلثة وجب له ذلك حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاق
الى الغالب من حصول النقاء بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها فيما يعم الاستنجاء وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضته
اخبار الثلثة اعتبار الطاهرة في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات كما تقدم من ظاهر الفقيه
وظاهر المقنعة وهو ظاهر المبسوط وجمل السيد والكافي والسراير والمصنف والشهيد الثاني وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيدة بتقييد الاحجار بالابكار
في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد تعدد الاحجار في المطلقات وانكاه تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المستعمل في هذا الاستنجاء فيشترط
في المسحة الثانية كونه بحجر غير مستعمل في هذا الاستنجاء هذا كله مضافا الى الاصل عدم الاطلاق عدا ما عرفت من الاطلاق للعلامة وجماعة ممن
تاخر عنه مستندين الى الاطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار الثلث في تثليث المسحات بل قطع به في المختلف
وجعله من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين كونه متصلا او منفصلا ونبه هنا انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو
خلاف الاتفاق لكن فيه ان الاطلاقات قد عرفت حالها واما اخبار التثليث فهي مسوقة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها لاجل تنقيح المناط
والاجماع قولا وعملا التعدي عن الباقي بل هذا الاستنباط من النصوص الخاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة الغاء بعض خصوصيات
والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان الخلاف بل اشتهاره كما عن بعض الاساطين وان ادعى في الروض اشتهار الخلاف فكانه
بين المتاخرين بقي دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما تقدم عن المختلف والعهدة على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في المسئلة
بعيد الحصول واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة فهو المشهور بل عليه في التنقيح كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له
جعل الاصحاب كلا المنع عن الاستنجاء بالعظم والروث والمحترم من قبيل الاستثناء ويؤيده تعليل المنع في بعض الاخبار بانه طعام الجن كما في خبر
رواية ليث المرادي سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر والعود فقال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله
عليه وآله فان السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يخص العظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في طعام الجن مع ان
الاستنجاء بالمدر والخزف والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعود في روايتي ليث المتقدمة وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط باعتبار الخلاف
النقاء واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين ومن المعلوم ان الاطلاق فيهما الى مسوق لبيان ما به الاستنجاء بل لو سلم لها اطلاق فانما
هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما يستنجى به امور احدها ما اشار

الركن الثاني

المستفادة اليقين فلا يستعمل الحجر المستعمل ثم قال وافضل ام لا كالثانية والثالثة المستعمل بعد النقاء كما يقتضيه اطلاق الاصحاب جماعة منهم
المفيد فقد قيل انه يفهم من عبارة المقنعة الجمع بينها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في الوسيلة
حيث جعل من المكروهات الاستنجاء بالحجر المستعمل والحجر النجس حينئذ فلا يجزي التطهير بالحجر المستعمل لا نجاسته الا مع تطهيره كغير المستعمل ولعله لظاهر
الابكار في المرسلة المتقدمة المعتضدة بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب هذه الدعوى كشفا
ابن زهرة في معقد اجماعه عن هذا الشرط اشتراط الطهارة وهو ايضا ظاهر المبسوط فانه وان اشترطها ولا اعلم الا الاستعمال الا انه اطلق فيما بعد
الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة لذا اجاز الغير استعماله ومنهم المحقق الذي ذكر في شأنه انه لو
المتنجس في المعتبر ان مراده بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه
بغسل او غيره ونبه بهذا التصريح مثل من تأخر عنه كالعلامة والشهيدين في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم وما ادعاه في المصابيح
الاجماع قريب بل يشهد الابكار في الرواية لترجيح طهارته لما سبق فان ما ازيل به كغير الملوث ابتداء واما بيان الاعتراض هو في غير المستعمل فانما ابيا
لا تنصرف الرواية عند حصول ما يفيد التقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرناه او على حجر الثاني او على الاستنجاء بهذا كله بالنسبة
الى الملوث من الاحجار واما المستعمل منها بلا تلوث فبعد فالظاهر جواز استعماله بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو
ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصريح الثانيين وكذا استعمال هذا المتنجس في غير هذا التطهير كما صرح في المقاصد العلية وينبغي جوازه في هذا
التطهير بعد وجوب التعدد في الماسح فهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيل نجاسته بعضو واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس
بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة عنه الظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق ويستفاد من فحوى ذلك انه لا
يجوز استعمال الاشياء النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه لو قلنا بان كانت النجاسة نجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان ما في المحل
ينجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا يبعد ذلك من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجزي الاستنجاء بالعظم والروث الطاهرين
انما ما على الظاهرين فانهما على الظاهر المصرح في المعتبر والمنتهى وفي الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة
في المسألة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لعدم ظهور لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة
والفساد وهو لازم التحريم بل يعم من الدعائم من انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وعن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله
عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الفقيه لا يجوز الاستنجاء بالعظم
والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطاهم الروث والعظم فلذلك
لا ينبغي ان يستنجى وظاهره بل صريحه عن صدره وعن الخلاف وروي سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا
عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة
واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع او البعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة
عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع يحتمل انه عدل عليه السلام عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر
عاما للروث اما اذا كان ظاهره عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان لا مراد به بل ارادة التعميم من
البعر بل ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع
فهو بريء من محمد صلى الله عليه وآله ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى مع تعليل الحكم في العظم والروث
بانهما طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب
من المراسيل القابلة للانجبار لكن مع ذلك لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب ولعل مصنفه ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتأييد والتأكيد وانكر
منا الحدائق على هذا الكتاب يعم من الحكم في المطعوم بحرمة استنجاء كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته ان يلزم ذلك من مطلق تنجيس
فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال صيقل يزول عن النجاسة لا يزيلها ولو استعملها في ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف
الاحجار السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فساده وفاقا لجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع
عليه لو كان مستند التعدي عن الاحجار المنصوصة الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم بالفساد للاصل عند الدليل فتأمل الثالث في سنن
الخلوة وهي مستحبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه
من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الرأس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب نعم في مرسلة
ابن ابي كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع رأسه ارسله في الفقيه بعض وعن المقنعة بعض وعن الفقيه ايضا ينبغي للرجل اذا دخل

في سنن الخلوة

الخلاء ان ينظر الى السماء او الى غير سترة لنفسه التي هي عن المقعد بغير سترة وليغط رأسه ان كان مكشوفاً أماناً من ذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه ونهى في بعض الروايات التستر عن الناس ولو بالبعد ونحوه بحيث لا يرى ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معاوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد عن ابي عبد الله عليه السلام من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر ولم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن وذكر جماعة ان المدلول في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل اختصاص الحكم في كلام من ذكره بالبنيان بقرينة الدخول والخروج ومنها التسمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل ولظاهر الصحيح اذا انقطعت درة البول فصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف والحق ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه المسحات التسع اصبح فاوفي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المتنجس لا يجب عن التذكرة والذروس ذكر التنحنح ثلاثا بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى ولعلها تستبرئ عرضاً وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا ينقطع لاستنجاء الاعلى ومنها الدعاء بالمأثور عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا استوى جالساً للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعدة لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج وقد تقدم التسامح في مأخذه والدعاء بعده بقول امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي عرفني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلاثا وارسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد بالحافظ المؤدي معطي قوى [illegible] والدافعة واما المكروهات فهي ايضاً امور منها الجلوس في الشوارع ففي الخصال بسند معتبر عن امير المؤمنين عليه السلام في جملة حديث قال ولا تبل على المحجة ولا تتغوط عليها وفي صحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام اين يتوضأ الغرباء ببلدكم فقال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واين مواضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي النبوي برواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل وهو اخص من الاولين نعم في المحكي من العلل عن الباقر عليه السلام ان لله عز وجل ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان فيها ولولا ان فيها من يمنعها لاكلها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرها وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب خلاءه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها ولذلك تكون الشجرة والنخلة انساً اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه ولا وجه للتقييد مع ضعف المقيد اعلم ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في ذلك الصحيح بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر من جماعة مضافاً الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولانا ابي الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سأله عن اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا يستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر للمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا ان في رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه عليه فلو انحرف عن القبلة بما يخرج ما طرحه مقابلا للنيرين كان مكروها ولو عكس فالظاهر ايضاً ثبوت الكراهة لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة عدم حصول الاستقبال بالفرج مع ان [illegible] ايضاً الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان صدق على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين [illegible] كما عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس او للقمر يستقبل به وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس والقمر ما عدا الاولين [illegible]

في مكروهات الخلوة

بتفسير البول ظاهر الاكثر كالمصنف في التذكرة والشهيد في رسالة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة
الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد سئل الحسن عليه السلام ما حد الغائط قال لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وسمعها المشهور
الاستدبار ايضا وهذا لا اختصاص له بالبول ولا اختصاص بالغائط الا ان في خبر [illegible] من الغائط المشهور عن [illegible] اذا جلس احدكم من الغائط
وكان وجه الكراهة عنده خصوصا بالاستقبال والبول لما عن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله
الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون مستثنى من وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في خبر ابن مسكان عن
الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض
او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله فظاهر الرواية ارتفاع الكراهة
بالمكان ان تحمل من صب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره البول في ثقوب الحيوان وفي الماء جاريا واشد منه كراهة راكدا اذا
كان وراكدا وعليه يحمل ما في صحيحة البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيحة ابن مسلم لا باس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان
يبول في الراكد وفي مرسلة مسمع عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه نهى ان يبول الرجل في الماء الجاري قال لان للماء اهلا وعن الخصال بسنده
عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان
للماء اهلا وللهواء اهلا وفي رسالة الفقيه ان البول في الماء الراكد يوجب الجنون [illegible] وورود الاخبار كعبارة المصنف بالبول الا ان التعليل بان
للماء اهلا ربما يعم الحكم للغائط بالطريق الاولى لعل مستند الحاق الاصحاب كما حكي عنهم عموما منها البول تماما ومنها مس الذكر باليمين عند
البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام
انه دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال تكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام
قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني
اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن علي عليهما السلام
ولعل القصة تعددت منهما عليهما السلام والرواية على تعددها دلالة تاخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل ادراك هذه المثوبة هو
كراهة الاكل في بيت الخلاء وكونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه حتى يخرج مخصصة
الخبز ولعل لخصوصيته مدخلا في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل ماكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي فيها لكراهة لكون
يتسكل مع علم المستند ظاهر وعدد لالة ومنها السواك لمضمرة التهذيب المرسلة في الفقيه ان السواك في الخلاء يورث البخر ومنها الاستنجاء
باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه مرسلة يونس وفي خبر السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء قال الصدوق وقد روي انه لا باس اذا كانت اليسرى
معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط والبول اذا لم يكن بالصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال امير المؤمنين
عليه السلام من نقش على خاتمه اسم الله فليحوله عن اليد التي يستنجي بها في المتوضأ ورواية الصيرفي قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه
لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك اوليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال
بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة
لله وكان في يساره يستنجي بها الكن وهب عامي خبيث بل من اكذب البرية مع امكان حملها كما قيل وان بعد على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة
انما هي لعدم الامن من التلويث لا انه حرام ثم ظاهر خبر الصيرفي عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور للاطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم
على المداومة عليه الا ان في غير واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا بغير شيء في موضعه كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله
عليه السلام ادخل الخلاء وعلي خاتم فيه اسم الله تعالى فقال لا احب ذلك قلت فيكون اسم محمد قال لا باس بل ظاهر بعضها الحرمة كرواية ابي ايوب قلت
لابي عبد الله عليه السلام ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وعن عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه
اسم الله ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق في الفقيه بقوله وقد ولا يجوز
للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد
الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع ظاهر وعلى كل حال فظاهر الاخبار
من المكراهة [illegible] ايضا لا [illegible] الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما يشير في الفقيه تبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في محله ثم انه ينبغي
[illegible] خاتم [illegible] صلوات الله عليهم [illegible] وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص الا رواية ابي القاسم المتقدمة

ظاهرة في نفي الكراهة فحملها على ما اذا اتى بالاسم لا بقصد النبي صلى الله عليه وآله بل بقصد معنى الكلام بقرينة ان الصلوة انما هي على النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الآخر وهو على التقية او يحمل حسن منع ويظاهر النهي عن التكلم فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه ولكن الظاهر ارادته الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا يتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته الا ان يكون تكلمه بذكر الله تعالى رواية الحلبي لا بأس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام مكتوب في التورية التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي انه يأتي علي مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال ويلحق بذكر الله ذكر النبي صلى الله عليه وآله بل هو ذكر الله حكما او موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون الاذان ذكر الله فتامل وفي صحيحة الحلبي يقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤن ما شاؤا والمراد قراءة اي مقدار شاؤا من القرآن وقراءة ما شاؤا من قرآن وغيره كالادعية وعلى كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من آية الكرسي وتحميد الله وآية وفي رواية الصدوق وآية الحمد لله رب العالمين بعيد بل ويمكن حمل الصحيحة على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض [illegible] غير الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابي حمزة لا يراد به [illegible] يجوز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسئول عنها في هذه الاحوال ومما عد من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال فلو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله حسن على كل حال والظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك واستشكل في الاخذ عليه بعموم الذكر لان الحيعلات ليست من الذكر فالاولى ان تبدل بالحوقلة لكن الانصاف ان روايتي العلا لا يخلو ظهورهما المذكور من الوهن حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ثم من المعلوم ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه [illegible] التعليل الخمس من الحكم حتى يخصصه يوهن عمومه مخالف للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهورها الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب على ان اشتمالها على الذكر مع كونه عملا واحدا هو المسوغ للتكلم به ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه لو اختص المحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال ثم ان الانسب بتعليله بذكر الله لانه اصلح لحكمة الاستحباب واقعا وافيد للمخاطب [illegible] عموم حسن الذكر فعلم انه على عنوان غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يتضرر بفواتها نظير دوام زيادة الرزق نظير حكاية الاذان ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان مثل هذا الانتقاض فوت الحاجة الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان [illegible] تبيح المحظورات فالضرورات العرفية وان لم يبلغ مراعاتها الوجوب تبيح المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثاني

في كيفية الوضوء وهي في [illegible] الواقعة في جواب قول السائل كيف يتوضأ [illegible] الاعراض [illegible] الفرض وسنن اما فروضه فالمراد بها ما يشمل الواجبات او المستفاد وجوبها من الكتاب لو عموما كآية الاحداث وهي عشرة لم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها قيود ما حوته في تلك الافعال الغير لها وجود مستقل [illegible] عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكروا هذه الامور في واجبات الصلوة ولانها شرط وموصلة الاجزاء لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قده اشبه بالشرط بل شرط ولان [illegible] ما عدها غيرنا من الكتاب وينتقض بالمباشرة [illegible] الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد زيادة المباشرة [illegible] المستفاد من نص الكتاب ثمانية او تكمل في اسقاط [illegible] من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه [illegible] الشيخ [illegible] في [illegible] كيف كان فلا وجه فعله المصنف [illegible] والامر بها [illegible] احتمالا محققا ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة الخطرة او [illegible] الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات [illegible] والآية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك [illegible] من الشرك والتوحيد [illegible]

عبادة من سؤاله وعن البيضاوي أي لا يشرك بعبادته وعن النيشابوري تفسيرها بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الأربعين وكيف كان فظاهر الشكاك في
أن الآية لا تدل على اختصاص اللغوية في العبادات ليستفاد منه أن الأصل في كل واجب أن يكون عبادة كما زعمه بعض لينتفع فيما نحن فيه إنما يمكن أن يدعى
دلالتها على أن العبادة المرتبة منها الأعلى يجب الإخلاص فيها استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى بها على وجوب الإخلاص في الوضوء
المفروغ كونها عبادة لكنه أيضاً مبني على كون المراد بالدين الطاعة أو الأعم منها ومن العبادة ليدل على وجوب إخلاص عبادة الله عن عبادة الأوثان
وطاعته عن طاعة غيره ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلاة والزكاة إرادة الإخلاص في العبادة وهو التوحيد نعم حكى الله سبحانه في الآية الشريفة
من تكاليف أهل الكتاب هو أسلوب الدين ضرورة من تأمل نظائر الآية مما ذكر فيه العبادة على وجه الإخلاص مثل قوله تعالى قل الله أعبد مخلصاً
له ديني فاعبدوا ما شئتم فاعبد الله مخلصاً له الدين ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله إلى غير ذلك من
الآيات الظاهرة فيما استظهرناه من إرادة التوحيد مقابل الشرك وأما الأخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الأثر مع
التخصيص المحوج إلى الكلام بالمعدل إلا أن يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات أن الفعل الغير المقصود لا يعد من أعمال الفاعل
لأنه صادر بغير قصد وإذا نبه من أكرم جاهلاً لا يقصد به يكرم زيداً لم ينبه بهذا العنوان من أفعاله الاختيارية فالعمل من حيث العنوان المقصود
مستجمع منه أن الثواب على العمل الغير المقصود لكن هذا المعنى لا ينفع فيما نحن فيه لأن المطلب بل الواجب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملاً اختيارياً للمكلف بحيث لا يكفي
كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد عنوانه بأن يقصد الفعل بعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان منه وقصده عنوان بقاء هذه
الأخبار على ظاهرها من إرادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن فيه خطأ فاحش مع أن إرادة ظاهرها يشبه الإخبار عن الواضحات مع تنافي بعض تلك
الروايات لما يسمع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا قول إلا بعمل ولا عمل إلا بنية ولا نية إلا بإصابة السنة وفي آخر لا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة
فالأظهر حمل هذه الأخبار النبوية منها على إرادة نفي الجزاء على الأعمال إلا بحسب النية فالعمل لا يكون عملاً للعبد يكتب له أو عليه إلا بحسب نيته
فإن لم يكن نية فيه لم يكتب له وإذا نوى كتب على حسب ما نوى حسناً أو سيئاً وأما قوله لا عمل إلا بنية فالظاهر منه إلا بإرادة العمل الصالح
وهي النية المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه النية لغة وعرفاً وشرعاً إرادة الشيء والعزم عليه والقصد إليه ففي الصحاح نويت كذا إذا عزمت عليه وقد
تضاف الإرادة إلى محل الفعل المراد كما يقال الإرادة في فلان شيء أي إرادة السوء ومنه ما في المنتهى أنه يقال نواك الله بخير أي قصدك وهي مقارنة
للفعل تارة ومنفصلة عنه أخرى بأن يكون مقيداً بأمر مترقب كما إذا أراد السفر غداً وقد يدعى صيرورة النية حقيقة في إرادة الفعل الغير
المقيد بقيد مترقب فيحصل مقارنة للدخول فيه فيكون النية أخص من الإرادة لكن هذا الدعوى لم يثبت وإن ادعاها غير واحد ففي المبسوط
وقت النية عند أول جزء من الصلاة وأما ما يتقدم عليها فلا اعتبار بها لأنها يكون عزماً انتهى وظاهر هذه العبارة مغايرة النية للعزم وعن
فخر الدين قده في الإيضاح التصريح بأن النية حقيقة في الإرادة المقارنة وفي الذكرى أن الإرادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده أيضاً
تدمنا النية أنه عرفها المتكلمون بأنها إرادة من الفاعل للفعل مقارنة له والفرق بينها وبين العزم أنه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق
على إرادة الله أنها نية فيقال أراد الله ولا يقال نوى الله وعرفها الفقهاء بأنها إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعاً على وجهه انتهى وظاهره
عموم تعريف الفقهاء للمقارن وغيره إلا أن يريد بالإرادة من حيث المتعلق فقط وحينئذ فيمكن أن يحمل على تحديد النية الصحيحة كما نبه
بأخذه شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل أن يبتنى على وضع هذه اللفظة عند الشارع أو المتشرعة للصحيحة كغيرها
من ألفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف الإرادة بأنها تفعل لا ينقلب نوع فيما إذ لا تحل لها غيره ويمكن أن يكون تعريضاً على من
استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية أو أوجبه ويمكن أن يحترز عن إرادة الله سبحانه فإنها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله
بخير فتأمل ويمكن أن يكون إشارة إلى أن النية هي الإرادة التفصيلية التي تعد فعل القلب هي التي تجب في أول كل عمل كما هو صريح المشهور
دون الأمر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في أثناء العمل وهي التي يعبر عنها المتأخرون بالداعي ويجعلون منها النية كما حكي عن المحقق
الأردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخونساري وجماعة ممن تأخر عنهم بل استقر عليه المذهب في هذا العصر
توضيح محل الخلاف أنه لا خلاف بين العقلاء في أن الفعل الاختياري لا بد أن يسبقه متصلة به إرادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره مشتملة على
منفعة أو دفع مضرة ثم لا فرق فيما بين الجزء الأول من العمل وما عداه من الأجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلاً اختيارياً كالكل إلا أنه يكفي
في اتصاف ما عدا الكل أمراً اختيارياً مما يسمى مركوزاً في الذهن من تصور القصد مفصلاً مذكوراً بين المتعلقين بمجموع الفعل أولاً وإن شئت فسمه
إرادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد الحركة إلى مكان تتبع إرادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات
جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق لحصول حركة أخرى فيتصل الإرادة في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها انتهى والمراد بإرادة
النفس ما كان مربوطاً بما هو ممكن الغاية النوعية والتخصيص مثلاً إذا تصور عطشان المشي إلى السوق لأجل شراء اللحم دفعاً للجوع بداية لعله كفى القصد التفصيلي

في اوّل ثانيا ثم اما البشاشة فعلة فصلا عن اول جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن وان ذهل عن هذه الامور تفصيلا لكنها
افعال اختيارية صادرة عن قصد اختياري يترتب عليها ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدقه من اوله الى آخره بالقصد والتصور التفصيلي
نعم لو لم يكن الحركات اللاحقة مرتبطة بالسابق او لم يكتف بقصد المجموع في اول الامر بعد تصوره ثم اراد شراء اللحم ثم زيارة مؤمن لم يكتف في قصد
زيارة المؤمن بالتصور والقصد المتعلقين في اول الشروع بالشراء والزيارة بل لا بد عند الاشتغال بالمشي للزيارة من تصور وقصد متجددين اذا
عرفت هذا **فنقول** ان من تصور الصلوة مع مقدماتها من الاذان والاقامة مشتملة على غاية هي اطاعة امر الله سبحانه قصدها واشتغل
بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبر وقرء وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فلا فرق بين مجموع العمل المصاحب بعضه للتصور والقصد
المفصلين وبين الجزء الاول منه المأتي به معهما وبين باقي الاجزاء التي لم يوجد فيها قصد وتصور تفصيلي اصلا في كون كل من الثلثة امورا
اختيارية صادرة عن ارادة ولحقها كما لا خلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته المقارنة للاول
الجزء المفقودة فعلا فيما عداه وان كان حكما مستدلا على ما يأتي من تفسير الاستدامة الحكمية وانها اعم منهما ومن ذلك الامر المركوز في الذهن
المعبر عنه في لسان المتاخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه لانه هو ايضا من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي ان لم يشترط [illegible]
فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما عداه وبعبارة اخرى كما يجوز الارادة
عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح عزوبها عند غسل الوجه بكون العمل الواجب هو الوضوء الذي اوله غسل الوجه اتفاقا مع النية
فلا باس بتقديم النية عند احضار الماء للوضوء واخذ الابريق للصب ولا يقدح عزوبها عند غسل اليدين ويمكن ان يجعل خلافهم بعد
اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المأمور به ويكفي مقارنتها
لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول اذا عرفت هذا علمت ان ما نسب الى المشهور من ان النية
هي الصورة المخطرة بالبال وانها عندهم حيث نفسي ممتد وانها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لان النية عند هؤلاء هي الارادة
المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر ممتد كما
لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من التفريعات المذكورة لجزئية النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما ظن استناد المشهور
وركونهم اليه فيما اختاروه قال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمسة المشهورة فلما حصر
القوى الباطنة المؤثرة في حدوث الاشياء والعلة الغائية الموجدة لها في المخطر بالبال اذ لو لم يكن حاضرا في البال لم يتصور منها شيء لعدم حضورها
في الذهن والمعدوم لا يؤثر وكذا اذا كانت موجودة في الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الشاهد [illegible] كالناسي لتلك الشيء وانما [illegible]
عن العلة الغائية كيف يؤثر مع عدم معلولها المتوقف عليها فلا بد ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال وليس الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون
العلة الغائية والداعي حاضرا في البال بل يكون في خزانة الحافظة والخيال مع ان التوجه اليه ثابت ظاهر اشد [illegible] صادر عن المخطر بالبال [illegible]
اتفاقا اصلا ونحن نشاهد بالعيان ان الفعل الكثير الاجزاء لا يصدر عن المخطر الا الجزء الاول منه والباقي يحدث من الوجود في اوائل الحافظة بل
كثيرا ما يقع مجموع الفعل غفلة عنه انتهى ولا يخفى على المتأمل ما فيه فضلا عما ارتبط به مذهب المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق
بين القول بالداعي والقول بالاخطار ان مرجع الاول الى ايجاب العلم بالحضور وقت الفعل بخلاف الثاني فانه يكتفي بالحضور من دون علم والتفات
وما عسى يظهر من بعضهم من ان المبنى على الداعي يكتفي بوجوده وان غاب عن ذهنه حال الفعل وبذلك فرقوا بين الابتداء والاستدامة مما
ينبغي الالتفات اليه فيقطع بفساده وكيف يعقل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا ولعل الفرق بينهما ان
المراد بالداعي ما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها بالقصد والارادة فاطلاق
لفظ النية عليها في لسان بعضهم انما هو بحسب الاصطلاح المتاخر **فنقول** حينئذ يكفي ثبوت الداعي في المكلف لكن لا بد من حصول الارادة
حين الفعل وان غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل يقول لفعل هذا [illegible] لداعي [illegible] نقول بالاخطار
ولعل الاولى [illegible] ان يجعل المبنى على الداعي على ما لا يعتد [illegible] عن نفسه [illegible] ما ذكره من الفرقين
بين القولين محصلا وليت شعري [illegible] الاخطار العلم بالحضور واعتبر القائل بالداعي [illegible]
[illegible] عن الفعل غيبة نفس الفعل [illegible] فرقا بين ما [illegible] اخيرا وجعله الاولى [illegible] ما ذكره [illegible] الحق [illegible]
عنه لم يعرف من [illegible] بالداعي غيره ولا يقطع هذا القائل بعينه ايضا فيما سيجيء في مسئلة الاستدامة الحكمية كما سيجيء وكيف كان
فالاقوى ما اختاره المتاخرون وحاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما تتوقف عليه عقلا الا ان الغاية منها هي الطاعة والقرب
[illegible] هذا مذهب كل من اهمل ذكر النية من القدماء اتكالا الى اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية

التقرب الى ما هو اللازم من غرض كونه من العبادات المامور فيها قصد التعبد لا الاطاعة وبذلك عليه مضافا الى الصحة عند اعتبار امر زائد على ما يصدق معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عده عملا كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر بالنسبة الى النية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية اعم من الامر المركوز في الذهن الذي ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى آخر العمل كما انه مقتضى اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الذي فسره الشهيد قده في قواعده بتجديده لا بمثل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة قيام دليل الكل في الاجزاء الا انها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة وتعسر في القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ولولا اعترافهم بذلك امكن ان يوجه اكتفاؤهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك كون العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه ولكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بتقدم النية عند مقدمات العمل الخارجة عنه كاحضار الماء واخذ الابريق والصب في يصدق معه بعض كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا لكل منهما وجوها الا اظهرها انه لا ثمرة في المطلوب لا قوى عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فلحكمه بتوقف الفعل عليها لا تركبه منها ومن غيرها واما النقل فلانهم عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا ان يقال انه لا خلاف في خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في العمل الشرعي المعدود من العبادات اهل هو الفعل مع نية او بشرط كونه منويا لكن المتعين مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وقوله افتتاحها التكبير واما قوله عليه السلام لا عمل الا بالنية فهو فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والثمرة يظهر في اشتراطها بشروط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان المقارنة المعتبرة منها للتكبير تقتضي هذه وفيه ان المقارنة لا يوجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط المتاخر في الوجود عن تصور المقصود فهي غير قابلة لان يختلف ... ولا ... فضلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتاخرون فلا اشكال ... النية البسيطة في نفسها اما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المتصور له ولو اجمالا ... لما دخله في تعلق الامر لاجل الغاية التي بها يكون العبادة عبادة مامورا بها والحاجة الى تصور الفعل بجميع قيوده ... كون تلك ... داعية الى الايقاع اذ لو لم يتصور بجميع تلك القيود لم يتصور كونه مامورا به لان المتصور غير المامور به فلا يتصور كون الداعي اليه تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما يترتب عليه والخلاف هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة ... الثاني في اعتبار ... الوجوب او الندب ووجههما في الغاية ان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه قربة الى الله تعالى اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود المأخوذة في متعلق الامر على قسمين احدهما ما يكون محققا لنفس العنوان المامور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تدارك ما فات والفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحوه الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هذا التاديب فلو قصد التشفي او مجردا لا يلزم كان ظلما او لا كلام في وجوب قصد مثل هذه القيود الثاني ما يكون مميزا له عن فرد آخر من العنوان كتقييد الظهرية في قوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر وكغسل الجنابة والجمعة وغيرها ... لا يكون كذلك كما اذا امر بصوم يوم فانه صوم يوم يعلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب والا لوجب صوم كل يوم بل الخصوصية ملحوظة ... على قسمين احدهما ان يكون الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة منكشفة او منذورة مجتمعة ... ان يكون الفرد الاخر غير مامور به بالنسبة الى الحاضر كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر ... القيد المأخوذ فيه ... لا يقع امتثالا لشيء من الامرين لان الموضوع في ... منهما ... هذا ... القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة ... بالظاهرية ... مطلق الصلوة كما ذكره ... فيه خلافا بين العامة لان مطلق الصلوة ليس موضوعا للوجوب لانها ان تقع ... بالنسبة الى غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المشتملة على مصلحة ... دون غيرها ... الغاية الحاصلة من فعل المامور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة ومما ذكرنا يندفع ... ان المتوجه ... امتثال احد الامرين عن الاخر كما في القسم الاول واما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فالحاجة الى التمييز ... ان يحتاج الى التمييز بلزوم تصور الفعل على الوجه الذي صار متعلقا للامر اذ تصوره

النية في نفسها باعتبار المنوى

وقصده على غير ذلك الوجه يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما استند اليه في اعتبار التعيين في هذا القسم وهو قسم ثانيا انما يثبت لزوم احضار القيد المأخوذ في العنوان اذا لم يتعين موضوع الامر بوجه آخر واما لو تميز بوجه آخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة وقصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات في القسمين الى كونه ظهرا او مع الجهل بالظهرية والزوالية فبين غير اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية فالغاء الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزأ عن نية الظهر والعصر لحصول التعيين اذ لا اشتراك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا بالاولى ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزأ وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد المأخوذ واقعا في موضع الامر مذكورا مع عنوان المأمور به كما اذا امر جوابا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور فيه الا القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة في زمان واحد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول صم يوما ويقول ايضا صم يوما لانهما ان كانا على وجه الوجوب رجعا الى قوله صم يومين فلا اختلاف في موضوعهما حتى يحتاج كل منهما الى قصد يميزه وان كان احدهما على وجه الوجوب والاخر على وجه الاستحباب فان كانا معا لا يوجدان الا تدريجا كان الموجود اولا واجبا والاخر مندوبا ففي كل زمان لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك في الصوم فعلا بين الواجب والمندوب لان طبيعة الصوم اذا فرضت مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمنطبق عليها ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو مرضي الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن ايجادهما معا كاعطاء درهم واعطاء درهم آخر رجع الامر الى كون اعطاء الواحد لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصلوة التسبيح في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فتحصل مما ذكرنا ان الاشتراك الفعلي في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل فمنه يظهر ان وصفي الوجوب والندب لا يقع الحاجة اليهما في صورة اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان الاشتراك الفعلي انما يكون مع تقييد عنوان كل منهما او احدهما في الادلة الشرعية بقيد معه يكفي ملاحظة القيد في التميز عن ملاحظة الوجوب والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت فيما تقدم فالحاجة اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع النظر عن هذا المكلف وهذا الوقت بين فردين والمشهور اعتبارهما بل ظاهر الفاضلين في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث حكى في المعتبر عن ابن هريرة خاصة ان نية الظهر يكفي عن نية الفريضة مستندا الى ان الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية وكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر لتتميز عن بقية الصلوة والفرضية لتتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء لتتميز عن القضاء انتهى وقد سبقه الى اعتبار الفرضية في صلوة الظهر لتتميز عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفرضية والندبية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد ونقل حكي عن ابي حنيفة وابن ابي هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان الظهر لا يكون الا واجبة قال وتقدم بطلانه انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرايع والتحرير بكفاية القربة في صوم رمضان وغاية توجيه ما ذكروه من لزوم التميز عن الفرد المغاير له في الوجه ان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما اشرنا اليه في اول المسألة انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو القرب الحاصل من فعل المأمور به ومن المعلوم ان تصور صلوة الظهر من حيث هي ليس تصورا للمأمور به بل هي مشترك بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب كالصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الافراد في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احدهما مفقودة في الاخر فالموضوع للوجوب هي صلوة الظهر مع تلك الخصوصية ولما لم يكن معلوما بالتفصيل للمكلف وكان وصف الوجوب معرفا لها كاشفا عنها وجب القصد الى الفعل المتصف بوصف الوجوب نعم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب قابليته بين الواجب وغيره او اعتقد عدمه وشك فيه وستكشف من ظاهر الامر الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المأمور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شارح الروضة حيث قال بعد منع الوجوب والندب من وجوه الفعل وانما هما من وجوه الامر في رد الاستدلال على وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع الفعل على وجهه انه ان اريد وجوب ايقاع الفعل على وجوهه صفة وخواصه التي تعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا من ذلك وان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الخصوصيات كما اوضحنا الا ان فيه ذلك القيود فان قلت ما يتصوره المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص في الزمان الحاضر فالخصوصيات المتخصصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي متمايزة في نفسها قلت تصور المكلف الفعل من حيث نفسه تميزه عن خصوص

الفاعل عن خصوص ذلك الزمان فصوله بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل لكونه بالغا غير مؤثر للغرض انما هو من ادلة وجوب الفعل
على البالغ وبذاته على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل اوندبه ولو لم يتصوره من حيث صدوره عن خصوص الفاعل لم يتصور الموضوع هذا و
لكنك خبير بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى انتقاضه بصوم ليوم الذي هو من رمضان الذي عرفت اكتفائهم فيه بمجرد القربة مع انه
يقع ايضا مستحبا من الصبي والنائب في الصلاة وحراما من الحائض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه مطلوب
بهذا الطلب الشخصي ليكون قصد هذا الوصف المعرف للخصوصيات المأخوذة في موضوع المميزة له عن الفرد المستحب بمنزلة قصدها اما
توصيفه بخصوص الوجوب او الندب فلا بل لو قصد خصوص احدهما بخصوص جنس الطلب لكون المكلف عالما بالوجه التفصيلي ذاكرا له فهو
لا كلام في احراز موضوع المأمور به بتوصيفه بالطلب الشخصي الموجود واقعا وهذا المقدار لا يفي بما ادعوه في هذا المقام من وجوب استحضار
وصف الوجوب او الندب ولو لم يحصل الا باعمال الروية ووجوب استعلامه بالاجتهاد او التقليد كما صرح به العلامة في غير واحد من كتبه وهو ظاهر
غير من اطلق وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوب المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات النية
فالتجري لتردد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صح العمل لان المقصود الاصلي اتيان الفعل
من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر
الا انه اعتقد انه زيد فبان عمرو اولى بالصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت والوجوب مع الشك في خروجه لاجل الاستصحاب فبان
الخلاف لوجود الامر الشرعي الظاهر بخلاف الصورة السابقة وصرح في التذكرة بوجوب الاعادة مع التمكن من تحصيل الظن وكذا لو نوى الوجوب
او الندب في الثاني عملا بالظن فظهر الخطاء فصرح بالاعادة مع التمكن من العلم ولعلهما مبنيان على عدم جواز الاعتماد على الاستصحاب مع
التمكن من الظن وعدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم في الاخير حسن في الاول محل تامل وغاية ما يوجه ان جواز العمل بالاستصحاب
لا ينافي الاعادة لتقصيره في الفحص كما في الصائم المستصحب لليل وفيما فيه هذا مع الجهل بالحكم اما لو تعمد نية الخلاف فالاولى البطلان
لكونه تشريعا وما عن المحقق قدره من ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرة وما يقوله المتكلمون
من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو
كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب انتهى فكانه محمول على غير صورة التعمد وتوجيهه
على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد تعلق بموافقة الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية هذا عنه ان كلامه في غاية السقوط اذ من
اوضح الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله اليه عكسه مناقضة ومعاضة له تعالى فكيف لا ينافي القربة ثم قال ويجوز ان يكون مراده ما وقع
سهوا او غفلة او خطأ في الاجتهاد وفي غير الاخير تامل انتهى **اقول** الامر في الاخير اوضح لان المجتهد عامل بالوجه الظاهري بل هو الوجه
في حقه وتوجيهه ما عدا على ما ذكرنا ثم صرح في الذكرى بان قصد الخلاف عمدا مبني على عدم اعتبار قصد الوجه فلو عدل شارح الروضة عن المحقق
الى الاعتراض كان اولى ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب بعد انه الا انه اعتقد عدم الاشتغال ونسيه فنوى الاستحباب النفسي
للوضوء والغيري لاجل مندوب فان قصد بوصفه انه مطلوب بهذا الطلب الموجود فيه فعلا الا انه اعتقد ندبا لاعتقاده عدم سبب الوجوب فهو كما تقدم
في الجهل بالحكم وان قصد بعنوان ذلك المستحب لا عنقا تحقق ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال وان قلنا بكفاية الوضوء المندوب للدخول
في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب لم يجز وكذا العكس وقيل يصح
العكس لانه يؤكد الندب انتهى وكلامه يحتمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما لو نوى التجديد فبان واجبا الا ان الصحة هنا لا تخلو عن
بعد مما ذكرنا ايضا ويظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضأ احتياطا فانكشف كونه محدثا اجزأت طهارته اذ المقصود من الاحتياط
فعل ما احتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقدير ثبوته واقعا ملحوظ للمحتاط لكن المصرح به في القواعد والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية
الوجوب في الواجب المقام الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو مذهب كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا
بين من يظهر منه الاقتصار على اخذهما غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار اخذهما
وصفا مميزا وغاية كالغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على اعتبارهما بحصول التميز عن المندوب وجوب ايقاع الفعل
على الوجه الذي كلف بايقاعه عليه بناء على دلالة الوجه لا على لزوم اعتبار الوجه غاية كما فهمه الشهيد او نسبه في الذكرى في باب الصلوة
الى المتكلمين من انهم لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه جمعوا بين الامرين يعني الوصف والغاية فينوي الظهر الواجب لكونه
واجبا انتهى والذي ينبغي ان يقال انه اما ان يريد من الوجوب والندب المجعولين غاية الشرعيين وهو طلب الشارع على وجه الحتم او عدمه فهو
راجع الى جعل الغاية موافقة ارادة الله التي هي عين القربة المحققة غاية بالاتفاق فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنها اذ الحرز في انها

من اثبات الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما عن الاتيان به للثواب وطلبا للثواب وحكي هذا الاختيار في الروض عن بعض تحقيقات الشهيد قده وان تامل فيه
بحاله لكن اما ان يراد بهما العقليان الثابتان للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو ظاهر اطلاقات المتكلمين مثل قولهم انه
يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل يعني عدم الحرج ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل او تركه
يقتضي علم المكلف بصفات الفعل لئلا يامر بالحسن والواجب والمندوب الى غير ذلك من موارد استعمال الوجوب والندب وصرح به الشيخ ايضا في
مواضع من العدة قال في اثبات الشرع ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب بصفة هو عليها يقتضي وجوب ذلك الشيء وانما يدل
ايجاب الحكيم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بالايجاب لانه لو صار بالايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبيح مجرى ايجاب الظلم والقبيح
ثم اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا ومصالح ويظهر منه هذا ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب و
غيرها وكيف كان فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل
واجبا عقليا بل يكفي في التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به والذي يجب وجوده فيه هو خصوصية مرجحة لوقوعه في حيز التكليف اذ
[illegible] ان كان حسن التكليف مشروطا بتعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى تكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل دون غيره والحاصل انه ليس
علينا في العبادات الا نصوب الفعل بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به القصد لحصول طاعة الله وهذا انما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة
المنكرين للوجوب العقلي والزائد على ذلك الذي يختص بتحقيقه مذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب في الغاية انه اراد
بهما الشرعيين دون العقليين ولذا فسر في جامع المقاصد وشرح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه ثم استدلالهم على
المطلب بما نسب الى العدلية وصرح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما
مع ان ظاهرهم ارادة العقليين ربما يوهم ارادة المستدلين ايضا بهما العقليين على ان حال الوجوب الشرعي عند التحقيق راجع الى ارادة الشارع جعل الوجوب
العقلي كذلك واحتمال الاعتبار القربة باحد معنييهما لم يدل عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية و
ان ادعاه الشهيد في الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظته على جهة التوصيف بان ياتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي لطاعة وغرض الشارع
حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات في العقل من حيث انفسها كالعدل ونحوه او لتقربها فيما هو واجب في نفسه كالواجبات السمعية التي اشتهر انها
لطف في الواجبات العقلية فالموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو وجهه المقتضي له فاللطف موضوع
للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف الاتيان به لوجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقي واذا قصد الوجوب العقلي فقد قصد ما هو لازم مساو للموضوع
وبالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين او وجههما في اتيان ما امر به ليؤتى به على وجه عنوانه
الذي امر به في حقيقته غاية ما هنا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة حتى انه حكي الشهيد عن بعض الاشكال في عبارة النية وهي فعل
كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا عاطف فتفصى عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل والقربة غاية للفعل المعنى
بالوجوب ومنها انه يجوز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع من بعضهم ومنها غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكر في جامع
المقاصد وشرح الروضة تبعا لشرح الحكم [illegible] السبب الباعث عليه وحكى الثاني عن الشهيد في رسالته ان المتكلمين فيه على اربعة اقوال الاول انه
لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر قال وهو راجع الى اللطف لكنه
لا في التكليف العقلي مطلقا بل في نوع منه وهو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ثم حكى عن الشهيد في تلك الرسالة
ما في الغنية من ان الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلوة وهو وان لا يقصد به [illegible] وجه الوجوب الا الوجه [illegible] المعلوم عند الله للوجوب
والندب اذ لم نطلع على الوجوه المذكورة [illegible] ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر مما يدل على تعليل الوجوب
باللطف [illegible] وقوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل
بين فعل العبادات [illegible] للشكر [illegible] المفسدة وكان هذا اظهر من الكتاب والسنة الواردة في [illegible]
شرع الواجبات والمحرمات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على وجه الغائية الا القربة التي هي اعلى الغايات وشرعها المريد لطاعة الله
لتحصيل عوائده والغايات ولا الانسان الكامل لا يقصد بطاعة القربة من حيث انها فائدة عائدة اليه بل الباعث له اهلية المطاع [illegible]
[illegible] التقرب اليه لانه محبوب عنده فلا داعي له على الفعل الا القيام بما يستحقه المطاع من حيث ذاته لا من حيث [illegible] ودونه مرتبة [illegible]
[illegible] الله عليه شكر ولا يقصد بها عوض [illegible] ارادة من شكره مزيد النعم او دوام الموجود [illegible] شكر
ودونه من يقصد مجرد الرفعة [illegible] عنده فلا شيء احب اليه منه هذا [illegible] تحصيل [illegible] ثم دونه
من يطلب بطاعته التقصي عن البعد من الله وهاتان الغايتان حاصلتان من الاعمال [illegible] ودونهما من يطلب ما يبذل على

الركن الثاني

العمل ممنوعة من يقصد به طلب القرب لدخول الجنة لان في تركه البعد الموجب لدخول النار وحينئذ فالتقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته
بل لاجل التوصل الى الملاذ النفسانية او دفع الالام فلا يتحقق فيهما فارق في الموعد فانه الثواب او العقاب فقد قطع اكثر الاصحاب
بفساد العبادة بقصدهما وعن اجوبة المسائل المهنائية للعلامة قده اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب لا يستحق به
ثوابا والاصل فيه ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او ليدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والابيات المذكورة في السؤال يعني قوله تعالى لمثل
هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعله مثل ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير
اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وربما ابعد بعض هذا القول بتفسير شهرة القربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عند غسل ثوبه عن الجلب
من انه يستحيل للمصلي ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف لما نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان القدر الثابت
من ادلة وجوب الاخلاص في العبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاد الفعل لهذا الداعي فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط في صدق
الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك
ثم المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذ فرق بين هذا الشخص الذي من لا يعتني بثوابه ولا يبالي بعقابه لضعف اعتقاده بهما او لغلبة
شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت آجلة وفضلا عما لو كان في تلك الكلفة مع ذلك
منفعة عظيمة عاجلة فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب او طمعا فيما يحصل له من جهة جنابه من منزلة عند الله يكون له معراج
الراجين والخائفين فقد تحقق من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت
من ان نفس العمل راجيا او خائفا مقرب وان كان الداعي اليه فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق للثواب لقربه وان لم يقصد لعله
حصول الثواب فان من عظم السلطان خوفا يستحق ما يستحقه الطامع وليس هذا الا لاستحقاق المدح لذا مدح الله الراجين والخائفين
مما ذكره العلامة في اجوبة المسائل من ان هذا الشخص لا يسمى جوادا حق لانه يوصف بجبر اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما
اوعد غير مغتر بملاذ الدنيا ولا ريب في استحقاق هذا الشخص المدح والثواب نعم من خاف ولم يرد بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله جلب المرجو بل عمله لله
ورجى الدفع والجلب تفضله لا بجزائه كان اعلى مرتبة من ذلك ولا يبلغ درجتها الا الاوحدي كما يقول صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا
من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك والمراد في وان كنت طامعا خائفا لكن لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف
هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب المعاصي الامرة بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان
العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفضيل يدل على صحة الاولين ويحصل لكلام ان الثابت من
ادلة وجوب التعبد فيما ثبت كونها عبادة هو لزوم صدق الاطاعة وحصول غرض الشارع من الامر بهذه العبادات وهو التقرب والاول
مسلم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع يحصل بترجيح داعي الامر على داعي الهوى لاعتنائه بوعد الشارع ووعيده فقربه يكفي في تحقق الثاني
وان لم يقصد الاول كما فيمن يفعل الفعل لا لاجل المصلحة لكفاية الداعي الى ايجاد الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لان
حينئذ الى حصول التقرب وان لم يتوجه الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة الى الامور
الدنيوية كما نعلم بالتجربة ان صلوة الليل يدر الرزق مع قطع النظر عن امر الشارع لو يصح العمل لها فعله لذلك نعم لو ترتب ذلك الامر الدنيوي
على اطاعة الله عز وجل مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه مع العمل
وكان الداعي على فعل العبادة مجرد الثواب لانه امر المولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما قال في محكي النهاية
في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما انتهى فيحتمل موافقة من تقدم اليهم
الاشارة وما ذكرنا من ارادة الثواب يعني مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجير على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذي يخدم
لا لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العائد عليه من
المخلوقين من حيث كونه في اعينهم من اهل الصلاح الدنيا مراد الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله قده
لوجوبه او لوجههما دعوى منافاة الاصل التي هي القربة ولذا احترز بها عن الرياء وطلب الثواب ففيه تامل لما قدمنا في الوجوه الغائية من
الكون بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصد الامر قصد الوجه الموجب لايجاب الشارع هل يكفي في الوضوء المبيح
للصلوة قصد الوضوء بعد عدم اعتبارها فيه نية فاكما ستظهر مع ما ذكر من الوجه القربة نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او نية
استباحة الصلوة وغيرهما مما اشترط بالطهارة كما هو ظاهر اللمعة تبعا للمحكي عن غاية المراد عن السيد واحدهما كما في المبسوط وموضع من
الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر الا كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافي

في نية رفع الحدث او الاستباحة او الغاية

والغنية وموضع من الوسيلة وحكى عن الاصباح والرازي والمصري والقاضي ولا يجب شيء منهما كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن المبسوط وقول والاظهر منهما عند المصنف في الاخير وانه لا يجب شيء منهما عليه جماعة من متاخري المتاخرين للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا تشخصاته وغايته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا الا انهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانا على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب تخصيص الفعل ليوقع الفعل المقيد به الى الله فالوضوء المعين المأتي به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ماتى به قربة الى الله ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق الامتثال بدونه بل عرفت سابقا وجوب قصد تعيين العنوان فلا ان يقصد هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير يعني رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه الا حصول التطهير في الخارج لو لم يقصد ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط الامر جزما فالمامور به بالامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد ايقاعها في الخارج منويا بها تعيينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تعالى ونظير الامر بالتطهير كل امر تعلق بعنوان مترتب على عبادة كالامر بالاطاعة والتقوى وما عداها كقول الامر به ذمتك مما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم تقصد لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به في المعتبر والمنتهى وغيرهما على اعتبار الاستباحة التي يتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المتيمم والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قالوا ان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من ايقاع الافعال لاجل الصلوة اي احتها ووجه الضعف انه لا يفهم هذا التعليل في الاية كالامثلة الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة اذ لا وجه لوجوب الفعل عند ارادة ذلك الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشيء لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبل الا الارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المتشخصة بجميع قيودها الغاية الاخلاص فكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على تميزها والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيد بقيدها للصلوة على ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه سببية الشرط للجزاء ولا مقتضي لارادته من الكلام غير قضية السببية واضعف من الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع الا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله صلى الله عليه وآله ان له ما نوى له وجع فائدة النية فائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا يحتاج الى نية الا ترى انه اذا نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما يشترط فيه الطهارة ويحصل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله بقي في نية الوضوء امور لا بد من التنبيه عليها الاول مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة يعني الرفع والاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة و [illegible] فرض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر لم يتمكن من قصد موافقة ارادة الشارع لا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المختص بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى يجاب الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة وهو موقوف لما تقدم من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان بالوضوء امتثالا للامر فلا بد من امر غير الوجوب الغيري يكون امتثاله محصلا للمقدمية في الوضوء فيجب من حيث تقدمه بالوجوب الغيري اما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري فيصير منشأ له لكن الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازمه الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن رفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه عبادة واقعي راجح في ذاته الا ان ترتب الحدث بشرط [illegible] ذلك [illegible] الفعل من حيث كونه بذلك العنوان هي فهمه [illegible] قطع النظر [illegible] مرجح [illegible] ولما كان ذلك العنوان مجهولا لم يمكن التصديق وجب قصد [illegible] ذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان ارادته له من حيث الاعنوان المقصود المهم [illegible] الشارع قصد [illegible] ذلك العنوان والتحقيق المقرب للفاعل باعتبار رجحانه [illegible] الوجوب الغيري لكان منشأ نفسيا له هو كذلك مع [illegible] بعد [illegible] الوجوب الغيري لا يصير منشأ [illegible] الا انه فعل الشيء وجود [illegible]

بامتثاله لان الغرض ايقاع الفعل الموجود مع قصد التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا نظير الصلوة التي هي مقدمة الاعتكاف المندوب غاية الامر عدم تأتي ثواب لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب لا ان فيه لكن يبقى الاشكال في التيمم بناء على عدم كونه في نفسه قابلا لامتثال بقصد التقرب فيه فتامل الثاني ان الفعل في نفسه ليس مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما نفهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التامل الثاني حكى في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين ان من اتى من نية فعل الصلوة ولم يفعلها يتبين بطلانه انتهى

اقول الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب وعدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاجتزاء منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به ما شاء الصلوة فان تعمد اعاد الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحة ما لو قصد وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكي هذا عن ولد فخر الدين قده بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك لانه يعد انه فيه وجوب اعادة الكل نعم ما اشبهها جامع المقاصد غير في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاده بل اعتقاد عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب ينوي الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بني على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنه بل نسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل ذلك كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط به وجب عليه وان كانت موسعة فكيف ينوي بها الندب وان كان يقصد ايقاع ندب مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب ليس هذا لكن عليه واجب فيصلى ندبا ان جوزناه لنافلة الصلوة انتهى لكن يحتمل ان يريد من هذا الكلام مجرد عدم ندب الوضوء في حق من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا حوالة نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعلهم ما نعون من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فتأمل ومن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه لخطأ محل كلام فانه بعدما حكى عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب ما يناسب هذا بقوله فيما بينه نسب هذا القول الى الضعف والقصور مستند الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يأت بالاخر بعد غير مضر بصحته فمن اين لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة موسع عليه حينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في آخره فلا مانع من صحته انتهى ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في آخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا الوضوء كمن اراد الوضوء في اول الوقت لقرائة القرآن وهو قاصد الى النوم بعد القرائة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال ما الواجب غيري لا الاتيان به لاجل الشارع توصلا الى اباحة الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير المغرض لغو لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى بتحصيل الماء لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد الماء لغرض اخر لا دخل له بشراء اللحم لم يعد تحصيله هذا بداعي امر المولى ولا يمكن ان ينبعث عنه وهذا ما قويناه اولا وان كان مؤداه مغايرا لظاهر ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يقال بملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب داعيا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافه بالوجوب نعم الوجوب يكون ملحوظا فيه على وجه التوصيف لا العلة الغائية فتأمل فيما ذكرناه كما عرفت لا يخلو عن وجه مما استظهره بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى الواجب والمندوب بحسب جعل الواجب ما كان لصلوة واجبة او طواف واجب كما في عبادة الشرائع والجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع والذي يؤدي به صلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد وجود الغاية لا يؤثر في كون الوضوء المأتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعة لكن الظاهر ان قولهم في الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في شريعته لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قول كل المحققين فيما بعد يجب الغسل لدخول بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ولصوم المستحاضة حيث لم يقيدا بصورة ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا

يشعر بعدم القول بوجوب نية استباحة الصلوة وبالجملة فالتحقيق في الشرائع قال بعد وجوب لا استباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب في
عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيها قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم ففيها ما مر واضح لان ما يؤدي به الواجب يكون واجبا فقد
لا يكون كذلك ما يؤدي به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات المعاصرة يظهر من اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك
يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم للواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف ولا وجه لوجوبه الا هذين ونحوها عبارة
السرائر وهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب الوضوء لا ان الوجوب يعرض للوضوء المأتي به لاجل الصلوة فقولهما هو لانه الحصر
للواجب في قسمين باعتبار غاية الوجوب ونحوهما في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد
اطال العلامة المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارتي المبسوط والسرائر وما وافقهما على مطلبه بما لا ينبغي عن نفسه … مضافا الى ما تقدم من عبارة
الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد المأتي به لاجل الصلوة هو اعتبار نية الاستباحة في الوضوء … فيها المراد به الصلوة لا
يكون واجبا مامورا به مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يعتبرون عندهم في الوضوء الواجب … قصد الاستباحة بل يكتفون
عنه برفع الحدث فتم واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متاخري المتأخرين جوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به لكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه
لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب ان لم يقصد لا غاية يستحب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد نوي الوجوب ويشكل حينئذ
بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الا ان يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب
المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية الندب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء
المندوب وعندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بحرمة التنفل نعم لو اعتقد وجود غاية مندوبة كالتلاوة
والنفس فصادف وجود الواقعي لا اشتغال الذمة بغاية وقع منه الوجوب في محلها كما تقدم من الجماعة او يمنع اعتبار نية الوجه الا على وجه
التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لاجل غاية لا يوقعها لها لكن يوقعها لغاية الندب ولا يظن بهم التزامه واما على ما
استوجهنا من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب حينئذ وجهان مبنيان على جواز اجتماع
الوجوب والاستحباب الفعليين في الشيء الواحد الاقوى المنع منه وان جوزنا في غير المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب و
المستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الاخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع للحدث فكان مهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب
والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا او غيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء
المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة
النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكروه من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة
الواجب والمندوب حتى يمتنع اتصافهما معا وليس لتعدد عنوانه من حيث كونها مقدمة لواجب ومقدمة لمستحب مجوز لذلك لان المفروض عدم
تفاوت العنوانين فيهما عنوانان لشخص واحد على ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب وقصد
لجهة الندب الموجودة فيه بالفعل وان لم يكن الندب موجودا ولا فلا يشرع الوضوء له … المشتمل لعدم قصد الواجب المصحح لاتيانه على وجه
الوجوب وعدم استحبابه فعلا ليصح الاتيان به على وجه الندب الاقوى الاول اذ القدر اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة
جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المتفصل بتجويز الترك مفقود الوجود والجهة المانعة من الترك فان نعقد على هذا
الوجه بنائي كونه ملاحظة منشأ لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل المقام فراجع هذا الوضوء له حكم
المندوب وان كان واجبا لانطباقه على ما امر به وجوبا وليس من باب سقوط الواجب بالمستحب بالنسبة الى بعض ما وجدنا من كلمات المتاخرين من التاسي
لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما
حكي عنه حيث انه نسبه الى المتاخرين قال ولم يقم دليل على ذلك عندنا ومنهم المحقق المدقق السلطان في حاشية الروضة حيث ذكر
عند قول الشهيد الا انه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر الا انا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا
الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب انتهى واعترض جمال الدين في خاتمته حكى عنه في حاشية اخرى انه قال ان … بنا على ما ذكره الشارح
مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى واعترض جمال الدين في حاشية الروضة ان هذا التحقيق ذكره الشارح
وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناء على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان … يخفى …
لا انه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها … على الظاهر
فيجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب عليه لغاية اخرى وح يقصد الندب … بمعنى كونه مندوبا في … علقت

يكون فاسداً باعتبار كونه واجباً بل بمعنى كونه مندوباً بالثالث الثاني والحاصل انه يقصد الوضوء ندباً للكون على الطهارة لكون الوضوء مندوباً للزمن غير قصد
الى كونه واجباً عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه اعلم ان المقوّم ان الوضوء في حال واحدة لا يكون واجباً ومندوباً
منهم من الاصحاب والظاهر انه لا يريدهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه لان
غاية ما ثبت بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصدهما العمل في نفسه مطلقاً من غير نظر الى خصوص غاية اذ لا
شك في جواز الوضوء عليه حال اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه ولم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعضها بانه لم يصح لكن اثبات
[illegible] قصد الوجوب والندب على هذا الوجه من شرط الفناء انتهى وقد حكى عن والد العلامة في شرح الدروس جواز الوضوء ندباً مع اشتغال ذمته
بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافياً عن الواجب ايضاً والا فلا بد من وضوء آخر للواجب انتهى ولا يخفى ان مبنى كلام
والده قده كالسلطان في الحاشية الاولى على تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع التعدد الفعلي ومبنى كلام جمال الدين
قده على ما ذكرنا من ملاحظة جهته الندب فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح
للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزاً من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت وقعت واجبة ويترتب
عليها احكام الواجب وان لم يحصل ذو المقدمة في الخارج وقد خالف فيهما بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى
فقد حكى في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها
تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكى بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب
اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة لم تكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب وقد نفيه المحشي الحاكي الا انه ارتضاه
بعض آخر من المعاصرين وبالغ فيه في موضع من كتابه وان عدم تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب فقال ان المقدمات بلوازم [illegible]
ولهذا اذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والانفراد عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلاً هذا ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين
اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجه جامع للشرائط الصحة ارتفع به
الحدث وان لم يتحقق معه الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل عليه مضافاً الى استجماعه شرائط الصحة بتعقب المشروط قوله (ع) اذا توضأت
فاياك ان تحدث وضوءاً حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيداً استناد هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة ونحوه مما دل على
كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقه باقي الاجزاء لكنه كما ترى واما المسئلة الاصولية فلتحقيقها محل آخر وان وجوب المقدمة لمعنى
موجود فيها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وهو توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فكلما تحقق في الخارج اختياراً بعد الطلب صح
لدعوى انه مطلوب نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المنوي
الواجب المراد به لاتيان الصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعاً للحدث وان لم يحصل الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند
القائل به هل يتعقل في الوضوء المجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحائض ولا في وضوء المتطهر كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد
لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يتوقف على الطهارة
كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غايتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك وغيره هو الاول
حيث منعوا [illegible] في جواز الدخول في الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلوا على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع رافع للحدث
[illegible] اعترض [illegible] على هذا الاستدلال بان المشروعية لا تستلزم رفع الحدث كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم
يكن [illegible] الخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان [illegible] معنى [illegible] الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى
المذكورة ولا للاعتراض [illegible] نية الرفع مختصة [illegible] كلام الحلي [illegible] ايضاً حيث قال اجماعنا منعقد على انه لا
يستباح الصلوة [illegible] رفع حدث او استباحة الصلوة [illegible] بنية دخول المساجد او الكون على طهارة او الاخذ في الحوائج
[illegible] الاحوط [illegible] فلا يقع بذلك [illegible] الوضوء المذكورة مشروعة رافعة ويحتمل
[illegible] جامع للمقاصد
[illegible] نية الرفع والاستباحة وانما يكتفي [illegible] الوضوء [illegible] قصد رفع الحدث [illegible]
[illegible]
[illegible] ولو كفت الغاية [illegible] فلا بد
[illegible] وضوء صحيحاً [illegible] نية الوضوء [illegible] والاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية

فی کیفیة نیة الوضوء

اقول التأیید تمسکا بعموم ولکل امرء ما نوی بل یظهر من المصنف قده فی الوضوء للتکفین ان استحبابه یزید فی محو الذنوب بعد الصلوة انتهی
استظهره من المصنف قده فی الوضوء للتکفین من عدم الملازمة بین استحباب الوضوء وبین ارتفاع الحدث به وجواز الدخول به فی الصلوة
هو الذی استظهرناه من السرائر وهو الذی اختاره المستظهر فی مسئلة الوضوء لتلقین المیت فجزم به فخر الدین فی الایضاح اما ما
استظهره من کلامهم فالمراد به ما لا فیهم القول باشتراط نیة الرفع او الاستباحة فی الوضوءات فظاهره کونهما کسائر الشرائط معتبرة
فی جمیع افراد الوضوء ویؤیده ظواهر کلماتهم الاخر قال فی المبسوط فی نیة الوضوء وکیفیتها ان ینوی رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال
التی لیس من شرطها الطهارة لکنها مستحبة مثل قراءة القران طاهرا ودخول المسجد وغیر ذلک لم یرتفع حدثه لان فعله لیس من شرطه
الطهارة وحکم الجنب فی هذا الباب حکم المحدث سواء الا ان الجنب فی بعض افعاله یشترط الطهارة مثل دخول المسجد والجلوس فیه فانه ممنوع
منه لا یجوز له الا بعد الغسل ولیس کذلک المحدث فاذا نوی الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فیه ارتفع حدثه واما الاجتیاز فیه فحکم الجنب
والمحدث فیه سواء انتهی فان بعض الفحول قد فهم منه ان مراده ان الوضوء الذی یتوضأ للصلوة لا بد من قصد احد الامرین لا مطلق
الوضوء لکن هذا ینافی التسویة حکم غسل الجنب مع الوضوء مطهرا فان الغسل للاجتیاز فی المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنی لعدم
جواز الدخول به فی المسجد والجلوس فیه وان لم یرتفع به الحدث وقع فاسدا لانه شرع عاجزا فالغسل للاجتیاز عنده نظیر الوضوء لقراءة
القران ولکن قد یقال ان المفروض فی کلام الشیخ الوضوء والغسل بنیة استباحة ما لا یتوقف علی الطهارة فلغسل المس من هذه
الجهة ولا ریب فیه وفیه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول فی القراءة لا احراز جوازه ولذا حکم الفاضلان فی المعتبر والمنتهی والتذکرة
بصحة الوضوء والغسل فی الفرض الذی ذکره الشیخ وفی الوضوء للکون علی الطهارة مستدلین بتحقق قصد رفع الحدث وتبعهما الشهید
فی الذکری فان هذا الاستدلال یدل منهم علی تسلیم اعتبار نیة الرفع فی مطلق الوضوء الا انهم مدعون تحققها فی الفروض المذکورة
اقول لا یخفی ان ادلة اشتراط نیة رفع الحدث او الاستباحة التی ذکروها لا تدل علی اعتبارها فی مطلق الوضوء کیف ولا یعقل فی
بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غایة فان لم یعلم منه مطلوبیته لاجل مطلوبیة رفع الحدث فی تلک الغایة فلا دلیل علی اعتبار
قصد رفع الحدث فیه ثم ان قلنا بان کل وضوء مشروع للمحدث یقتضی رفع الحدث کما سیجیء فیرتفع الحدث وان لم ینوه والا کان من قبیل الاغسال
المندوبة المطلوبة لغایاتها وان علم مطلوبیتها لاجل مطلوبیة ارتفاع الحدث فی تلک الغایة فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشکال
فی صحة الوضوء بمعنی ترتب جمیع آثاره علیه لارتفاع الحدث کما سیجیء التنبیه علیه فی کلام المحقق الثانی وان قصد نفس الغایة فان قصد
جوازها الوضعی بمعنی الصحة او التکلیفی بمعنی الاباحة فی مقابل الحرمة فهذه النیة لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا یصلح
جعله غایة وان قصد کمال الغایة فقد قصد ما یتوقف علی الطهارة فلا فرق بینه وبین صلوة النافلة فی توقفهما علی الوضوء وان
علم ان الامر بالوضوء لیس لمطلوبیة ارتفاع الحدث فی الغایة فالوضوء لا یرتفع به الحدث لعدم قصده ولا قصد ما یستلزمه لکن هذا
الوضوء فی المحدث بالحدث الاصغر لم یوجد له مورد ومما ذکرنا ظهر ان المراد بالصحة المجعولة فی القواعد والذکری ونحوهما محلا للخلاف فی الوضوء
کقراءة القران ونحوه ترتب جمیع الآثار علیه لارتفاع الحدث به کما اعترف به المحقق الثانی فی مسئلة الوضوء لتکفین المیت اذا عرفت
هذا ظهر لک ان الاقوی ان کل وضوء مندوب یقع من المحدث بالاصغر فهو رافع للحدث توضیح ذلک ان الوضوءات المندوبة علی اقسام
منها ما یفعل لغایة یترتب جوازها علی ارتفاع الحدث کصلوة النافلة ومس کتابة القران ندبا ویلحق به الوضوء للتأهب
هذا لا خلاف فی ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول به فی الصلوة وغیرها وان کان یظهر من بعض الحدائق وجود الخلاف فیما عدا الغیر
الصلوة من الغایات المتوقفة علی الطهارة لکنه غیر صحیح کما تقدم من المبسوط والسرائر ومنها ما یفعل لغایات لا یتوقف علی الطهارة
وهو علی اقسام منها ما یتوقف فضیلة الغایة المقصودة علی ارتفاع الحدث کالکون علی الطهارة ومنها ما لم یثبت توقف الغایة المقصودة فیه
الا علی نفس الوضوء دون الطهارة بمعنی رفع الحدث کما فی السعی الی قضاء الحاجة والنوم وبعض افعال الحج التی لم یدل الدلیل الا علی استحباب
الوضوء فیها دون عنوان الطهارة بمعنی رفع الحدث وهذا الوضوء غیر محقق علی وجه الیقین لان الظاهر فی موارد جمیع استحباب الوضوء استحباب
الطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء المأتی به استحبابا عقیب مثل المذی والتقبیل وشبههما مما یستحب الوضوء منه ومنها الوضوء المأتی به
للتجدید اذا انکشف سبق الحدث ویلحق به الوضوء المأتی به احتیاطا ومنها الوضوء المأتی به استحبابا اعتقادا الحیض فینکشف عدم ثبوت الحدث
الاصغر وههنا قسم خامس وهو ما لو نوی المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذکره الفاضلان والشهید فی الذکری مقابلا للوضوء للغایات حتی
الکون علی الطهارة وحکموا فیه بالبطلان ولم یعلم مرادهم منه لو اراد به الوضوء المأتی به لا لغایة ولا للکون علی الطهارة خرج عن القسم
وهو الوضوء المندوب لکونه علی هذا الوجه تشریعا محرما ثم الاقسام کلها محل الخلاف وفی المدارک نسب القول المختار الی المعروف من الاصحاب

يحكى عن بعض الاجماع عليه فالا يقتصر على المتيقن من العبارة بعد ارتفاع الحدث بالوضوء لقرائة القرآن الذي هو من الافراد الاربعة
بالصحة فذلك او بجامع المقاصد ان يحكى عن الشيخ والحلى وجماعة وفي الروض ان المشهو عدم كفاية المجدد واذا ظهرت الحاجة اليه بل
عرفت من الحلى يحكى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع ويعترفون بعدم مشروعية الوضوء
لغاية رفع الحدث بكون مرادهما تعيين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فالاختلاف بينهم ح في جواز الدخول في الصلوة
بالوضوء المندوب الصحيح لا انخلافهم في الصحة لكن هذا خلاف ما عرفته سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بل في
بنية وتلك ؛ فافهم وربما كان ما حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشاء عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث
قال ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مساق العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له
ولو بقرينة ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة المندوبة هي التي جيء بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة
المذكورة بعينها ذكرها ابن زهرة في الغنية واستدل عليها ايضا بالاجماع ثم ذكر ان من خالف في ذلك من اصحابنا غير معتد به وربما حمل
هذه الفقرة منهما على ارادة مطلق المندوب بالنظر الى انه لا خلاف بين صحتها ظاهرا في جواز الدخول في الفريضة بالوضوء المأتي به لصلوة
النافلة لكن الانصاف ان سياقها هو كلاهما فيما ذكرنا ثم من نظر الى هذه الفقرة ولاحظ ونظير اجماع الغنية والسرائر في الايضاح المذكورة
التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرايضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا و
سواء توضأ للنافلة او الفريضة قبل الصلوة وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بل الظاهر انه مع بقاء الحدث فهو لا ننسيا بحقيقتها انتهى وفي
المنتهى ويصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم انتهى ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر
ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره في المدارك منهم وان كان الاقوى في النظر ما اختاره وقد قدمنا ان في القسم الاول لغلات المفروض انه
توضأ وضوء انوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة القراءة فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القرآن واباحة الدخول
في الصلوة وعبارة النووي استحباب قراءة القرآن ووقوع الحدث بدل على استحبابه نية رفع الحدث في الوضوء فاذا اتى بالوضوء كذلك حصل
الغاية المقصودة منه من رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من انه نوى شيئا من لوازمه صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة
على وجه الكمال لا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث فيكون رفع منويا واعترضه مع صدد ان المفروض بنية القراءة لا النية على
هذا الوجه المعين اذ لو نواه على هذا الوجه ملاحظا ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يتجه في الصحة اشكال فعلى هذا الاصح
[illegible] فيه الصحة واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة هذا بناء على اعتبار نية الرفع والاستباحة فعلى القول بعدم اعتبارهما في النية فلا اشكال
في الصحة انتهى **قال** لا يعتبر للوضوء بنية قراءة القرآن معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو كون القاري مرتفع
الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث نعم لو فرض انه تجرد كون القاري متوضيا وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو وان كان خلاف المستفاد
من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما لكون استحباب القراءة مرتفع الحدث اكد فيستحب الوضوء بنية رفع الحدث الا
ان لما ذكره قدّه من نفي كاشفية القراءة عن نية رفع الحدث على هذا الفرض وجه يتجه به ايضا ما ذكره في الايضاح وجه عدم صحة هذا الوضوء
من انه يعني بنية [illegible] مستلزم لرفع الحدث لان كلما كان مستلزما للشيء منع اجتماعه مع نقيضه وهنا يمكن اجتماعه مع الحدث
حتى يكون [illegible] او لو نوى رفع الحدث هذا [illegible] المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع الحدث ثم الكلام
في [illegible] المذكور [illegible] ثبت استحب [illegible] لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والحق فيه ايضا ارتفاع الحدث به
بناء على [illegible] الوضوء المشروع [illegible] الاصغر رافع للحدث لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء في الكتاب
والسنة [illegible] لا مر [illegible] ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا لمانعها و
[illegible] بين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به اثباته
[illegible] بحسب هذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة استحباب
الوضوء للصلوة من قول [illegible] عليه سلم [illegible] امر بالوضوء وبدى به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار لما جائه
[illegible] فيما [illegible] من الادناس بجاسه مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة
في رفع الحدث [illegible] ذات الوضوء هو المنشأ للامر به فثبت ان مهية الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها الا
[illegible] الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه فهو رافع للحدث ومبيح للدخول في
[illegible] رفع الحدث مع قابلية المحل الا في مثل الحائض والجنب لان المأمور به في الاوامر

الغيرية هو المامور به في الامر النفسي واحتمال التغاير حقيقة المامور به في الاوامر الغيرية والمامور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين الامر
الغيري المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء واما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر انه لا خلاف فيه كما في كشف
اللثام وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الاتية واما انه رافع للحدث فلظهور الادلة الدالة على
استحبابه في ذلك مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه والتطهر اما خصوص التطهر من
الحدث واما اعم منه ومن التطهر من الخبث ومثل قوله عليه السلام الوضوء على الطهر عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب
النفسي ولا اختصاص له بموارده من وضوء التجديد ومثل قوله عليه السلام حكاية للحديث القدسي من احدث فلم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ
ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سئلني من امر دينه او دنياه فقد جفوته ولست برب جاف
فان الظاهر من الرواية استحباب التوضي للمحدث لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين فظاهره ان ترك الوضوء جفاء اخرجهما مطلوبان
مستقلان لا ان المقصود من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامام من قوله عليه السلام يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان
استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال
بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلام كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضئوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة
رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب الشهادة هذا لكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر
اولا بالتوضي والعلم بترتب الاثر عليه من الخارج ثانيا او فرض ورود الامر اولا بالتطهر من الحدث فيكذلك على الامر من باب المقدمة بالتوضي
فيكشف ذلك عن كون الوضوء في نفسه مقتضيا لترتب عليه الاثر فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث انا قد بينا عدم اشتراط
نية الرفع او الاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكلما قلنا بكفاية نية القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب عن عدم
الفصل من جماعة منهم فخر الدين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية
الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عباراتهما المتقدمة من المبسوط والسرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على
اتفاق الاجماع على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء
بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره
قال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث
وضوء حتى تستيقن انك احدثت دلت على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب ورفع الحدث عقيب اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء
المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال انه مسوق لبيان كفاية عدم اليقين بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء
المتيقن رافعا للحدث فافهم وما استدل به غيره من قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق
ولازم ذلك كون الوضوء ايضا رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع الملازمة كما في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث
الاصغر مع تناقضه على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يصلي
بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد ازيد من واحدة بعد الفراغ من جواز اصل
واحدية الكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوءات المذكورة وكيف كان فالعمدة في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده الباقي فافهم
ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في المسئلة الثالثة وهو الوضوء التجديدي وفاقا للشيخ والمحقق وجماعة الا ان الاخبار هنا اوضح دلالة
مثل ما تقدم من قوله عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان ان الطهر على الطهر عشر حسنات فان اطلاق الطهر على الوضوء
التجديدي يكشف عن كونه مثل الوضوء الاول في احداث نظافة باطنية لو صادفت الحدث رفعه وتوضيح هذا المعنى ما ورد من انه نور على نور و
اطلاق التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما نسب الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية المجدد التدارك منوي به تلك الغاية
وتوضيحه انه اذا كان الحكمة في تشريعه تداركه فعلا لو كان المكلف محدثا لعدم الطهارة رأسا او للخلل في السابقة فالمكلف ناو اجمالا الرفع
الحدث به لو فرض كونه محدثا ولذلك قال الشيخ بصحته مع اشتراطه لنية الرفع او الاستباحة وطعن عليه الحلي وتعجب منه العلامة وانتصر له في
غاية المراد بان نية الاستباحة انما يعتبر مع التذكر اما اذا ظن المكلف حصولها فلا فاذا حكم فصادف حدثا ان نفس الامر كان نافعا كيف
وهم يعللون شرعية المجدد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تداركا لما عساه فات من الاغسال
الواجبة والاتفاق واقع على اجزاء يوم الشك ندبا والصدقة بدرهم تمرا تلافيا لما جاز وقوعه في الاحرام انتهى لكن بهذا التوجيه يصح في مقابل
العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك صحيحا فضلا عن هذا [illegible] وضوء الذي يكون حكمته الاحتياط والتدارك

فالاولى ان يقال ان قصد بتجديد الوضوء قصد لاحداث تلك النظافة التي ذكرنا انها المستفاد من الاخبار كونها من جملة النظافة الاولى في رفع
الحدث لو صادفته نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا لو قصد بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال
خلل في الطهارة الاولى فتوضأ بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك على تقديره الخلل فان الظاهر صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص
الواردة في نظائره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب عقيب المذي واخويه حيث ان الظاهر ان المطلوب
بالوضوء فيها تكميل النقص الذي دخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمه اولى برفع الحدث من هذا الوضوء
فتامل نظير ذلك حكم الوضوء الماتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحابها او شك بعد الفراغ ونحو
ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي
ان الوجه فيه الصحة اذا نوى بالثانية الصلوة لان الطهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوء مطلقا
لم يصح قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان المجدد عنده قسمان انتهى وقد يحكى عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءا مطلقا
لم يصح فلا بد من التامل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد من جهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه يلزمه بعد القول
بصحة هذا الوضوء والاغماض عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا
وكذا الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى عدم اعتبار ذلك ان قلنا باعتبار نية الوجه يظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه اما القسم
الرابع هو وضوء الحائض والجنب اذا طهر كل من الحدثين حال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض لو طهر بعد
الوضوء وانقطاعه والاقوى فيه الصحة بناء على ما استفدنا من الاخبار من ان الوضوء حقيقة واحدة له تاثير واحد هي نظافة معنوية فان
وجدت محلا قابلا للتاثير اثرت وان لم يكن المحل قابلا فان كان لوجود الاثر قبل الوضوء اكده كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون برفع
الحدث اذا كان اصغر وبتخفيف الحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في الحدث
بالاصغر والاكبر شيء واحد لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا تبين كون الحائض منقطعة الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه
او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسئلة محتاجة الى التامل وانما اطلنا زمام الكلام في هذا المقام
لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم رفع الحدث الا بها تعرض لحال ازالة الخبث وقال انه لا
يعتبر النية بمعنى مطلق القصد فضلا عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع حصوله
بمجرد اصابة المطهر للنجس ولو من دون قصد لا شعور من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا
لا يصيب شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان
ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة
اعتبر فيه النية وفيه مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة
في ازالة النجاسات ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاستشكال في المقام حتى قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات و
نحوها ما لا يجب فيه من ازالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدا لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية
ووجوب مباشرة المامور به هما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعد ما ثبت من
الخارج عدم اعتبار المباشرة بقي ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سالما عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد
من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما
الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية يقتضي كون كل عمل متوقفا على النية الا ما خرج وقد اوضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسئلة
النية الى عدم تمامية هذا الاصل فرجع لو ضم المتوضي الى نية التقرب بالوضوء ارادة شيء آخر فلا يخلو اما ان يكون مباحا مثل
التبرد والتسخين ونظافة العضو ونحو ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون محرما كالرياء والسمعة ومحرما آخر واما ان يكون راجحا
شرعا فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة
انه لا يخل ذلك بالصحة وكانت طهارته مجزية واستدل عليه في المبسوط والمعتبر بان ذلك يحصل وان لم ينوه فلا يضر نية ضميمة الواجب فيه زيادة وزيد عليه ان هذه
الضمائم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد ورد عليه بمنع حصول الوجوب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه المقتضي لكون الامر هو
الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده فالقادح هو قصده لا حصوله كما ان مقصود المجدد هو ما كان حاصلا مع
قصده فالقادح اجماعا وقد اختار العلامة في بعض كتبه تبعا لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيد في البيان

الركن الثاني

والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم بل لهم فضلا عمن ذكر من اعتبار في الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي هنا على حصر العبادة
فيمن يعبد طمعا في الثواب او من يعمل خوفا من العقاب ومن يعمل حبا فان ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم بل ما علم المحبة من الاهل او التاسي
الى الله عز وجل واجلع ليه ما بدين تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسبة الجزم اليه سهو ولبعده ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل
ان يقال ان كان الباعث الاصلي هي القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراد ضم
القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكانه غير ناو وانتهى وحكى الجزم بهذا التفصيل عن
غير احد من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي فنزل اطلاق الاصحاب على ذلك **اقول** الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل
في البعث بالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث نعم ثمرة التاكيد ربما يظهر في مقام اخر مثل ما اذا طرء على الباعث الاصلي
ما يزاحمه في البعث ولولا تاكده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب
تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد فلا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسئلة هنا بضم
نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في خصوصية التقرب الذي فسر المصنف قده الاخلاص بها في المعتبر واستدلاله فيه تبعا للمبسوط على الصحة
بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد قده ما لو كان تركب الباعث
من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءا اخيرا بل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الاخر وما كان التركيب فيه باعتبار
كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد لامتناع الترجيح
بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يقرب الصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد
الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح غير قادح على الثواب نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاستناد الى
الامر لا جواز الاستناد الى غير الامر ايضا الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد به مريدا لامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافيا في
بعثه لو انفرد عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح
بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة ينفي مدخلية شيء اخر في العمل واما المثال المذكور
فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة
الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر بتحصيل التبرد
بغير الوضوء ان امكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون
الاخر كما لو امر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غير ابنه
لمحض الامر ولو تكلفا لا عن شوق وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر المولى وان كان الداعي الاخر موجودا بالفعل
بحيث لولا امر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين عليه السلام من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كانت تصدر
منه عليه السلام لموافقة اوامر الله المتعلقة بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الاخر بحيث لو فرضنا عدم جواز ارتكابه
شرعا من وجه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلا والاخر مؤكدا ولا كلام فيه
ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير الفعلي وامكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الكلام هي الضميمة المباحة الداخلة
في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض
الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف كاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد او التسخين غير
قادح في الامتثال قطعا واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء يدل عليه مضافا الى حرمة الرياء الثابتة
بالنص والاجماع الموجبة لانتفاء الامر المتحد معه في الوجود ومنافاة الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا
عن المحرمة الاخبار الدالة على كون العمل المرائي فيه مردودا ومكتوبا في صحائف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال
قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي
اراد بها فان تعليل ثبت العمل في كتاب الفجار لعدم اخلاص العامل فيه لله عز وجل صريح في المطلب ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار
ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القران والصدقة وروى علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الله عز وجل من اشرك معي غيري
في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله ع قال العمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه الا الله

عز وجل في صحيح زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان
مشركاً الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قده ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب قضائه
ثانياً والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائى فيه بما قرره قده من ان القبول اخص من الاجزاء
فعدمه اعم بان منشأ نفس الكلام مجرد تركيب الداعي لم يقدح ذلك كما تقدم في الضميمة المباحة عن ظاهر الاكثر وان كان نحو منه الرياء المتحد مع
العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو العمل المقصود به الخلق دون الخالق وامتناع اجتماع الامر والنهي اما لو كان نحو قصد
ذلك فالمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به ذلك ولو قلنا بجواز اجتماع العبادة في الوجود مع ما هو محرم كما نسب الى السيد لم يقدح تحريم
نفس العمل ايضاً نعم يمكن الاستدلال له بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح الضميمة المباحة
يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام ايضاً هذا ولكن المذهب ما على المشهور لان ظاهر عدم القبول عرفاً
هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على
العمل من حيث نفس العبادة فلا يمنع عن كونه رياءً هو نفس القصد لا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لاتحاد متعلق
الامر والنهي بحسب الداعي فان المنهي هي الصلوة لداعي الرياء فتأمل نعم يمكن المناقشة في بعض الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة
العمل فان ظاهرها رواية السكوني فانها ظاهرة بقرينة ابتهاج الملائكة به في استجماعه لشرائط الصحة اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة
في العبادة كالوضوء الماتي به لمحض التبرد والتسخين وكذلك الماتي به لمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل
من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن الزام كل احد بتجنبه وبغيره ابطاله للعمل فيحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كانت
من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف
ويتم بدله بتفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال
بعد الاغماض عن كونها رواية السكوني الا ان العمل على المشهور غير محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء علة
مستقلة او جزءاً من العلة مستقلاً لو تجرد عنه او غير مستقل اما لو كان تبعاً بالمعنى المتقدم وهو التأكيد للداعي الذي استظهرنا
سابقاً انه مراد المجوزين للضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله في صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه
يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي المتأكد فالمؤكد دخيل في هذا الداعي الشخصي ويؤيده قوله للمرائي ثلث علامات ينشط
اذا رأى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر من نشاطه برؤية الناس هو تأكد داعيه الى العمل والمراد من الكسل عند
الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلاً وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر اكثر ادلة الرياء الاختصاص بصورة استقلاله في البعث وتركب الباعث
فيندرج من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا التأكيد ومن النشاط والكسل في رواية سفيان المتقدمة الحمل على
العمدة لتقاعد سنده والمسألة لا تخلو عن اشكال الثاني ان ضم الرياء انما يبطل الفعل الذي ينضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل فان امكن
تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن
الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فرداً مستحباً من الواجب فلا يبطل ما
عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي يلتئم منها اقل الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوي
ابتداء هو ذلك الفرد المستحب فان نية ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لا تنافيه لفرد الحاصل لا يوجب العقاب عليها الا نية الايجاب بنية
الايجاب المقارن لنية فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب ولو نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه
مما يتخيل بطلان خشوعه في الصلوة ولعله لانه نوى مجموع ما نواه ابتداء بعنوان الرياء ولو باعتبار جزئه ويقويه ظاهر ما تقدم من قوله
[illegible] احد من الناس [illegible] حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه انه
عمل له [illegible] ولغيره [illegible] انه يصدق ايضاً انه اتى باقل الواجب بالله تعالى ومقتضى ذلك اعمال كل مصداق حكمه فا
[illegible] المستحب [illegible] في حقيقته متروك كما لو لم يثاب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث
انه مشتمل [illegible] صحيح على [illegible] هذا كله ولنا ان [illegible] مستحباً [illegible] الفرد المشتمل عليها [illegible] يكون لحرمته
او حرمته [illegible] الشيء [illegible] فاذا كان شيء مستحباً [illegible] في العبادة فالامر [illegible] لا تركيب للوجوب منه
[illegible] على بعض [illegible] جعل [illegible] على بعض [illegible] الرياء كالضميمة المباحة
[illegible] الامر الكلي مما يلزم منه تخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد

خلي المحرمة مع انه يصدق عليه انه عمل هذا العمل خالصا لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك الاعتراف بجنسيا الفرد المشتمل على الجزء المستحب الراجح
فيه لان متعلق النهي حقيقة هو هذا الجزء المغاير ذاتا في الاجزاء في الوجود ووجود الكل في ضمن اي الاجزاء فالوجود في ضمن المشتمل
عليه فلا تحقق في اتصاف احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة بخلاف الفرد المتشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة
اخرى المنهي عنه في الجزء انما يرجع النهي الى جزئه والمنهي عنه الوصف المتشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود
ثم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد من حيث الوجود لم يتحد وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد كاستقبال القبلة في
حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ مستقبلا وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء
بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظاهر عدم الفرق فيه بينهما فمن توضأ قبل الوقت للتهيؤ رياء يبطل الرابع
الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة والظاهر اختصاصه بداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع
الذم عن نفسه كما لو راعى في القراءة ادابها الغير الواجبة دفعا لنسبة النقص اليه بجهله بطريقة القراءة لم يكن بذلك باس وفي
ظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات
فسد ولو كان جزء الداعي فبنا على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد ره في قواعده يتحقق الرياء بقصد مدح
الرائي او الانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل
فيها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره اما
لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى وقوله او دفع ضرره عطفا اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح
فيكونان غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما لان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم لا
دليل على تحريمه بل قد يجب فظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فلا بد من تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف من طلب المنزلة
لتحصيل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع الضرر من الضمائم الغير المحرمة وحكمه يعلم منهما فما ذكره قده في عده يحتاج الى
تامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق واماتة الباطل بكلمته المسموعة فالظاهر عدم دخوله في
الرياء لانه يرجع الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش في الصدق منعنا حرمته لان عموم حرمة الرياء معارض بعموم رجحان تلك الغاية ثم ان السمعة
وهي ان يقصد بالعمل سماع الناس فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب استماع الناس لعمله من دون ان يفعله لذلك فهو كحب
رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمل لذلك مما ورد عدم الباس به ففي حسنة زرارة سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يعمل العمل من
الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك وقوله ما من احد محمول
على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك لاغراض راجحة
شرعا كما سيجيء وغيرهم يحب لمقتضى الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه هو خلود هم يصيل الى الرياء لان من احب شيئا مال الى تحصيله لكنه
لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله ص اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد فيطلع
عليه احد فيسرني فقال لك اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل موجب لسروره باطلاعهم على حسن باطنه
فيكون ذلك حسرته للموت لا خرة باخلاصه وكراهة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله ذنوب للدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما
حصل له بسروره على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به من اجر من عمل بالعمل ارادة لاقتداء الناس به في الخير ثم
ان حكم باقي الضمائم المحرمة غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في قصده كون
مبطلا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب والمحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص مع ان
الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب والحرام منه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او لترجيح
بعض خصوصياته على بعض المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا و
عن شرح الدروس الاتفاق عليه وهو غير بعيد لانه تؤكد القربة المقصودة بها التاكيد الطلب المتعلق بها من جهة تحصيل الراجحين
بها لكنه انما يوجبها كذلك اذا كان المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل المشوق والمرغب اليه اما لو انعكس الامر كان ذلك
الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة بالوضوء نظر ثم ان مسئلة ضم قصد الضمائم الراجحة لا دخل لها بمسئلة جواز
التداخل في التكاليف التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام هنا في مفهومين متغايرين يصدقان في موضوع خارجي
واحد [illegible] ثوابا مستقلا على الموافقة وعقابا مستقلا على المخالفة ولا اشكال

في تحقق امتثال الامر بها اذا قصد المكلف نعم قد يشكل الفرق بين امثال العنوانين مقصودا الاحتياط والكل في مسئلة التداخل كما سيتضح في مسئلة
غسل الوجه والغسلتين بها لاحتياط يقع تارة في اتحاد التكليف متعلقه ونوعه بانه على فرض التعدد هل يكون بينهما تباين جزئي حتى يتصادقا ولا يتصادقا
اولا بد من التعدد فاذا ثبت تعدد التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التصادق كما في مسئلة الغسل
الراجحة فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعتدة فعلا واحدا
فاذا قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو
غسل اليدين المأمور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال
من جهة انه كيف ينوي الوجوب ويقارن بها البير واجب يجعله داخلا فيها لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكلت لم يفرق
بين كون المندوب اول الافعال وبين غيره كلما يوتى في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو بنا في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب للمذهب
المشهور من اعتبار قصد الوجه هو ان ينوي الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبه وبالمندوب لندبه هو الذي يظهر من كلام
بعضهم كالعلامة حيث قال في ذ يجب معرفة واجبات الصلوة من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه وح فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع
النيتين ومجموع العمل فكما لا يقدح مع وجوب اول الاجزاء عدم مقارنة نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء
عدم مقارنة نية الواجبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية الواجب لها ويظهر من البعض في مسئلة تداخل
الاغسال كفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الآتية
هو المشهور الا ان مستنده غير واضح فانما استدل به على الاستحباب لا يدل عليه مثل صحيحة بكير وزرارة انهما سألا ابا عبد الله ع عن وضوء رسول
الله ص فدعا بطشت او بتور فيه ماء فغسل كفيه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة
المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء فرجع الى استحباب صيانة ماء الوضوء واعضائه عن النجاسة المحتملة مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية
الهاشمي سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيئا ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ
من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها وهذا نظير الامر وجوبا اذا كان اليد
متيقن النجاسة فانه لا يصير بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان دفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم وكذا يكون مستحبا مع القطع بعدم النجاسة
قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء ايضا بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد لاستعمالها وبالجملة فاستحباب غسل اليدين
يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون جزءا مستحبا نظير الغسلة الثانية في
الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء واعضائه على الوجه الكامل اعني متيقن الطهارة واما على ان يكون
على وجه شرط الكمال لاستعمالها في الاغتراف في الغسل تعبدا او ظاهر الاخبار احد الاخيرين والذي يحكم مولانا زين قد حكي عن الشهيد في
تصريحه الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من نحو ذلك بكفاية النية عند غسل اليدين
اذا وجب في ازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في الحكم منهم المحقق في المعتبر كما قال صاحب البشرى على ما حكى الشهيد ره بل
قد اعلى في الراي كان ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية والسواك لان الظاهر انما
استحباب الوقوع للوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله ع من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا وامثاله ظاهر في كون التسمية
مستحبا موجبا للتاثير كل فعل من افعال الوضوء كما انه نظير التسمية على كل امر فيصير برتبها سببا للبركة وبعد الشيطان عنه ففي رواية
العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس او كل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه فان لم
يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء فما ورد من ان السواك شطر
الوضوء معارض بقوله ع لا تستاك قبل ان تتوضأ والحمل فيه اولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية
الاحكام الاجماع في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض آخر محمول على الوضوء الواجب وعليه فلا اشكال
في جواز النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى
تاخير النية الى ما يتفق فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم
وغيرهم واعلم انه لا خلاف عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامة حكمها في كل جزء من الوضوء ولا يعتبر
بقاؤها في الاثناء مع عدم الاشتغال بفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم
الاستدامة يقع الجزء الواقع حالة غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم

ان الدليل على وجوب الحكمية انما هو لما تعذرت الفعلية لم يسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ في الورود عليهما تارة وحكم بالغائها
في الملغا اخرى ثم قد يورد عليه بان اللازم من تعذر الفعلية واستمرارها انما هو بقدر الامكان لكن لا ينضبط الا بعسر جدا او ان اللازم من تعذر الفعلية عدم
وجوب احضار المنوي بعنوانها التفصيلية فلم لا يكفي احضاره بعنوان اجمالي وفيه ان العسر انما هو بالتزام الاحضار وعدم الذهول والغفلة
عنه وكيف كان فلا اعتبار في وجوب هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد عن ذلك في اول العمل وهل جعلوا النية الفعلية
هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينتقل من تلك
النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان بحكم النية السابقة يعني ان بها العقلي والشرعي والعرفي مستمرا غير منقطع ثم اللازم
من عدم الانتقال الى نية الخلاف انه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء الاشتغال به يجد له قصد تفصيلي وعزم على اتمامه
على النحو المنوي سابقا الا ان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول كما عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو [illegible]
الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي والنية الابتدائية كون النية
الابتدائية مشتملة على قيود الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليهما اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكون [illegible]
الالتفات واما العزم والقصد الاجمالي المجامع لعدم الشعور به فموجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل كما عرفت
من كلام المحقق الطوسي وغيره من انه لم يحدث آنا فآنا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر الناس بها وبالجملة فهنا امور ثلثة
النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور به بجميع مشخصاته وغايته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع الشعور
به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون شعور بالفعل اصلا فالمحقق الاول بين هذه الامور ولم يحدث
بعدها الانتقال الى الخلاف فما حصل الا ان الاخيرين لكن الاول منهما موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم
المشهور بوجوب الاستدامة بالمعنى المختص بحال تذكر الفاعل للفعل والنية اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل
تكليف الغافل وايجاب التذكر عليه انما كان لاجل ما فرضه من التمكن من القاعدة لا الاستدامة الحكمية عن الفعلية اذا عرفت ذلك فسهل
عليك ارجاع ما ظاهره المنافاة فالقائل بتفسير المشهور يحتاج الى ما ذكره في التذكرة من ان معنى الاستدامة البقاء على حكمها والعزم
على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثاني مقابلا للمشهور الا ان ارادة عند التامل ان الواجب على المكلف هو
البقاء والعزم وانما يصير المكلف موردا للتكليف بهما ووجوبهما اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر
الفعل في اثناء الاشتغال به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف
التي هو تفسير المشهور وجعل عدم نية الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد ما عرفت ان صدور
الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما ذكرنا نسب الفاضل المقداد الى الذكرى انه واحد لا امران والشهيد لا يخفى عليه تعدد
مخالفة للاصحاب تفسير الشيخ الاستدامة الى الفقهاء مشعرا باتفاقهم عليه اعتمادا على الشهيد الى تفسيرها بذلك انه عدم نية الخلاف من ثم لا
ينبغي ان يفسر الاستدامة ولا ان يجعل في حيز الاجزاء وهي كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التأمل لا يخلو عن مسامحة من جهة
فان استدامة النية نظير جعلها امر وجودي واقع في حيزه يجب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في ذهنه لكن وجوب احدهما
متعلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل مشخصا بالارادة المقارنة ويجب استدامتها اشترط بحضور
الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذا وجب الاخطار فقد لخص يرجع الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة
في البقية والشرح بان يكون المكلف ذاكرا لها غير ناو على نية تخالفها لكن ظاهره خلاف الاجماع بل قوله غير فاعل
تفسير التذكر كما قيل لا مقابل فقوله ذاكرا لها لا غير مع ان الاستدامة ان يكون الشخص بحال التذكر للنية السابقة وقد تلتفت
اليها غير فاعل لنية تخالفها فافهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثانيا لتفسير المشهور والشهيد مع دعوى القائل به
الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر ان التفسيرين الحكميين في قواعد الشهيد قدس سره فانه بعد ما بنى الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسر
بتجديد العزم كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالتنا الحج انتهى وليس في كلام الشهيد لا تعدد العبارة في التفسير
ولا دلالة فيه على اختلاف بينهما في المعنى فان الكل متفق على وجوب تجديد العزم اذا ذكر اذ لو لم يجدد العزم عند التذكر وقع ذلك الجزء
لا محالة بغير نية فالقائل بنية الوضوء لا يرد وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنعة ونية الوضوء مفروض العدم كيف كان فتجديد العزم
عند التذكر لا بد منه مع فرض عدم نية الخلاف واما النصوص فلان وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم وجوب التذكر فعلم
فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني

الركن الثاني

بل ان يجدد العزم المتذكر ولجب نعما فاكما عرفت ثم انه بعد لما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم وجوب اخطار الفعل بعد النية الاولى
ولان العزم التفصيلي على الفعل يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولان مجرد عدمية الخلاف ليس قابلا للتعلق التكليف
خصوصا حال الذهول عن الفعل ولانه اذا اخطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا وترك
العدول الى اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة فلا نظر في المقام اختلافا الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسير الشهيد والمشهور
بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال
الوضوء اتفاقا وتوضيح ذلك ان عن المصنف وجماعة استدامة النية الى عند الفراغ وربما يوهم ان نية القطع والخلاف في الاثناء
مخل بالوضوء وان غسل كل جزء منها بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة وليس كذلك لا بالنية ابتداء واستدامة انما تعتبر في العمل
وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لاعمال بالنية عدم وقوع الشيء من العمل الا عن نية فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل
المعقود استمرارا محلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا نية [illegible] الاكوان المتخللة بين اجزاء
العمل حتى يقع فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد فالاستدامة بجميع تفاسيره [illegible] تسليم تخالفها في المعنى تمايلا
في افعال الوضوء لا احواله لا خلاف واحد الثمرة المذكورة لا وجه له نعم ذهب جمع الى التزام ذلك في الصلوة بناء على ما استفيد من ان
الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة والستر والاستقبال فخلو بعض
الاكوان عن النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا [illegible] بطلان العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار النية واجبا بمعنى وجوب
اتمام الوضوء حرمة ابطاله حتى يتعرض المنافي لها لا تمام انا قد اشرنا في اول المسئلة الى ان البحث عن الاستدامة كمسئلة المقارنة
المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنهما ساقط لقضاء ضرورة العقل بلزوم المقارنة و
الاستدامة الفعلية للنية بعد المصير الى انها الداعي وتخيل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما ذكره هنا
[illegible] في النية من انه يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به وان ذلك محل الفرق بينه وبين الاخطار
[illegible] عند العبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة
[illegible] في الابتداء في الاثناء فتامل جدا او يقال البناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء
من [illegible] الفعل وان لم يلتفت الذهن الى الداعي مجملا الا في الاثناء فانه يكتفي [illegible] قع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن
[illegible] المحقق الخوانساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق بما حاصله سقوط مسئلتي المقارنة والاستدامة الحكمية بناء
على القول بالداعي [illegible] ما لا يخفى فان مع مخالفته بعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة وقوع العبادة بعد حصول
[illegible] كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جدا او انهم يلتزمون صحة ما وقع فيها في اثناء ذلك وهو بعيد
[illegible] عام الى الشمع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه في
[illegible] لقويين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في اولها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم منه نظرها
[illegible] تقدمت في تحرير محل الخلاف ومحصلها ان اهل الداعي لا يزيدون في امر النية على ما يتوقف صدور الافعال الاختيارية
[illegible] الارادة المستمرة حصول الفعل غاية المقرونة بأول جزء من الحركات المتعددة في العادة فعلا واحدا كالقيام
[illegible] التشرب الماء والقعود للوضوء واخذ الابريق للصب الى استقبال الادار والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته
[illegible] القصد الداعي حين الشروع في المسمى وفي افعال الوضوء وفي احرام الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من
[illegible] النية عندهم اعم من الارادة التفصيلية الموقفة على الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل
[illegible] الاخطار لم يريدوا نحو الارادة التفصيلية لا وان المأمور به لا يحوز بالغفلة عنه وان قارنه
[illegible] المتعددة معه فعلا واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة الاجمالية المنفكة عن [illegible] يأتي على كل
[illegible] متقدمين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت في المكلف اسباب الحدث الاصغر مختلفة وعا [illegible] او مرتبة
[illegible] الشرع [illegible] او استحبابا كما لو اجتمع كالحدث كفى وضوء واحد اجماعا بالضرورة عند علمائنا ويكفي
[illegible] الوضوء [illegible] نية التقرب ولا يحتاج الى رفع ضم الحدث اليه فضلا عن تعيين
[illegible] الاسباب المختلفة مرا ولا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة للغسل حتى
[illegible] صحة الوضوء [illegible] كل [illegible] متى قصد مع حدث واحد فان لم يقع هل يبطل الوضوء ظاهرية

في تداخل الأغسال

رفع الجنابة في غسل الحيض وان رفع مع غيره اختص الواقع بالرفع ان لم يقصد عدا ارتفاع غيره والا فقيه وجه قيل ببعضها واحتمل الباقي رفع لكل بخصوص المنوي عدا لرفع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين كما سيجيء في تداخل الاغسال و لذا لم يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث بل من باب تداخل السببين في التاثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء بالنسبة الى اسبابه كذا لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد يطلب لامور متعددة بترتيب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين الغاية الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين اسباب الملزمة له كالاحداث الخمسة الموجبة له اجماعا كالنوم والرعاف وربما استوجه كون التداخل في مثل ذلك كالاغسال المندوبة رخصة لا عزيمة والا وجه خلافه واعلم ان المصنف قده ذكر مسئلة تداخل الاغسال هنا استطرادا الا ان اسباب الغسل عنده كاسباب الوضوء كما سيأتي من المعتبر ولذا قال وكذا لو كان لو اجب عليه او الثابت شرعا بالنسبة اليه او استحبابا اغسال متفقة في الوجه ومختلفة كفى عنها غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع ما الفتوى الاصل قول ابي جعفر في صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك غسل واحد قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها ولحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وفي رواية ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل يوما ثم اتى اهله يجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد من الروايات كفاية غسل واحد للجنابة والحيض وقد يبتنى على ذلك كله ايضا التداخل في المسببات هنا بناء على ان امتثال كل من الاوامر هنا الاغسال يحصل بغسل واحد ان لم نقل بتداخل الاسباب في التاثير والتزام كون التداخل فيها كاسباب الوضوء وهو هنا خلاف [illegible] مخالفة لاصالة تعدد المسببات بتعدد الاسباب فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب للتداخل القهري بل هو نظير تداخل تكليفين في فرد واحد كما في ضيف فقير او اكرام هاشمي وقد استدل بهذا غير واحد تبعا للعلامة قده في بعض كلماته وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام انما هو الامر التداخل في الاسباب الا ان التداخل في الاسباب مخالف للظاهر ادلتها كما مر في منزوحات البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم استقلال الاسباب في التاثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما الا ان يكونا في الخارج فردين مما هو متعدد الوجود وقياسهما على المفهومين مثل اكرم هاشميا و ضيف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين في الخارج بعضا فيهما في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا يعقل اتحادهما والسر فيه ان فرض تعدد السبب يتوقف على تغاير بينهما اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين اما في الخارج كما في فردين من مفهوم واحد واما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا يعقل فيه تعدد حتى يفرض فيه استقلال كل سبب بسببية دعوى ان الفردين المسببين للسببين [illegible] من مثل البئر كل منهما مسببا من حيث مفهوم المشترك بينه وبين الفرد المسبب الاخر والا لم يتحقق التنافي في الاثار فحينئذ يتحقق لفهما في الاثار [illegible] كل فرد منهما معروف العنوان المترتب عليه تلك الاثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد ايضا فان فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك حينئذ جواز تداخلهما لعدم العلم بكونه بتلك المفهومين قابلا للتصادق في فرد واحد نعم ربما يكون نظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه سببا مما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض ويكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فرجع ايضا الى التداخل الى ... تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرار افراد الحدث الواحد فلا اصل والاجماع [illegible] الاكتفاء بها بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وعدمه [illegible] كما لا يخفى على [illegible] الا ان الاسباب انما هو معتد به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال [illegible] الاسباب فيدل على اختلاف حقائقها لما ادعى من الاجماع على عدم النية على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزاها عنك المتضمن لمعنى الاسقاط تعددها ومثل قوله في غسل الحيض والجنابة تجعلهما غسلا واحدا فان [illegible] في [illegible] الاداء والامتثال [illegible] عنهما وقوله واجزء من كل غسل يلزمه [illegible] الاغسال [illegible] وان ظاهره اختلاف [illegible] الغسل [illegible] يكون الاختلاف [illegible] بحسب حقيقته مدفوع بان المراد مجرد تمايز كل من الاغسال عن غيره [illegible] الخارج كما في تغسل [illegible] بكونها [illegible] بحسب المفهوم لا وله تغاير بينهما الا في الوجود وهذا المقدار كاف [illegible] المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف [illegible] الشك في المسئلة بوهن الاطلاقات بما شاهد الامارات كان في الاصل [illegible] ان المسبب

وثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلا بد من تشخيص مدلولها من حيث عمومها لجميع صور اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول ان
الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة فيها فهنا امثلة الاولى ان يجتمع اسباب وجوب الغسل وله صور الاولى ان ينوي الجميع والظاهر دلالة
الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما استظهره والظاهر انه موضع وفاق كما يظهر من شرح الدروس نعم ربما توهم الخلاف من
اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة نية الجنابة كما في السرائر لكن الظاهر انه اراد منه الجنابة لا بشرط في مقابل نية خصوص غيرها الا نية الجنابة
بشرط نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث اعني ما في المكلف من الحالة المانعة عن الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه لا خلاف في التداخل
فيه ايضا كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجتزاء به عنها عدا بل صريح السرائر
وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه كذا في شرح الموجز واذا بذلك على من حكى فيه ولا بعد الاجتزاء به من غسل الاستحاضة
ولعل في هذا الاجماع كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة ايضا ولا يخلو عن نظر لان الظاهر منها نية الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان
في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه غسله ذلك عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم ظهور في كون الرافع من الجنب غسل الجنابة
واستدل جامع المقاصد عليه مضافا الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان تعددت اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى
ارتفع بالاسباب غيره وهو مستند للحسن بناء على جعل الاسباب كاسباب الحدث الاصغر ولا يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع
كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال عرفا قال لانه اذا طلب شيء من احد فاتى بذلك المطلوب وان لم يكن اتيانه من جهة ذلك
الطلب لم يسمع في العرف ان يقال معترضا عليه انك لم تأت بذلك المطلوب خصوصا اذا كان اتيانا من جهة طلب آخر من ذلك الطالب كما فيما نحن فيه نعم العقل
المسلم على تقدير تماميته انه لا بد من الاتيان في الاوامر الالهية التي من قبيل العبادات بالمامور به متقربا الى الله فالمامور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المقيدة بكونه
على وجه الاخلاص وهو يترتب ولا شك ان الاتيان بالمطلوب فيما نحن فيه الى التقرب ولا نسلم انه يلزم ان يكون المنظور ذلك الطلب بخصوصه ثم اورد على نفسه بما فات
ذلك السند انما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى واجاب بعد المنع عنه لا لانهما على ان غير المنوي لا يحصل له بانه يمكن ان نوى فيما نحن فيه
تشملهما لغرض مذكور امتثال امر ما عدا الجنابة لان الامتثال كما عرفت يحصل باتيان الفعل مع الاخلاص وعند قصد ذلك الفعل
بقصد الامتثال ايضا ضمنا ولا نسلم ظهور الروايات في اعتبار القصد الصريح ثم قال فان قلت مع حصول الامتثال وسقوط الذم والعقاب
وعقيب توجه التكليف هل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلت الظاهر على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاق
مدح وثواب على ذلك الفعل لان الفعل لا بد ان يكون له في نفسه حسن حتى يؤمر به لحسنه لا بد ان لا يكون مشروطا بشيء والا لامر بذلك الشرط
ايضا نعم لو امر بتسليم شرط ذلك الامر بالقربة واما اشتراط ان يكون الاتيان بخصوص ذلك الامر فلا فلا بد ان يحصل المكلف ما يترتب على
ذلك الفعل من المنافع الدنيوية والاخروية نعم لا نابى من ان يكون الاتيان بقصد ذلك الامر بخصوصه حسنا لحكم العقل به ظاهرا وقد
فاته ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات المتقدمة ثم قال ما ملخصه انه لولا الدليل الاول المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال
جميع الاوامر لاشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بادلة وجوب غسل الحيض الدالة على وجوب امتثالها فيدور الامر بين تقييدها
بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه الروايات بصورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارض وارجحية سندها مع ان ظاهر روايات الكفاية
بعد وجوب الاغسال وكفاية غسل واحد لها لا سقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع للشك في تخصيص ادلة وجوب
غسل الحيض فهذا موضع الحاجة لخصاله **اقول** ما ذكره قده اضعف مما ذكره المحقق الثاني قده لانه اذا ثبت تعدد التكليف والمكلف به كما عرفنا
سابقا واعترف هذا المحقق في خلال كلامه وفيما قبله من كون امتثال امر غسل ما عدا الجنابة حسنا بالاستقلال وان لذلك يحصل حسنا مستقلا
وعلم من العقل والعرف ان الامتثال لامر بخصوصه لا يتحقق الا مع قصد عنوان المامور به واتيانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال
احد الامرين امتثالا للامر الاخر ان لم يقصد ولا التفت الى متعلقه وهل يكون ذلك الا مع رفع اليد عن تعدد المكلف به والالتزام
بكون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد مع عدم اعتبار القصد الى الامر والمامور به في تحقق الامتثال والاول خلاف الفرض والثاني
خلاف العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة
المذكورة مع تسليمها لا تستلزم ثبوت الحسن في المامور به عندنا وجود الحسن في نفس التكليف ان المتصف بالحسن والقبح لا يكون
الا العنوان المقصود مستقلا دون عنوان المتحقق في ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى
تحققه لاجل قصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم بل لو تحقق بما يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما
ذكره من انه لولا الدليل الاول لاشكل التمسك بالروايات من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بدعوى ظهور الاخبار
في الجميع كون الاخبار حاكمة على ادلة التداخل كاستفيد عن كون الاغسال المتعددة قابلة للتداخل في فعل واحد نعم لو عممناها

الصوة نية البعض لظهور ادلة الاغسال ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشف اخبار التداخل الدالة بالفرض على كفاية نية البعض عن الاخرى حقيقتها
حقيقة الاحداث الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل وحكومتها على تلك الادلة وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر بعد
عدم الحاجة الى الوضوء لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واخبار
نعم فصّل بين الجنب وغيره كما لا يخفى ويؤكد الاستدلال بهما ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام انه
كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال عليه السلام كذبوا ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السلام ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا ولان الامام عليه السلام
بالاية على عدم جواز الوضوء على الجنب ويمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق
الوضوء الشامل للمسبب عن سائر اسباب الغسل لا مشروعية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر حتى لا ينافي ثبوت الوضوء باسباب الآخر
وقال الشارح للدروس بعد لا اشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع
لسقوط غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غيرها فتأمل كما لا يخفى انتهى موضحة لو كان معنى سقوط غيره به ارتفاع الحدث
الاخرى اما لو اريد سقوط غسل الاخرى فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل
الجنابة عما عداه بين عدم الالتفات الى تلك الاغسال وبين الالتفات اليه وقصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه نعم تنظر في شرح الدروس في شمول
الاجماع للصورة الاخيرة وهو في محله لو كان دليل المسئلة الاجماع المحقق اما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد فهو مطلق كالاخبار
على تقييد لاشتمالها الا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع وموارد النص الى غير هذه الصورة لكن لا ارجح في النظر شمول فتوى المجيز
لهذه الصورة وكان اطلاقهم منصرفا الى الغير لان ظاهرهم بل صريح بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والرفع غير متوقف على ما ذكر
نعم يشكل الامر عند من استشكل في ذلك الحدث الا ان يحمل على نية عدم ارتفاع بعض الاحداث الصورة الرابعة ان يقصد ما عدا غسل الجنابة
كغسل الحيض مثلا فهو اما ان يفرض مع غسل الجنابة واخرى مع غيره اما الاول فالكلام فيه في مقامين الاول صحة هذا الغسل عند ما نوى فيه
اشكال من حيث تعلق الامر بذلك الغسل امتثالا للامر للاجزاء وقوله لكل امرئ ما نوى ومما سيجيء من عدم كفايته عن الجنابة فارتفاع الآخر بعض
مع بقاء الاقوى غير معقول واطلاق الاوامر بها مهمل لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عينا خلاف الاجماع المنعقد على جواز
الاقتصار على غسل الجنابة المتعين عليه تعين الشيء على المكلف مع تعيين ما يسقط عليه لغو وتخييرا غير معقول اذ لا بدلية على
القول بعدم كفايته عن الجنابة مع قصد عدم ارتفاع حدث الحيض اشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر وسيأتي في المقام الثاني ما يدفع
به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل بالنسبة الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة واختاره المصنف هنا وفي
المعتبر وتبعه المحقق الثاني والشهيد الثاني وشارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما ستعرف واستدل عليه في المعتبر بان الغسل
حصل الحيض غسل صحيح نوى به الاستباحة فيجزي واوضحه في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية غسل الجنابة عن غيره من
اتحاد الحدث وان تعدد اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة والثاني الدليل الذي قرره على وجهين وجعل اوضحهما
انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع وجوبه والثاني واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل يقتضي القطع بترتب
الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع الوجوه وسقوط [illegible] المكلف في غسل الحيض على [illegible] لترتب على فعله [illegible]
سقوط القضاء [illegible] ترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له و[illegible] موجبا ووجوه كعدمه فيكون التكليف تكليفا بما لا يجزي وهو ممتنع
او يقال [illegible] غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس احد اقسام الوجوب فيجب انتفاؤه بيان الملازمة [illegible] باعتبار
الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس واحدا منها فيمتنع [illegible] واذا
انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء من الجنابة وجب بحكم العكس ان يجزي على تقدير الوجوب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع مقامه وفيه نظر [illegible]
وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسب الى الشيخ في موضع من المبسوط والوسيلة [illegible]
والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسئلة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على [illegible]
كفاية غيره فقال اذا كانت المرأة حائضا ثم طهرت وقبل ان تغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان تغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان
غسل الجنابة له مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض لان الاخلاف في انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا غسل الجنابة
عرف وجوبه من القرآن وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة المتواترة
ثم قال المعتمد في ذلك الاجماع [illegible] ان التعليلين المذكورين لابانة مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه الا
فكفايته عن غيره [illegible] التعليلين واحدهما الى الاجماع ظاهر

ادامة الاجماع على الترجيح فيثبت وجوب غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فهذا القول هو الاقوى للاصل
السالم عما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي وكراهته بخلاف
[illegible] وقد تقدمت الامارات الدالة على اختلاف حقايق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق
المستفيض عن ابي عبدالله وابي الحسن في رجل جامع مرئته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وسواه في السراير عن كتاب ابن
محبوب وظاهرها عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض
الا بعد تطهرها مستحقا عقابا بين على تركهما فيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليها بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان
معنى اجماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد ينوي به رفعهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل
غسل الحيض اولا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه زيادة من ارتفاع حرمة الوطي وكراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى
رفع الجنابة بغسل اخر فغسل الحيض احد فردي الواجب المخير بالنسبة الى الحدثين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث
المطلق واستباحة الصلوة نعم لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك
يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين فيرجع الى الوجه الاول وهو دعوى اتحاد الحدث ثم يمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه
كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع برافعه نظير الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرئة ترى الدم وهي جنب اتغتسل
من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك ومما يظهر منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخر في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا
قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري
سبيل حتى تغتسلوا فان الاستشهاد بالاية الواردة في الجنب لحكم الحائض يدل على اتحادهما او كون حدث الحيض اعظم فيصلح لان يقال فيرتفع برفع حدث الجنابة
ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق عن ابي عبدالله وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان
الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظاهر ان المراد بالدم هو الذي يستحيل اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة
دم استحال اليهما ومما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة زرارة عن ابي عبدالله في المرئة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة
قال غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما في الاول فلان الظاهر ان الاعظمية الصالحة ان يكون وجها لعدم وجوب غسل الجنابة عليه
عدم قابلية المحل للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليها لانه لا يجب الا للصلوة فهو نظير ما في تعليل عدم وجوب غسل الجنابة
على الحائض في بعض الاخبار بانه قد جائها ما يفسد الصلوة [illegible] لا يقبل الاصلاح الا لم يمنع من وجوب غسل الجنابة
مع ان الاعظمية لا يقتضي الا ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فالاستشهاد
بها من جهة ان كلما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس فلا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية
الاخيرة فظاهرها بقرينة السؤال عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجود منها في الخارج يكون واحدا لا انهما في
الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء قابل للورود على اصالة عدم التداخل نعم استدل بعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية
غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفت انه ليس بشيء واعلم ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسب الى غيرهم على وجه
يشعر بعدم ظهور الخلاف [illegible] في كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه تماما على [illegible] بعد اغنائه عن الوضوء اما على القول بالاغناء
فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال على هذا القول وكفاية كل واحد منها في اباحة الصلوة
ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف اثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير كراهة وكراهته في الحائض وحرمته يدل
على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومن هنا يظهر ان الاغسال ما عدا غسل الجنابة لا دليل على اتحاد
حقايقها وان تحققت مرجحية الاغناء عن الوضوء وعدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية [illegible] بعضها عن بعض ولعل
منشأ استظهاره الاطباق ما استظهره [illegible] ثم ذكرناه عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا
اشتركت في الاغناء عن الوضوء [illegible] لا ريب ان ذلك لو جاء يوجب اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن
الوضوء او في عدمه [illegible] كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمها الا ان يثبت ما استظهر من
الاطباق [illegible] في الاخبار من الاطلاق [illegible] غسلا اطلقا [illegible] الحائض الا لقصد استباحة
[illegible] بناء على [illegible] رفع الحدث [illegible] فالاقوى ذلك لنص لعدم العلم بكون اوامر
الاغسال [illegible] حقيقة [illegible] نظير الوضوء فلعلها متباينة كلها ومتصادقة [illegible]

في تداخل الاغسال

امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار او بعد القول بالصحة فيتلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع ونية خصوص الجنابة على تامل فيها اذا قصد به ما عداها فالاحتياط في ترك هذا القصد لاحتمال الاخلال بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا لارتفاع ما عداها من الاحداث ثم الاتيان بالغسل الآخر احتياطا بقي هنا امران الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة او عزيمة نسب غير واحد من المتاخرين الى ظاهر الاكثر الاول بل نسبه الفاضل القمي قده في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قده والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لان القائلين بالتداخل بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل ح قال في المعتبر ولم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة كفى الغسل الواحد بنية ايهما اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الآخر قهري وقد عرفت ان منشأه اتحاد حقيقة الاغسال واما غيرهم فلان كلا من المحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بكل غسل واجب عن الآخر فقد عرفت من كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد التصريح باتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية وضوء واحد عند اجتماع اسبابه ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد هو عدم مشروعية الزائد والتعبير بالكفاية هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لافادة ان المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد ايضا حيث قال وتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة عن غيره دون العكس فمن ذكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم التداخل عنده لانه ان قدم غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غير غسل الجنابة كما قويناه امكن كون التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة فيكتفي به قهرا وقد تحصل مما ذكرنا انه ان نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل آخر بعده وان نوى غيره فالمحقق والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك بناء منهم على كون اسباب الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعي ان بناءهم في الوضوء على التداخل العزيمة كان هناك كلام الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب يشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه من امر وهو بناء على القول بالتداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى القول بالتداخل في الامتثال هو كل من الاوامر المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل واقتضاء تعدد الاوامر لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسئلة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في تاثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون الاوامر المتعلقة بالاغسال المتعددة على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كتصادق المفاهيم المتغايرة المتصادقة في بعض الاوقات نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا هو الموافق لما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة عن غيره فليس فيه امتثال الا لامر غسل الجنابة اصلا الا ما تقدم من شارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا وعرفا وح فاذا استفدنا هذا الحكم من الاخبار بناء على شمولها لصورة نية الجميع او البعض فينكشف بذلك عن اتحاد حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة واللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع فحكمنا بعدم كفاية ما عدا غسل الجنابة والحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يستفاد بغسل الحيض حتى يمتثل نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنب بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا نمت فتوضأ المسئلة الثانية ان يجمع غسل مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو وان كان وفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر حقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب مدفوع بان الغسل الواجب انما ذكر فيها على سبيل الفرض بمعنى ان الغسل الواحد يجزي عن غسل الجنابة والحيض على تقدير وجودهما الا ان المراد بمن عليه غسل جنابة وحيض كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله ع اذا اجتمعت لله عليك حقوق الى آخره فان المراد بها الحقوق وهي الاغسال ولو على جهة الاستحباب الا ان مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يحمل

الحكم الثاني التداخل

المسئلة الثانية في غسل الجمعة

الكلام فقرة مستقلة غير ادراجه في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اقواهما
العدم للاصل بعد ظهور الصحيحة المذكورة في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله في رواية عثمان بن يزيد ان اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى
الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد اعتنى جماعة بدلالتها واهتم بعضهم بسندها حتى نقل
في الحدائق عن بعض مشائخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية ابن عمار عنه لكن الظاهر ...
~~واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشائخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية~~
عمار عنه لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب اصلا بل الظاهر منها ان كل موضع ثبت فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجد
والمشاهد او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول النهار كفاه ذلك الى الليل ولم يحتج لتلك الغاية لو تاخر
فعل تلك الغاية عنه وكذا لو اغتسل في اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها ان غسل يوم لم يجز به الليل و
العجب من بعض مشائخنا قده حيث استدل بها ايضا في المقام في التداخل هنا في صورة نية الجميع خصوصا وغيرها الاقوى هو الاول لبناء على
ان الاخبار كاشفة عن تعدد حقايق هذه الاغسال وتصادقها فيجوز امتثال اوامرها بمورد افرادها كما يجوز بمادة تصادقها وهل يعتبر في
نية الجميع العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد بعدمه وجهان اقواهما الاول المسئلة الثالثة
ان يكون بعض الاغسال واجب وبعضها مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب به كما في
المبسوط والخلاف والسرائر وحكي الجامع وظاهر الوسيلة والبيان وحكي المسالك عن جماعة ممن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو
من السرائر لمرسلة جميل وفحوى ما رواه في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضد بحصول المقصود من
الغسل المستحب في التعويل على المرسلة سندا او دلالة تردد مقابل قوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات والاعمال بالنية المطابق للمنجبر والمؤيد
بما عرفت وما قد يستشكل حتى على القول بالتداخل ان المسلم منه ايجاد الفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال خصوص احد الطلبين
عن الاخر مع عدم قصده امتثاله كما لا يخفى واما الفحوى ففي اصلها مع اختصاصها بالناسي منع كدعوى حصول المقصود ومن هنا المحكي استشكال
المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني وغيرهما وما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم ما اذا نوى خصوص المستحب
وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدمة مع عدم ظهورها الا في الغسل الواقع بنية الجميع وما
تقدم من رواية الفقيه مختص بالناسي الغير المقاومة لمثلها نعم المحكي صحة ذلك الغسل الاطلاقات خلافا للشيخ في المبسوط لان المقصود منه
كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا للمتطهر وفي نهوض هذا الوجه لتقييد الاطلاقات خصوصا بملاحظة ما ورد في المستفيضة من
استحباب غسل الاحرام للحائض الكاشف عن معقولية حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع عن الاطلاقات واما اذا نوى الواجب والمستحب كليهما
في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحيث دلت تلك الرواية على تعدد الحقوق ولكفاية
الواحد في امتثال الجميع كشفت عن كون حقايق تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانان احدهما واجب ومستحب
نظير مصاديق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان
اكرامه اكرامالهما بقصد امتثال الامرين ولا يعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما
لا نفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا لواجبين فان المثلين كالضدين لا يجتمعان ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في
واجب والمستحب فان نية الامرين هنا غير ممكنة ولهذا استشكل في نية الجميع في المقام بعضهم وابطلها اخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام
ان نوى الواجب والمستحب قيل يجزي عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه
بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرفع غسل
الجنابة على وجه وان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى
وفي الذكرى انه مشكل لتضاد وجهي الوجوب والندب وعن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل على اشكال ونحوه في الروض ما في
المختلف وعن نسخة للتنام جواز تداخل الواجب والندب ان كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا للتضاد انتهى وقد تصدى جماعة من
الاصحاب لدفع هذا الاشكال فدفعه في الذكرى بانه نية الوجوب تستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يعتبر منع لترك ...
مؤكد للغاية وسنة الصلوة على جنازة في بعض الوجوه ... وجه انتهى مراده من التمييز مطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال
المندوبة كما سيجيء ... ما ذكره هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال ... من ...
لاطلاق الاخبار في ذلك فحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا لتوزيعه ... تذكرة لعدم اشتمال الاخص

الاعتبارين

الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على التعدد من الاموات اما لفظه لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجب على بعضهم واستحب على الاخر فيجزيهم بنية متحدة الوجه او قيل باجزاء الواحدة على المشتملة الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي عد الشهيد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان ما لفظه ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصود فتلغو نية الندب او تقول يقعان فان غاية غسل الجنابة رفع الحدث وغاية غسل الجمعة النظافة فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصود يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثالثا في رفع الاشكال وذكر في الروض بعد تقويته اعتبار نية السبب ان الغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة على جنازة من زاد على الست من نقص انتهى

اقول تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول لما انه قد تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب وغيره ام متماثلين كوجوبين ونحوهما فكما ان اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز فكذا لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذلك يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد لا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا لجهتي الوجوب والندب لا نفس الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا يزاحمه وجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فان اعتبرنا في العبادة نية الوجوب والندب ينوي هنا الا الوجوب ولو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في مسائل النية نواهما معا ويمكن تطبيق ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف بالفعل الا بالوجوب وان كان الجهة النادبة موجودة فيه ومراده من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب والمندوب ومراده من تأكد الوجوب بالندب تأكد جهته من حيث ان الرجحان يصير اكد من دون معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من النقيض ويجوز للفعل من جهة ومن جميع جهاتها حتى يعارض الجهة الموجبة لذا يسقط الاستحباب بمجرد طرو سبب الوجوب الاصلي كسبب النذر والمقدمي بسبب صيرورته مقدمة لواجب ومما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ستا والناقص عنها نعم تتأتى على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين ولهذا تفصى بعضهم عن هذا الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان تلك الصلوة فرد من مطلق الصلوة فيجب ومشتملة على المندوب فيكون مندوبة يجوز تركها لا الى بدل فان المقتصر فيها على الواجب هو بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب فيمكن ان يريد ان المقصود انما هو الواجب والمندوب انما يؤتى به تبعا والاحتمال الاول انسب بعطف هذا المثال على مثال الصلوة على البالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع تغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب الذخيرة انه تفصى عن الاشكال اولا بان الدليل الدال على الاجتزاء بفعل احد الغسلين يلزم ان يقال ان احدى الوظيفتين يتأدى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابها وان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتأدى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مخصوص بصورة لا يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طرو العارض المقتضي للوجوب انتهى **اقول** مرجع الاول الى وجوب قصد خصوص الجنابة لا كليهما والاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد وجوبه من حيث مصادقته مع عنوان واجب فلا اشكال في انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب والا فلا يجوز قصده والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي آخر جعله الشارع بدلا عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما في الصورة سمي بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب او كلاهما قلت هو من حيث قيامه مقام الاغسال الواجبة فهو احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان يأتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما ومن حيث قيامه مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدل الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا وينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى **اقول** الحق ان الامتثال المقصود في العبادة لا يكون الا بتعلق الامر بهذا الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المأمور بكل منهما بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله اجزأ عنهما غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر عن الامر

بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة سيق لذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تحقق مصلحتهما به فلا يكون كل من الامرين المتعلقين بخصوص كل من الغسلين الا امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستقل من حيث التداخل امر تخييري آخر فيرجع الامر الى ان يطلب الشارع من الجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لامر غسل الجنابة او من الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستقل من حيث التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجمعة المطابق لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستقل من دليل التداخل فيرجع الامر الاخير الى جزئين هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المذكور يوم الجمعة واحد فردي المطلوب ندبا فانما المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في فرد واحد على وجه ممتنع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيدان وغيرهما من اجتماع الحكمين المتضادين كما التزمه بعض المحققين

الفرض الثاني



غسل الوجه وهو لغة كما عن غير واحد بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في المعتبر والمنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتمل عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف فيه في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يتوضأ الذي قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يؤجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه قلت الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بدوران الاصبعين احاطتهما والا فاعتبر في المبسوط ما بين الابهام والوسطى ويمكن تصور شبه الدائرة من مجموع الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في اخر الذقن والمراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان للخط الطولي الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التاكيد لما قبله اعترض شيخنا البهائي في الحبل المتين على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين والتحريك وهما البياضان المكتنفان بالناصية من الطرفين ويرده ان المراد بقصاص الشعر منتهى منبت الشعر الذي ياخذ كله من الناصية ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر الى مواضع التحذيف ويمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار فالمراد منتهى الناصية وهو واضح واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغين مع نص الرواية على خروجهما وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى والمنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لراس الاذن وينزل عن راسها قليلا نعم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي عليه صدغا والظاهر ان الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ وظهوره في خروجه عن الحد لا اخراجه عن حكم الحد حملوا الصدغ بينهما على المعنى الاخير المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور متدل غالبا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لانه غير متعارف فالصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومتدلاه وهذا مع مخالفته لظاهر النص والفتوى يحقق الوجه الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم يعرفها اهل اللغة ولولا تصريحهم بخروج الصدغ بجميع اجزائه عن حد الوجه امكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر النابت على العظم الناتي الذي يقرب من الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما في الحدائق خروجه وفي التذكرة ان العذار هو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل ذلك ولا يجب غسل ما بين الاذن والعذار من البياض تبعا للمعتبر الا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلمة من ظاهرها التبعيض ولو اراد البيان لقال ذلك العذار [illegible] ارادة خروج كله كما ان المعتبر كلاما ظاهر في دخول كله فراجع صريح [illegible] والمحكي عن الاسكافي في دخوله كذا شيخ المرتضى [illegible] حكي في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباته لوجوب غسل بشرته قبل نباتها ثم [illegible] بان حكمه حكم اللحية والشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه كذا السهيلي [illegible] يريد ان بعضه لغير المحاذي للصدغ الذي صرحا [illegible] لاصبعا عند كون اليد على ما يقابل [illegible] عند كونهما على ما يقابل [illegible] الانف بما خرج كله [illegible] واما العارض وهو ما نزل عن العذار من [illegible] المنتهى [illegible] الاتفاق عليه يشكل دخول ما قابل الاذن منه وما

يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه ولا اشكال في دخول اكثره فتنزل الروايتين على التبعيض كما قطع به بعض من يعتمد عليه ثم ان صاحب
المدارك احتمل ان ليس المراد وضعهما على ما يقرب الذقن فيتجاوز ما بين الاصبعين من العارضين الجانب ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين
الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لكن خط عرضي منه ما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعلمون
الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه منافاته لظاهر الصحيحة ثم ما ذكره لا يصلح للصارف
لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والنزعتين والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض
لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية
لا مطلقا فيشمل منتهاه المار على النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة هو التحديد المذكور بالنسبة الى
ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما تحتهما
من العارضين الى الرقبة ومما ذكرنا يظهر ان ما ذكره النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على تفسير المشهور
بدخول ما هو خارج بالاتفاق اعني النزعتين والصدغين بعيد كل الغاية قال قده في اربعينه والذي يظهر لي من الرواية ان كلا من
طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا اثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر
ان قوله من قصاص الشعر اما حال من الخبر واما متعلق بدارت يعني ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا
اعتبر الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من قوله مستديرا فاكتفى بذكر احدهما عن
الاخر واوضحه بقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح في ان كلا
من طول الوجه وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرنا وح فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه موضع
التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص الناصية الى طرف الذقن واداره مثبتا
وسطه ليحصل الدائرة وقع مواضع التحذيف والصدغان خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمناه من الرواية بنصف تفاضل ما بين
مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة اعني مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة وفوا
التحذيف والصدغان واقعين في هذين المثلثين نهاية كل ارتفاع مقاوما وانما جعل التفاوت بينهما المثلث نصف

نزعه
نزعه
قصاص
ذقن

التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول
على الدائرة له اربع زوايا اثنتان من فوق واثنتان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائرة باربع زوايا
واربع مثلثات ونصفه مثلثان ثم انه يرد على ما ذكره قده مضافا الى بعده عن فهم العرف لكنه هو الملحوظ للشارع وامثاله
عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين
غير صحيح غالبا لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من
انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه في الصحيحة على رواية العياشي والا فالموجود في الكتب المعروفة الوسطى فقط او مع السبابة ح
فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائرة التي يثبت و
سطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين لان خط الجبهة مستقيم او منحدب قليلا
من الخط القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه غيره واعتد ثالثا
ان ما قرره من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن الى ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما
نقل عن المنتهى وغيره فهو خارج على ... واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهة واما رابعا فلان ما ذكره من جعل
الدوران مبتدئا من القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران ... الاصبعين فهو خلاف ... الرواية بل ظاهرها ان دوران المجموع ... دوران
كل منهما وان اراد به دوران المجموع فهو ... ولا ينتهي الى الذقن لان كل منهما من حيث المبدأ والمنتهى عكس الاخر كما اعترف
به واما قوله مستديرا فهو صفة ... لان الاصبعين يجريان من القصاص الى الذقن على وجه لا استدارة للاستدارة
الوجه عرفا وبالجملة فلا اطناب في ما ذكره المص ... من العقول والله العالم ولا عبرة بالانزع وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا
الاغم وهو من على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا كان او كبيرا كساير
الاعضاء واما الاصابع لو اتفقت بطالته فالمراد الاصابع المتعارفة لاوساط الناس ولا عبرة بمن تجاوزت ... عن المتعارف ...
العذار وقصر عنه بل يرجع كل منهما الى مستوي الخلقة لانصراف ... الواقع فيه ... متعارف ... لا يجري ...

الشيخ والجامع وبوجوب ذلك الشعر الثاني ان وجها البعض والشيخ بوجوب تخليل الخفيف لا الكثيف التحقيق يغسل خلافاً كما عليه الباقون وقال في
فيما تقدم من المصلى عن منع امتثال الاسلام المولى للجنب حد ستره البشرة بما يتطلقه قلنا يتعلق فيما ستره من البشرة فان كل شعرة نبت بها يحيطها
والمانا بين الشعر المحال في وجوب غسله انتهى وقطعا ما استدل الشهيد بجزم به مع ضعيف يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل
لتسمو فيما يجوز به حسبنا الحدائق منها المسائل ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايضا الى الظاهر لا يسمى تخليلا وقال
الشهيد الثاني في شرح الالفية بعد ما حمل قول المشهور خلافا للمصنف عملا على ظاهر الاخبار بان الوجه ما يواجه به ظاهرا فلا يتبع غيره واعلم
ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف مما هو المستور منها كما بيناه لان البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا لعدم
اشتغال الاسم لوجه عنها وعدم ستر الشعر لها فعلى هذا لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر فيه فقد الخلاف
فائدة في ذلك انتهى وبهذه تقليل الفائدة في ذلك وغرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح الدروس شيخ
الوسيط عن هذا الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف بان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى ما فوقوا لذلك في المستورة وعكس شارح الدروس
~~شيخ الوسيط عن هذا الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف~~ بخصوص الخلاف في الظاهر من خلال الشعر واستظهر ذلك في الذخيرة في حاشية الروضة وفيه نظر
منا الاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب ايصال الماء الى ما ستره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت
الشعر يعرفه واحتجوا بان شعر ستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الراس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحصر في صحيحة انما
يغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر فيه بذكر الاخبار بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع غيره ومن العجائب ان شارح الدروس لم يذكر من هذه
المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل المحقق على بعض مدعاه وهو نفي التخليل في الكثيف وادعى انه استدل على تمام مطلب الاصحاب
واضعف من ذلك ما عن حبل المتين من عد الخلاف في عدم وجوب غسل الظاهر في وجوب غسل المستور قال ومن هنا قال بعض مشايخنا
ان النزاع في هذه المسألة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تاخر عنه فيه ان النزاع ح لفظي كما صرح به الوحيد في مبانيه قد
في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى ما يستر في بعض الاحوال دون بعض
وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حائلا كالثوب الرقيق فلا يجب غسل ما البشرة التي في خلاله وما لا
شعر عليها اصلا كما اذا كان حواليها وليس عليها او دار عليها وهي في وسطه كاللمعة فانه يجب غسلها وينزل على ذلك كلمات الاصحاب
واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما نسب من كلامهم عدم وجوب ما يكون مستورا دائما تحت الخفيف ومكشوفا بل كل
جزء مما خالطه يستر احيانا وينكشف احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما ستعرف ثم ان ظاهر كلام العلامة
وجماعة ممن تعلن المراد بالخفيف ما ترى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف في كلام السيد القديمين بكونه
يغطي بشرة الوجه ويواري البشرة او موضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية والمعتبر في الستر
او في الظهور ذلك هل المراد الستر بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيد القديمين والعبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل
المستور او بما يتم الاسترسال اليه من موضع اخر بعد عرفا من احوال الشعر وموضعه او لا يشترط ذلك وحيث اختلفت كلمات العلماء في بيان
اصل الخلاف ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر والظهور فالواجب تفصيل الكلام في اقسام الشعر ببيان احكامها على حسب ما تقتضيه الادلة فنقول
مستعينا بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان مخالطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل
فيجب غسله ثم نقول ان الشعر ان كان ساترا في جميع الاحوال [illegible] فلا اشكال في قيامه مقام الوجه للاجماع والاخبار ففي صحيحة
زرارة قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه [illegible] واما اذا كان ساترا دائما بالاسترسال
فان كان الاسترسال القليل كالشعر النابت في الخفيف بحيث يستر ما تحته دائما فلا يبعد عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا
في معقد اجماع الخلاف وصدق ما تحت الشعر ~~وان كان الاسترسال كثيرا~~ نعم لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه قليلا ففيه
اشكال وان كان الاسترسال كثيرا فالظاهر وجوب غسل ما تحته لصدق الوجه عليه وعدم اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوع عن ولا
اقل من الشك فيه ودوران الامر فيه بين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب الاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال بعدم وجوب
غسل الشعر ح قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه واما اذا كان الستر بملاحظة بعض الاحوال
دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ويستر بعض الاخر في حال فيمكن رؤية البشرة بتمامها منه ولو باختلاف الاحوال
فان كان الشعر قائما غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض [illegible] فهو فيه وجوب
غسل البشرة اشكال لا قوة [illegible] وجوب [illegible] في مجلس التخاطب في المواجهة المتعارفة بعد صدق الاحاطة [illegible] الستر والتغطية

في غسل اليدين

فالمتبع من توقع حسن الجهر عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكرنا الا ان يقال ان المستفاد من الروايات انه يجب غسل شعر غير ما يحيط بما الوجه
المأخوذ في الوجه فالمحتاج الى غسله الى الزندين من الاجزاء باليدين فتغير بادخال الانامل ونحو ذلك لا يجب غسله وبما ذكرنا تبين ان الشعر الخفيف
الذي يكون تحت البعض الموضع غيرها او للبعض الاخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا لا
تصور الا ان يريد الستر في بعض الاحوال او يريد الساتر بامتداده على الموضع او استرسالها عليه ثم قال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف بما
ذكروه انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شانه ستر اجزائه لجميع ما تحتها وخلالها من البشرة بالتناوب باختلاف اوضاع الرأس وانه في تلك الاجزاء نحو
منه من الاستتار تحتها في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان وهذا جهة تخير المتأخرين في البشرة المستورة او المنكشفة
خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوفة ونسبة الخلاف على المستورة انتهى واختار هو قدس سره الوجوب وهو حسن على ما فرض من
عدم الستر دائما خلال الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمرأة وانه لو نبتت للمرأة لحية لم يجب تخليلها
على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل الدائرة لم يجزه **الفرض الثالث** من
فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلاثة وكذا غسل المرفقين
بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضين ففي رواية الهيثم بن عروة
التميمي سئل ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرافق فقال ليس هكذا
تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله ص فوضع الماء
على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي اخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق
وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر والاجماع فلا يقصر هذا
المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى كمعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين
وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من عدا زفر ومن
لا عبرة بخلافه وفي المنتهى ذهب اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف الحق دعوى
الاجماع على الادخال الا من زفر الى غير ذلك من عبارات ائمتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمحقق والمحقق
الثاني والشهيد الثاني وغيرهم ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشأ ذلك ان جماعة من الساطين المدعين للاجماع
على وجوب غسل المرفق لظاهر في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد فقولهم في المعتبر والمنتهى والارشاد والنفلية في مسئلة الاقطع
بعد وجوب غسل طرف العضد قال في المنتهى بعد تعليل سقوط غسل اليد الا قطع من المرفق سقط فرض غسلها لفوات محلها و
للشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان اصحهما عنده الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من الذراع والعضد كان واجبا
فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى
وصرح في النفلية باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبناه الشارح على وجوب غسل المرفق مقدمة نعم حمل الوجوب في الذكرى على قرب لدلالة
على انه مع ثبوت الخلاف **اقول** فعلى ما ذكره المتأخرون يكون الاقوال في المسئلة ثلثة الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب راسا
المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال ثلثة لا ان في المرفق بمعنى واحد فلا بد اما من تثنية الاقوال وحصر محل الخلاف
في الوجوب الاصلي واما من بناء الخلاف في وجوب الدخول اصلا او مقدمة وعدما اصلا على الخلاف في معنى المرفق كما سيجيء ان بعض
بعدم الوجوب راسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض مستفيدا اياه من تفسيرهم له
بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فيكون مجموع المفصل المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوب غسله لعدم الدليل عليه بناء على ظاهر الاية ليس
مقصد الغسل ...ا المتداخل من طرف العضد ونقول بانه الحد المشترك الذي لا دخول له لا بطرف الذراع ولا العضد الا انه يجب
على وجوب غسله ... بالمقدمة بل الوضوء وجوبه اصالة لا بد من اجماع وجوب الحوض في الذراع والعضد ...
الاجماع منعقد على ... لعدم ... زوجوب غسل طرف العضد ... على ... في المرفق ... كالعلامة
ذكره والشهيد في الذكرى ... كما صرح به فيما تقدم من ... تارة بانه على نحو المرفق
راجع على كون المرفق ... عند حمل ... بالمقدمية منبها على حمل الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية
بمعنى مع انه يجب غسل اليدين مع المرفقين ... يكون ... طرف الساعد فالمنتهى والشافعي ... متصل ...
النفلية يمكن ان يريد مما بقي من المرفق حد ... متقومين ... بناء على انه هو المفصل هو الحد المشترك الذي لا يقوى ...

في غسل اليدين

المنتهى حيث قرر قول الشافعي الصريح في غسل طرف العضد ... ثم انكر وجوب غسله ... اغسل المرفق ... وجوب ...

وبالجملة فالخلاف في مسئلة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوب غسله اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة ارادة المرفق بالمعنى المختار عنده وهو المجمع بين الخلاف في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع عظمي الذراع والعضد المراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتجه الخلاف وظاهره ارادة المجموع ولذا عبر في الذكرى بالمجمع ويحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما اي تمام اسفلهما الى الآخر فيكون تمام المفصل المتداخل من العظمين وشبهه بل هو فرض ابدا العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يلاقي فيه ويتواصلان فيه فيتجه الخلاف فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب عن جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب وموصل الذراع في العضد كما عن الصحاح وفي القاموس المراد بموصل الذراع في العضد يحتمل الذي يكون على تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجمع بمعنيه لان الوصل الجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل شارح الدروس تفسيرا لما في التذكرة قريبا من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد وفيه هو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكي عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين كما عن بعض الاجلة انه المفصل وفي الحدائق المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور او مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل ما ذكره بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة بل المعروف منهم على ما عرفت وظاهر شارح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولا تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال ويرجع الى ما في التذكرة ثم قال وفسره بعضهم بالمفصل وهو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجامع مرجحا بوجوب غسل الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا مما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم فيه نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر صحة الاستدلال بما تقدم عن الخلاف من انه ثبت من الائمة ان الى في الآية بمعنى مع فان الظاهر من ذلك كون المرفق جزءا خارجا مغايرا للذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرا للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه هو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه بوجوب غسل جزء من العضد [illegible] ليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف واضعف مما ذكر الاستدلال بما سيجيء من وجوب [illegible] من قطع من المرفق [illegible] على الاجماع على [illegible] وسيتضح ذلك في مسئلة الاقطع [illegible] ان كونه غسل المفصل [illegible] للغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع [illegible] ليس نص [illegible] ظاهر في ارادة الحد المشترك خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من كل من [illegible] على ما عرفت [illegible] الى [illegible] الابطين [illegible] الاعلى [illegible] واما القول بما يظهر منه [illegible] غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب البدأة بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن [illegible] قول السيد [illegible] في غسل الوجه المروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب الى علي بن يقطين بعد [illegible] التقية [illegible] يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين [illegible] فظاهر تقديمك عن فضل [illegible] فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام والمحكي عن [illegible] انه علمه جبرئيل [illegible] على [illegible] من المرفق [illegible] الكبير وعن [illegible] في حديث غسل اليد عن ابي الحسن قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر [illegible] فلا [illegible] مرفقيه [illegible] منكوس [illegible] لما مر من رواية ابن عروة التميمي [illegible] من المرفق الى اطراف الاصابع والوضوءات البيانية خصوصا المشتملة [illegible] الماء الى المرفق كما في صحيحة زرارة وبكير واعلم [illegible] وتجب البدأة باليمين مع [illegible] الترتيب [illegible] لوجليل الظفر وطول الوضوء غسلتان [illegible] بل مختصا بافعال الوضوء لا اجزاء فعل واحد فتأمل ومن قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتدئا من اول المرفق بلا خلاف عن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل بمعنى الاستصحاب على وجه [illegible] كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال [illegible] في الجملة [illegible] التيمم ايضا تحصيلا لليقين باباحة الصلوة ولرواية رفاعة المشتمل في احديهما عن الاقطع [illegible] في الاخرى عن الاقطع اليد والرجل فقال في الاول يغسل ما قطع منه وفي الاخرى يغسل ذلك

صح المكان الذي قطع منه وصحيح الحسن في الاقطع سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير فيهما مفرد ومثنى راجع الى اليد اولها
بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من قوله (ع) الميسور لا يسقط بالمعسور وما
لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقد مضى ما قيل في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح الدروس
غير من الخدشة كذلك لانهما وسندها ان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث
فالواجب حقيقة هو الطهر وليس كذا الاجزاء ويدفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر
بالاجزاء الممكنة نعم لو علم من الخارج عدم حصولها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب وهو
الطهر لا يحصل بها فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة
العين عن المخرج اذا لم يمكن التطهير بازالة العين والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط
غسلها بفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع
فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا واحدا وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله (ع) لا صلوة الا
بطهور وان كان مقتضى الاصل البرائة بعد اجمال اليد لاجمال حدها وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب
غسل ما زاد على المرفق اصالة اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء العضد بتمامه ح فلا بد من التصرف
في الجواب اما بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب ولا شك في
اولوية الثاني واما العمومات المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو القطع مما دون المرفق واعلم ان السيد في المدارك حمل كلام المحقق
على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف قده بوجوب غسل المرفق اصالة وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرايع انا ان فسرنا المرفق
بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد وانه يجب غسل المرفق اصالة لانه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في قول
الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط بما
ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكر ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احدهما او كان له اصابع زائدة
على الخمس او لحم نابت على جزء مما دون المرفق وغير ذلك مثل شعر الظفر وان طال لاوجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر
شارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك اما لكونه معدودا جزءا من اليد كالاصابع الزائدة واما لكونه تابعا يفهم من الامر
بغسل اليد من المرفق الى الاصابع غسل ذلك والظاهر وجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر ليشمل قوله (ع) اذا مس جلدك الماء فحسبك
ولان اليد حقيقة دون الشعر واما خروج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا لان قوله (ع) ما احاط الله به الشعر فليس
للعباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله (ع) بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجلبه فانه غسل نفسه وما
تحته من الشعور المستورة بالشعر الظاهر المحاطة به فالموصول للعهد نظير الموصول في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر
اما قوله (ع) انما يغسل ما ظهر فهو مع ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به ما يقابل الجوف والباطن
لا المستور خصوصا ما تحت الشعور ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق لم يجب غسله لعدم كونه يدا مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق
وعدم كونه جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد لو اوجب غسلها ولذا حكم في البيان بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسله
نعم عنه الخلاف في المنتهى وربما يشبه معنى العبارة في بادي النظر فيتوهم ان المراد ما تدلى اصله على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل
ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تدل على ما فوق محل يدل على انه ينكشط الجلدة من محل الفرض منكشطا
مستمرا الى غير محل الفرض بحيث كان مبدئه ذلك منه ولو كان انتهاؤها اليه بعينها فلو كان مبدئها من محل الفرض وجب غسلها وان كان مبدئ
انقلاعه من غير محل الفرض كما صرح في البيان بتبعيتها للمبدأ في كتب العلامة وربما يحتمل هنا عما وجب الزائد من المعتاد المنقلع عن محل الفرض الى
دون الفاضل بقاء الكل بهما على حكمه السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل على نهاية المرفق نيلها منه ان [illegible]
الثانية في قوة النقيض لها دون الضد ان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لم يجب غسله [illegible] على مجموع [illegible]
كله حكم ابعاض اليد لو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق ومحلها نابتة من المنكب من بعض [illegible] وكانت [illegible]
كف دخل في المسئلة الاولى ولذا لم يفصلها بين كونه فوق المرفق وتحته لاختصاص الموضوع [illegible] المستند [illegible] فالكلام
في المسئلة الاولى في ابعاض اليد [illegible] الاسم بحيث [illegible] اليد واجب غسلها [illegible]

اليد من حيث شمول اليد لها الا بتهما او نحوهما عن مصابيح الظلام الا بتهما لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك يظهر وجه عدم تفصيل
المعتبر هنا فان كانت اصلية وجب غسلها لصدق اليد عليها كما لو كانت لها بوجهها وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند جماعة نعم اذا كانت
تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا لصدق لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخلو عن تامل او منع لصدق اليد عليها وعدم صحة سلبه
والانصراف المخطوى من دون تنصيص الذهن بعد الارادة غير قادح لا سقط حيل الاطلاق بل كليهما مع ان الانصراف لو سلم فعدم تميز
المقام ملو حجر بوجب ظهور المطلق في الاصلية لتعاج ارادة الاعم من الزائد لها فله القرينة غاية الامر صيرورته في خصوص الاصلية بمنزلة
المجمل المشهور فيتوقف في الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله الاصل لا الابطهور لا اصالة البراءة من جهة الشك في
الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في المختلف وغيرها المصنف لا يخلو عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة بالاصلية بحيث لم تتميز عنها
بالامارات التي ذكروها مثل التساوي في البطش ونحوه وجب غسلها ايضا بالطريق الاولى لان مثلها مما لا يجري على الحكم بخروجه عن الاطلاقات
بعد كونه على وجه تساوي الاصلية في اكثر خواصها ثم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة ويجب المسح بكل منهما
مقدمة ايضا ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كان لها محل المرفق واما ما في المدارك من ان اليد الزائدة لو لم
يكن لها مرفق لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق لاجل
التبعية واما اللحمة النابتة فيجري ما ذكرنا ثم ان الماء على المرفق لا تسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق



الفرض الرابع من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولولا عدم الاجماع بكونه لا عليه مسح بعض الراس قال الله سبحانه وتعالى
فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بناء على النص الوارد عن ابي جعفر عليه السلام بافادة الباء في الآية للتبعيض فروى زرارة في الصحيح
عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب
من الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا
برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم
الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله عليه السلام ثم فسره
الخ تفسيره صلى الله عليه وآله البعض الواجب في المسح المراد اما تضييع الناس للمفسر بالفتح وقولهم بمسح الجميع اما تضييع التفسير فقولهم بعدم تعيين
المقدار ويحتمل ان يراد به التصريح منه صلى الله عليه وآله بمقتضى الآية وعدم اكتفائه بما يستفاد من ظاهر الآية حتى يمكن الاشتباه فيه او الغفلة كما اتفقت لزرارة حتى
سأل الامام عليه السلام هذا ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعيض من الآية لولا تفسير اهل الذكر عليهم السلام الا ان الباء لو سلم مجيئه للتبعيض الا
انه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله عليه السلام في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
فاذا مسح بشيء من راسه وبشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزاه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من راسك وبشيء
من قدميك ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ الدليل على بعض البعض ولعلها ارادته للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد اي بعض فرض
من الراس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لدلالة الآية في محله فان في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء في الآية
وحكاية انكار مجيء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح برؤسكم
وذلك لا يقتضي الاستيعاب ولا عدمه انتهى وما ذكره لا يخلو عن قرب فان المسح كما يتعدى الى المفعول بنفسه كثيرا لتضمن معنى الامرار عليه كان
لا باس بتعديته بالباء لتضمن معنى مرور اليد فيها ... براس اليتيم والواجب منه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المشهور وعن
التبيان انه مذهبنا وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قده في آيات الاحكام الاجماع عليه لكن عن التنقيح انه مذهب اصحابنا
الا الشيخ في النهاية والصدوق قدس سرهما نوه بن زرارة المتقدم من خلافهما المحكي عن ظاهر النهاية حيث قال المجزي اصبع عند
الخوف كشف الراس ولا يجزي اقل من ثلث اصابع مضمومة لا بينا وعن الفقيه حد مسح الراس ان يمسح ثلث اصابع مضمومة من مقدم
الراس المحكي في المعتبر عن مسائل الخلاف المستفيد انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر عليه السلام يجزي من المسح
على الراس موضع ثلث اصابع وكذا القدمين وما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر
ثلث اصابع لا تلقي عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق بين الرجل والمرأة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق
بينهما وكفاية الاصبع للرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما يا ابا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك في وضوئك قال بقدر
ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر عنه فقها كثيرا والظاهر ان مثل حريز لا يفتي في الشرعيات الا بما
سمعه كان مستند تفصيل بينهما الجمع بين الاخبار بشهادة رواية حماد عن الحسين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل توضأ وهو معتم فثقل

عليه نزع العمامة لمكان البرد قال لا يدخل اصبعه. الجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين بالراس
وقد ادعى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من الثلث موضع وفاق لكن يرده تصريح التذكرة بانه يجوز الثلث
قول بعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه بين الرجل لانه لم يستدل لوجوب الثلث في الراس الا بصحيحة البزنطي عن
ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها على الكعبين الى ظاهر القدم فقلت جعلت
فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى مخالفته لظاهر الرواية القول بكفاية الثلث فلا
مناص من حمله على الاستحباب وعن الذخيرة احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار قيد وهو عدم القاء الخمار كما يومي اليه
رواية الحسين بن زيد بن علي عن ابي عبد الله ع لا تمسح المرأة بالراس كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت راسها وتضع الخمار
عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما فتوى حريز فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات
الثلث بزعم خلوها عن المعارض ورجحانها عليه والبناء عليها للاحتياط في العبادة واما رواية حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع
ان مسح مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب
ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى وجوب الثلث اكتفى بالمسمى وليس اعتبار خصوص مقدار الاصبع قولا ثالثا في المسئلة ولذا نسب في
المختلف الى المشهور الاكتفاء باصبع واحدة استدل لهم كالخلاف والمعتبر باخبار كفاية المسمى وعبر في الغنية في مسح الراس بالاصبع وفي
مسح القدمين براس المسبحة وفي المعتبر قال في مسئلة مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال قد
ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسحه قدر انملة من رؤس الاصابع لا يخفى ان الانملة ورأس المسبحة اقل من عرض الاصبع
الذي ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد الاولى ان يوجه الاتحاد بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق
المسمى به لا بكونه لغلبة التعبير عن الاقل به تلك نظير تحديد الافتراق المسقط للخيار بالمجلس بالخطوة الا انه ربما ينافي ذلك كله تصريح
جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع لكنه في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من كفاية الاصبع باطلاق الاية ولا يلزم على
ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفي الذكرى بعد ان ذكر ان الواجب المسمى
قال لا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي المدارك [illegible] مسح مقدار الراس تيمما ولا يجزي اقل من اصبع عن المشكوة ان في اجزاء اقل
من [illegible] اصبع نظر انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يعتد به في تقييد المطلقات وان ادعي في التهذيب ورود السنة
بذلك الا انا لم نقف في السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به جماعة
[illegible] على [illegible] ذلك المقدار من عرض الراس وعلى الثلث فهو [illegible] عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار
[illegible] من غير فرق المقنعة يجزي مسح يضع عليها عرض الثلث اصبع انتهى يعني ان وضع الثلث لاجل
[illegible] وذكر في التذكرة [illegible] بعض العامة الاكتفاء بالمسمى لا بكفاية شعرة وعن [illegible] ثلث شعرات ولا
[illegible] في عرض [illegible] الامرار على طوله وفي النهاية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع
[illegible] المساواة بين الراس والقدمين في كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزائد
على ذلك من المعلوم ان هذا التقدير في القدمين [illegible] عرضا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة رواية معمر بن خلاد في التحاق
بين الراس والرجلين في مسح الثلث فيما ذكر [illegible] هي عمدة ادلة الاستحباب وتتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال
للشيخ [illegible] يدخل الاصبع تحت العمامة لحالة [illegible] البرد لو اريد الامرار مقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا في [illegible] صدد
المراد بثلث [illegible] اما في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا وفي حاشية الشرايع ان لمسح الراس تقديرين في طوله وعرضه
[illegible] فما به يحصل [illegible] للمسح فما حصل عليه [illegible] عرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو ظاهر اكثر النصوص والفتاوى
[illegible] ظاهر المحكي عن شرح الدروس [illegible] حيث [illegible] محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض الراس قال
واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة انتهى وعن [illegible] شرح النفلية عند قول الشهيد فيه
مسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس [illegible] في المسالك في شرح عبارة المقنعة ان قوله عرضا حال
من الاصابع المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون آلة المسح ثلث اصابع [illegible] اقل من مقدار الثلث في معنى استحباب
مسحه [illegible] كونه افضل الفردين [illegible] ذلك [illegible] كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على
المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وقال بعد [illegible] بما تقدم من [illegible] ظاهر الخبر معتبر في الثلث كونه ما في طول الراس بان يمر منه على قدر مسمى

في العرض، [illegible]

اصابع او باصبع تنتهي فيه قد عرفت ان عمدة ادلة الثلث التي تحكي عن السيد الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحاق الرجل لا يراد منها الا
عرض الممسوح لا مقدار الآلة الا ان يدعى ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا والمندوب مقدار ثلث اصابع يعني الامرار
بهذا المقدار فالمقصود تحديد الواجب والمستحب بمقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة بان المسح امرار الماسح بتحديد
التقدير بما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل واحد من [illegible] لا الامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع فلا يراد منه الا هذا
المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار الممسوح تعين ما صرح المحقق الثاني تبعا للظاهر الاكثر وان جعلناه للاصابع كما
تخيله في ثلث كان ساكتا عن كون الممسوح هو مقدار عرض الاصابع عرض الراس بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من واحد على
العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع صبعا واحدا ويمرها بمقدار ثلث فيتادى السنة بكل منهما فالعبارة اما ظاهرة في خلاف
ما استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوص فيتمه غيره لكن ظاهر غيرها من العبائر كما قدمنا ما ذكرنا وكذا بعض النصوص فالاحتمالات
ثلثة بملاحظة هذا القيد في العرض وبملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما وتتادى السنة بايهما كان وههنا احتمال رابع هو ملاحظة
القيد من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي هو طول اصبع سواء كان بمقدار مرها
من عرض الراس وطولها من طوله ام بالعكس لعل الظاهر من قوله في رواية معمر بن خلاد المتقدمة موضع ثلث اصابع بناء على ان الاصبع ظاهر في
تمامه فيدان المراد به هو من خصوص العرض بقرينة الحاق الرجل بها في ذلك عن المحدث الاسترابادي الظاهر من الروايات ان يكون الممسوح
من عرض الراس كمية بقدر طول اصبع ومن طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات المشار اليها صحيحة زرارة المشتملة على قوله
وتمسح ببلة يمناك ناصيتك فان المتبادر مسحها كلها وقوله المرئة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدم ثلث اصابع ورواية معمر بن
خلاد انتهى وفيه ما استظهره من الروايات نظر ثم ان [illegible] مسح هذا المقدار ملحوظا من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا
اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع مقدار الثلث من الاصبع والاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع
ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع وان كان التدريج اغلب لكن ذكر في المسالك ان الدفعة نادر وظاهرها ندرته في نفسه اما
مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه واضح واما التدريجي منه فيمكن هكذا بان يضع مقدار اصبعين وزيادة لا يبلغوا حد
على الراس عرضا فيمسح بها الى ان يحصل [illegible] يكون خط [illegible] عرض الراس الى الاستيفاء مقدار ثلث
اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة افضل الفردين والكلام في اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين فيه
محرر في الاصول واما مع التدريج فيكون الزائد مستحبا [illegible] ماخذا والاقوى انه جزء للفرد الواجب [illegible] افضل الفردين بحكم العرف
على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح لا تركا له [illegible] استحباب الزيادة على المسمى لم يبعد [illegible] من التعويل على المتشاغل به
متشاغلا بالامتثال ويدل عليه [illegible] مجموع الثلث فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحباب
الزيادة على المسمى [illegible] الزائد بالاستحباب [illegible] بالمسح ببعض [illegible] موضع
المسح مقدار [illegible] المستفيضة المعتبرة بالاطلاق مسح بعض الراس وما ورد من جواز
[illegible] ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص
[illegible] ناصيته [illegible] ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه فيمسح من مقدم راسه قدر
ثلث [illegible] من ناصيته [illegible] وقال في السرائر واقل ما يجزي في مسح الناصية ما وقع عليه اسم
المسح في [illegible] التذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي صلى الله عليه وآله مسح بناصيته وفعله بيان [illegible] الخ
الاستدلال بارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليهما انتهى قال في
التذكرة الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من ربع الراس وعن مصباح المنير انه حكى عن اهل اللغة ان النزعتين هما البياضان [illegible]
[illegible] الناصية [illegible] والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس عد الناصية احد معانيه
[illegible] ارادة المقدم من الناصية كما جزم به في محكي المصباح [illegible] تحديد الناصية بربع الراس في كلام البيضاوي [illegible]
الناصية [illegible] والعكس كما تقدم عن القاموس وحكى في الحدائق عن بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق من
علماء [illegible] والمقدم من الناصية عليه فهل يحمل على المقيد او نزل المقيد على الافراد الاولى [illegible]
على [illegible] في صحيحة زرارة وكما [illegible] بالتامل في تعبيرات [illegible] على [illegible] المقدم فلا دليل على تقييده
بالناصية [illegible] المذكورة وما ورد في ان المرئة تضع الخمار في الصبح والمغرب وتمسح ناصيتها

لكنهما لا ينهضان للتقييد لوجوب حملهما على الاستحباب لان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع على عدم استحباب مسح جميع الناصية والاظهر من ذلك جعل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها انما يرفع العمامة والقناع ويمسح ما فوقها على خلاف العادة لذلك اما الثانية فمحمولة على الاستحباب على الاظهر من عدم وجوب وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية كما ينحصر الممسوح بمقدم الرأس كذلك يختص الماسح باليد بلا خلاف نصا وفتوى ففي حسنة ابن اذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء وفيه ثم امسح راسك بما بقي في يديك من الماء الحديث فان الظاهر ان المراد بما بقي في يدك من الماء الذي غسلت وهل يشترط ان يكون بالكف بعيد عما دل الوند المحكي من جماعة ذلك قال في الذكرى لو تعذر المسح بالكف فالاقرب جوازه بالذراع ولعله لتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل الغلبة وفي بعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه زرارة وبكير عن فعل الباقر عليه السلام وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر لاجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور الفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه باليد ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي الوضوءات البيانية ما مر من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لانصرافها الى المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور وهل يتعين بباطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات البيانية وجعله في الذكرى اولى وهذا ايضا يكشف عن عدم لزومه بالتبادر المذكور في المقام نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون باليمنى فيه وجهان بل قولان من صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وهو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متاخري المتاخرين ومن ان حمله على الاستحباب او على ارادة المعتاد عند المتشرعة اولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان وفي صحيحة بعض الوضوءات البيانية ثم مسح مقدم راسه وظاهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه فان عدم تعرض الحاكي للترتيب دليل على عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب فافهم والظاهر انه المشهور بل في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه والاحتياط لا ينبغي تركه وحكي في الحدائق عن جملة من الاصحاب اختصاص المسح بالاصابع وهو مشكل من سابقه وان كان ظاهرا من بعض العبارات المذكورة في تحديد مقدار الممسوح بالاصبع والاصابع والاحتياط مطلوب فيه انه اذا تعذر المسح بباطن اصابع اليد اليمنى بناء على وجوب ذلك فمقتضى ظاهر النظر التخيير بين الافراد الفاقدة لبعض هذه القيود ويحتمل الفرق بين ما ثبت من القيود بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية وبين ما ثبت بالتقييد الخارجي ففاقد الاول كالعدم وفاقد الثاني يؤخذ به عملا بالاطلاقات السليمة عن التقييد لاختصاصها بالمختار وفاقد الثالث يبنى على كيفية ورود التقييد فان استظهر منه الورود في مقام بيان المطلقات اما بالدلالة المتقيدة على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونظيره ما ذكرنا في قوله مسح الراس على المقدم واما القول بكون تقييد المطلق يجوز فيه استعماله في المقيد كالاول وان كان الظاهر منه التكليف المستقل بالمقيد فهو كالثاني وكيف كان فالذي يستقر عليه المذهب كما في العبارة انه يجب ان يكون المسح بنداوة الماء المستعمل وجوبا واستحبابا في الوضوء بلا خلاف ممن عدا الاسكافي بل عن الشيخ والسيد دعوى الاجماع عليه بل قيل ان عبارة الاسكافي لا تدل على الخلاف لانه قال اذا كان في يده نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى وبيده اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه انتهى اذ لا احتمال الماء الجديد لما ياخذه من لحيته ونحوها واما الا لاحتمال ارادة عدم امكان الاستبقاء ثم ان ظاهر كلامه كما صرح في الذكرى الاستيناف وظاهر الذكرى كصريح بعض من اشترط بعد البلل على عضو من اعضاء الوضوء قابل للاخذ منه ثم ان شارح الموجز حكى عن الاسكافي في موضع آخر انه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف للضرورة ونفي الحرج انتهى وهذا اما رجوع او قرينة على تاويل ما احتملنا في كلامه وكيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وان فرض قدحه في الاجماع للنصوص الكثيرة الواردة في المسئلة منها ما عن المفيد في ارشاده عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين وفيه بعد امر علي بن يقطين بالوضوء على وجه التقية وفعل ابن يقطين كما امره عليه السلام وصلاح حاله عند الرشيد كتب عليه السلام اليه توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك والسلام وفي الصحيح المروي عن الكافي والعلل المتضمن لقصة معراج النبي صلى الله عليه وآله الوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين ومنها ما ورد في ناسي المسح من انه ياخذ من بلة لحيته وفي بعضها انه ان لم يبق عليه بلة الوضوء اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يبق من بلة وضوئك شيء فاعد الوضوء وفي رواية مالك بن اعين ان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح راسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والخدشة فيهما باحتمال كون الامر بالاعادة لفوات الموالاة باعتبار الجفاف فيه ان عدم بقاء البلل بل بلا اخذ لا يستلزم الجفاف المفسد

الركن الثاني

الولايات هذا كله مضافا الى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية الناصة في غير واحد منها كما ستسمعها لكن يمكن الخدشة في الاخبار البيانية
بانه غير ظاهرة مضافا الى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اللحية كما ستعرفها والمعراج قضية في واقعة مجملة بل ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن
يقطين محمولة على الغالب ثم قد يستدل للاسكافي برواية ابي بصير وبعض الاخبار وعمارة بن ابي عمارة الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد مع التمكن
من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين ثم يمكن الاستدلال له بخبر منصور عن ابي عبد الله ع فيمن نسي مسح راسه حتى
قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير انه كان استيقن ذلك انصرف فمسح على راسه ورجليه واستقبل الصلوة
وان شك فلم يدر مسح فيتنا ولم منا ليتها ان كانت مبتلة وان كان اما منا فليتنا ولمنه وليمسح براسه بناء على شمولها حكم النسيان
الصورة بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة وعدم تقابلة عمد الاصلح للاخذ منه للمسح لكنها واجبة التقييد بما تقدم من الاخبار ثم ان
ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين ومرسلة الصدوق انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد ومن سائر الاعضاء نعم مع وجود
البلل فيهما يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه لا ينافي اطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك لان قوله
من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف له لا انها مقيدة بكونها في اليد فهذا
الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية مستو لبيان الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا
النظر وعلى هذا فنقول المضمرة ولو حملنا على الاخذ من اللحية واشفار عينه تعليق مبني على المعتاد من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد
وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد حكاية عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا لجده ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب من عروض
ذلك الجفاف لليد فيهما بانه لا معنى لذلك اذ كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان النظر لهم عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن
عباراتهم صريحة في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لوجب
بلة اليد فاذا فقدها ومنه يظهر ان ما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد جواز الاخذ من غيرها لا جوازها لا يخلو عن نظر لان ذلك
كله كان يؤدي بافتاء البلة لمطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يكون تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد
المسوغ للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الانصاف ان هذا المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من كلماتهم والا فنسبة الحكم
اليهم بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين
الانتصار ان مما تفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استأنف ماء جديدا لم يجز حتى انهم يقولون اذا لم يبق في اليد بلة
اعاد الوضوء انتهى نعم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ان يعتبر المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في
المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد فيحمل من الطرفين
ويمكن ذلك في الاخبار ايضا فانه كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق منها
كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل اللحية
من دون تقييد بعدمه في اليد اذ لا يجري فيه الغالب في الناسي هو بقاء البلل على يديه ومن الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين
كذا اطلاق فتاوى بعض باطلاق البلل اقوى من تقييدات النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع الى
الاطلاقات الآمرة والواردة الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابت بالاجماع غيرها وجواز استصحاب الماسح لبلل اما كونه بلل خصوص اليد فلم
يثبت العقول بالاطلاق اذ لا يخلو عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح المسالك والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق
و ... هنا ان الحمل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال
... فيها ترك الاحتياط وعلى القول بوجوب فهل يجب الاقتصار على ايقاع المسح بباطن اصابع الكف على القول بوجوده لانه
باطلاق ايده لمقيد وجهان من الاطلاق وقوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به عليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع
مع وجود البلل من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا فيهما او مترتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينهما
وبين اللحية وجوه وهل يجزي الاخذ من اطراف اللحية فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به
اذا كان اصل المسح باليسرى فلا يجوز غسل الماسح ولو الاحتياط لا ينبغي تركه ولو اتى على ذراع اليسرى عند غسلها اكثر مما يتحقق به
الاسنطبها الواجب والمستحب في الغسل ثم كرر ذلك بمنزلة مزج بلل نفسه يجب المسح به بماء اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدم جوازها لا يبعد بليتهما
علو ... عن بل الامر هل يتصف بالوجوب او محض ... عند انضمامه الاستحباب كما في المقاصد ان المراد ببلل الوضوء هو ولو باقي من
ماء المستعمل في الوضوء فلو جرى منه الى غير ما كان احتياطا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به كما

في مسح الرأس

لا اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله انما الاشكال فيما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه لو بعد غمر
لتسلها ماجرى عليها او على غيرها من المحل المغسول وقبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة مسح بالبلل
الوضوء بالغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل اللمعة ثم ان طلاق اللحية في كلام المصنف قدس وغيره يعيان في
من غير تقييد بظاهرها كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد
منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل ان يراد جواز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد اجبا او مستحبا لعدم خروجه
من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل لو باعتبار جزئه بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل الاصلي الوضوء ولو
بالمقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الرأس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل
ومن المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف لو قوي فقيه تسامحا لانه يكون من اجزاء العضو المنصب باعتبار اشتماله على هذا
الجزء لكن في جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل الصادق بترتيب على ما ذكرنا انه لو غسل
بدا ارتماسا فان نوى الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغسل العضوين في الماء بعد غسلها
وصرح في محكي البشرى بما ذكرنا من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه تواه في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة و
الشهيد وغيرهم من انه لو غمس عضوا في الماء دفعة فاخرج اعضاء مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل
بالخروج لذا ذكروا بعد انه لو لم يرتب في الاخراج صح غسل الوجه نزولا واليمنى خروجا نعم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق
الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده
انه بقي الكلام في مقدار البلة اما حدها باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تأثيرها في الممسوح بللا ولو ضعيفا فما في المحكي عن النهاية في
غيرها الهواء والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط في حال الرفاهة التأثير في المحل الاقرب ذلك انتهى وسيأتي عن غيرها ايضا لان
المستفاد مسح الرأس بالبلل بان يكون البلل ممسوحا نظير مسح رأسه بالدهن لا مسحه باليد متلبسا بالبلل وصاحبا له فلو لم يتأثر
الممسوح بها اما لغلبة رطوبة خارجة على الماسح بحيث يكون تأثير المحل بهذه الرطوبة الخارجة واما لغلبة الرطوبة على الممسوح فالظاهر
عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق قده في المعتبر انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير
مشروعة قال لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعد لو كان في ماء وغسل يديه مسح رأسه رجليه بيديه لا ينفك عن ماء الوضوء
ولا يضره ما كان على قدميه من الماء انتهى وسيأتي في هذا الفرع المحكي في السرائر مستدلا بانه مسح بغير خلاف وعموم ظواهر الآيات
والاخبار يشمله ثم ذكر انه في هذه المسئلة رسالة **اقول** في كلا الحكمين نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب البلة بواسطة
اليد على ان يكون اليد الة في الايصال لا وجوب ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول
البلة وحدها انتهى وفي المنتهى في رد من قال يكفي بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن
الاسكافي المبالغة في ذلك وانه يكفي ادخال اليد في الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن فتوى المحقق بالمسح
بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيه المنع وفاقا للجماعة ممن تأخر عنه بل في المعتبر والده عدم جواز المسح على المحل
مع رطوبته ثم قال وليس بعيد لحرمة التجديد بجمع الرطوبة يكون المسح بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصل
المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الرأس او الرجل رطوبة ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف اخذ
الماء من المحل لا تجفيفه وجعل ذلك في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في
الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسئلة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال قال في شرح يسره تسلمه ماء الوضوء على
الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود على جزء من العضو الممسوح الى
جزء آخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل معه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم قدح البلل اليسير لكنه
مستند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في
بلل الوضوء اذا جرى بعض عضو الممسوح الى جزء آخر منه هو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب وفي الروض من ان المسح الغسل متباينان
ذا الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل بعينه يتحقق في محقق المسح رد بذلك على الشهيد في الذكرى حيث قال لا يقدح اكثار
ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان غسل غير مقصود
انتهى وقال في الالفية بعد عد الجريان في الغسل ... الاعتبار ما في المسح فيغتفر انتهى ... التعليقة ... خاتمة ...

الركن الثاني

من انفصال الاجزاء المائية لو بقي الماء على العضو الممسوح جزء فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من وجه ثم قال بعد ذكر منافاة الاجماع و
منافاة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين تباينا كليا لدلالة الاية والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء ا
لغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء
الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سلب الاجماع على عدم اجزائه ثم قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان
هو جريان الماء المسحوب به لا اجزاء غسل ووضع المسح فرقا بين الامرين فانا نجيب بان تحقق الغسل لا يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عن استدلال
الذكرى بالامتثال مع عدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح تحقيقا او للدعوى ومع قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم
يتحقق دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه فيصدق في محل المسح انه غسل بما انتقل من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء و
مسح بالبلل العالق باليد بل بالبلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تضاد المسح والغسل بالنسبة الى ما به يتحققان كما هو
الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتحد الى الصدق فهو ممنوع وان اريد تضادهما بالنسبة الى المحل وان تعددا ما
يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلانه الا ان يكون
المحل مغسولا وممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة العالقة باليد مع جريان البلل
المنتقل الى المحل من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعكس استهلاكه مطلقا كما تقدم عن المحقق والحلي وغيرهما واذا كان
البلل المسحوب به بلل الوضوء وكيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها وان كان متمكنا من ذلك
مع الاستيناف استأنف لوجوب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه تمام الوضوء لعلة اخرى وقد تقدم هنا خلاف الاسكافي فيما
كان تجد عليه من الاخبار وان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح بنداوة
الوضوء كان واجبا بقيام اخرى وجب عليه ايضا البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء
ويمكن الخدشة في ذلك بعد تسليم جريان قاعدة الميسور في القيود فالاولى ان يقال بسقوط المسح الا ان وجوب المسح ببلل اخر ومنه يظهر ضعف
ما يتوهم ان اللازم وجوب المسح باليد خالية من النداوة لانه ان بني على سقوط القيد فخاصته تعين ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد
سقوط [illegible] الذي هو مدار كانه الا ان يقال ان ظاهر الفتاوى وجوب مسح الراس مجردا امرار اليد عليه ثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء
ما دام [illegible] التمكن [illegible] بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن الانصاف ان
المستفاد من الادلة كون [illegible] بواسطة [illegible] ايضا البلل فليس اطلاق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا قابلا للارادة مستقلا من العاجز لكنه
[illegible] من الاية [illegible] من حيث جواز المسح [illegible] بل ظاهر بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل
الوضوء وبلل غيره [illegible] القاعدة ما ذكره [illegible] بقاء وجوب مطلق البلل اذا تعذر البلل الخاص و[illegible] استظهر وجوب المسح بالبلل من
[illegible] حيث قال في مسئلة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التامل
يقتضي [illegible] لان [illegible] على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يتعدى ولا يجب معالجته حتى
يبقى الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء قليلا كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك
المسح بماء جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه حاصله ان حرارة الهواء عذر في فوات الموالاة بمعنى
مراعاة [illegible] عدل الهواء [illegible] في تجديد الماء للمسح كيف كان فالمسئلة مبنية على جريان قاعدة الميسور في القيود المتعذرة
ولا بعد [illegible] مع [illegible] الفقيه العرفي كما ذكره في مراتب العجز عن [illegible] للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الاتية في المسح على الجبائر من
[illegible] لم [illegible] الانتقال الى التيمم لا طال [illegible] من عموما [illegible] بل [illegible] المسئلة قاعدة سقوط الميسور بالمعسور كان
الحكم [illegible] التيمم [illegible] مع تعذر الطهارة المائية وعموم [illegible] حيث [illegible] وجوب المسح بالبلل بصورة
الاختيار [illegible] عدم [illegible] الضرورة [illegible] كون الوضوء الناقص طهارة مائية مبيحة فالعمل بهذا العموم [illegible] عن موضوع
التيمم [illegible] ومرها [illegible] عدم كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن
[illegible] الجبيرة [illegible] التيمم [illegible] وهو يقدم على بعض الوضوء الناقص
[illegible] قيوده [illegible] الكلام [illegible] في هامش نسخة البحر [illegible] لو جف
[illegible] لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى
[illegible] عند الشهيد [illegible] فيمسح به انتهى

ثم قال العلامة في النهاية لو والى بأقل الغسل وبحال الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في اليد غيرها فالأقرب المسح إذ لا ينفك
عن أقل رطوبة وإن لم تؤثر ويستأنف لا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهة تأثير المحل الأقرب ذلك انتهى لكنه أيضا لا يدل على المسح باليد
الخالية عن أقل الرطوبة نعم فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبر سرايتها إلى الممسوح في الأولى دون الثاني فافهم وكيف
كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به أحد فيما أعلم والأفضل في مسح الرأس أن يقع مقبلا ويكره إيقاعه مدبرا على الأشبه وعن جماعة عند الصدوق وجماعة
بل قيل هو المشهور لما في المعتبر من إطلاق الآية وصريح الرواية الصحيحة لا بأس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل عامة ما دل على جواز النكس في الرجلين
بناء على ثبوت الإجماع المركب بينهما بين مسح الرأس ويمكن تقييد الإطلاق بما قيد به إطلاق غسل الأيدي بالابتداء من الأعلى من الوضوءات
البيانية المشار إليها بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وأما الصحيحة فالمروي في موضع خاصة المسح إلى القدمين ويبعد
تعدد الرواية مع أن تخصيص المسح بالقدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك القيد أعم فائدة لا يخلو
عن إشعار بالتخصيص مع أن الإقبال والإدبار في المسح يناسب القدمين فإن الإقبال هو تحريك الماسح يده مقبلا إلى نفسه ومدبرة كأن
اليد المتحركة للمسح مقبل إليه وتحريك اليد إلى الأدبار كأنها مدبرة عنه والمناسب في مسح الرأس الصعود والهبوط من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر
أنه لو فرض أن الرواية لا بأس بمسح الوضوء أمكن جعل ما ذكرنا قرينة على إرادة مسح الرجلين وأما الإجماع المركب فغير ثابت ولما ذكرنا
أو نحوه منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الذكرى وعن جماعة
عن غير واحد أنه المشهور بل عن الخلاف دعوى الإجماع وعن الانتصار أنه مما انفردت به الإمامية ولعله أقوى مع أنه أحوط ثم وجه الأفضلية
عند المصنف الجامع لعله التأسي بالحجج صلوات الله عليهم لا يصير الفرد الآخر بمجرد ذلك مكروها فلعل الكراهة هنا بمعنى أولوية
الترك كما فسرها في محكي مع صدقه ولذا عبر جماعة بالجواز ولو غسل موضع المسح لم يجزه عن المسح بلا خلاف من كل من أوجب المسح ولا
فرق في عدم الإجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه وفي هذه العبارة دلالة على أن
المسح يجوز لا تحققه مع الغسل كما استفاده في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد إجماع العلامة من أن المسح
لا يتحقق في ضمن الغسل وفي السرائر في مسألة الوضوء بالثلج أن حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى أنه
لا خلاف بين فقهاء أهل البيت عليهم السلام أن الغسل غير المسح وفي الذكرى في رد من ادعى من العامة أن المراد بالمسح في الآية
هو الغسل الخفيف أن المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح إلا أن الإنصاف إمكان حمل العبارة ونظيرها الوارد في النص و
معقد إجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة إلى بعض العضو لصب الماء أو على المحقق بدون
قصد المسح أن تحقق مصداقا فإن مجرد حصوله من دون قصد لا يكفي قطعا لأن الفعل بدون القصد لا يعد من الأفعال الاختيارية والتحقيق
ما عرفت من أنهما مفهومان متغايران يوجدان بحركة واحدة في محل واحد فإمرار اليد لأجل بل المحل بما في الماسح مسح وإجراء الماء ونقله
من الجزء الأول من المحل إلى الجزء الثاني منه غسل وهو حاصل أيضا بالأمر المذكور وفي صحيحة زرارة لو أنك توضأت فجعلت
مسح الرجلين غسلا ثم أضمرت أن ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وليس فيها [illegible] لا أثر على أن المسح الغسل إلا على تصادقهما
كما يتخيل من الأمر بل الظاهر أن الغسل ولو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي عن المسح إذا قصد الإجزاء به في الوضوء ويؤيد ذلك قوله بما
بعد ذا بالمسح على الرجلين فإن بدا لك أن ذلك غسل غسلته فامسح بعدها ليكون آخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم
[illegible] فليعلم [illegible] على مسح [illegible] من مسح النبي على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما ورد من أن
المرأة تجزيها [illegible] بناصيتها أو أطرافها [illegible] الخارج عن [illegible] الرأس إلا أنه مقصد بأدلة مسح الرأس كما أن [illegible]
[illegible] الناصية [illegible] مقابل [illegible] الرأس [illegible] الأخبار [illegible] التخليل [illegible]
الشعر [illegible] مع [illegible] الإرادة ذلك في خصوص [illegible] سقوط التكليف عن الشعر [illegible]
ظهور لفظ الرأس في خصوص البشرة كما في غسل الجنابة بل يدل عليه كما دل على مسح الرأس ومقدمه خصوصا موضع ربع أصابع بناء
على أن الغالب وجود الشعر المانع من مسح البشرة بل مورد بعض الأخبار وجود الشعر كالمرفوعة فيمن يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء
قال لا يجوز حتى يصيب بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح له أن يمسح على الحناء قال لا يصلح حتى يمسح على رأسه ما ظاهره أن تخليل الشعر
لأجل مسح مقدار الإصبع فضلا عن أربع أصابع كالمتعذر عادة فتأمل نعم [illegible] ذلك بالنسبة إلى غسل الجنابة يكفي فيه إيصال الماء وكيف
كان فهذا الحكم أمر ظاهر مستفاد من الأخبار بل الإجماع ولا يحتاج إلى التمسك فيه بما ورد من قوله كلما أحاط الله به الشعر فليس على
العباد أن يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على [illegible] عمومه [illegible]

لمقام مع اشارة الوجه في المسئلة وجعل الاجزاء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الجماعة المتقدمة لان المراد بالطلب
بحث هو التخليل الذي عرفت نفيه فالباقي المسح هو المختص بعموم الوضوء وتخصيصه بموثقة الفكري ليس باولى من تخصيص الموضوع بمورد الغسل
لكنه هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوه ثم ان المتيقن من عموم لوازم الاخبار المشعر الكائن عليه
هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعر من غيره ومسح عليه لم يجز ويشكل بالنابت فوق القدم المستلقي عليه بحيث يتعذر تخليله ومسح تحته
من البشرة لو الشعر النابت عليها فانه مما ذكر من عموم الاطلاق في الاعم مما ثم اذ كان تدليه على نحو من الانفصال الذي لا يصدق على مسحه
مسح القدم توجه منع اجزاء المسح عليه كذا يشكل المنع من المسح على شعر القدم المجتمع عليه الغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الراس
ظاهر استثناء ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا لا بمده عن حده لا ما لو مد لخرج لكن ادعى شارح ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه
خلافا عدم جواز المسح الا على اصول ذلك المجتمع ثم اعترف بان في اثباته بالدليل اشكالا وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممتد عليه
اذا فرض قيامه عليه لمانع عن امتداده او اخذ بيده ليمسح عليه فانه يمكن الاستشكال فيما لو كان بين شعر الممدود عليه وبين البشرة حايل
لو رقيقا اما لو كان الحايل فوق الشعر فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه ولو كان رقيقا حاكيا للبشرة غير مانع عن دخول بلة المسح اليها
فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك كله بين الخاصة نعم حكى الخلاف عن ابي حنيفة في الحايل الرقيق وكفى
به دليلا على خلافه وعلى حمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم جواز المسح على الحناء على التقية او بعض المحامل الاخر وان بعد **الفرض**
الخامس مسح الرجلين ويجب المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعاب فيه عرضا باجماع الاصحاب واخبارهم المتواترة معنى نعم قيل
بوجوب مقدار ثلثة اصابع حكاه في الذكرى لرواية معمر المتقدمة في مسح الراس المحمولة على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سئلت
ابا الحسن الرضا عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين
من اصابعه قال لا الا بكفه كلها يعني كفاية الاصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب وروى عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع
ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح
عليه فلولا وجوب الاستيعاب لم يكن الاستشهاد بالاية ظاهرة في نفي الحرج لا للامر بالمسح على ما وضع على ما وضع عليه المرارة وجه
ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدمين ظاهر في الاستيعاب نظرا الى ظاهرها عامل الا الصدوق في الفقيه حيث قال وحد مسح
الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابع رجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا الاجماع لامكن
القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي ومال اليه المحقق الاردبيلي وفيه ان الصحيحة لا تكون دليلا ولا الاجماع المعتبر المنقول
مانعا اما الاول فمعارضة بحسنة زرارة بابن هاشم وفيها بعد الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسحت بشيء من راسك وبشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك
فقد اجزاك فان المتفرع على ما هو المستفاد من الاية هو عدم وجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعا
فتعين عدم الاستيعاب في العرض والرواية المسمى في الاصول الرواية كالصحيحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل
التقييد لصحيحة البزنطي ونحوها حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في احد ناسي المسح البلل من لحيته فمسح راسه ورجليه فان الماخوذ من اللحية
لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرني من الاخبار التي يعمل بسندها اصحاب المدارك والاخبار الغير الصحيحة غير الصريح
سيما في هذا المطلب مستفيضة كرواية الصدوق ورواية جعفر وسليمان الواردتين في ادخال اليد تحت الخف المخرق ومرسلة خلف الواردة
في حد المسح الراس والرجلين من الخاجبين واسفل العين ورواية معمر خلافا لما تقدم من اجزاء المسح موضع ثلث اصابع من الراس
والرجلين الى غير ذلك واما الاجماع فمعتبر المنتهى هو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لا ظهر القدم من مفصله موضع الكف
ما هو مستفاد في روض من عدم جواز المسح مقدار لا صحيح خبر لا جمع الجمع ما لو مر مناما هذا الاجماع الصحيحة الكل عرفت
لا استفادة في مسئلة مسح الراس الاولى حمل صحيحة على الاستحباب ونحوه المراد اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي الواجب من المسح
بما في عبده من يمكن حملها على الاستحباب ويحمل ايضا على جريانها على نفي الحرج المستحب انتهى على استيعاب المراد الموضوع والعصابة
المستورة عليها بجبيرة لا اساع ثم لو اختار المسح على بعض العرض لا ينتهي الى الكعب بالمعنى المشهور كالخنصر وجب تحري خط المسح حتى ينتهي
الى الكعب ويجزي المسح على البشرة ولا يجزي على الشعر لانه غير حقيقتها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد ومنع
من الشعر مما بين الكعب وتعين كان كالمسح على الجبيرة مما حدث ولا فهو من رءوس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر ولو سوى البناء
بالمسح بعد التقدم استحب مسح ... بل المسح من قدميه ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاه فقد يتوهم كون

في مسح

الموصول فيها تحديد الممسوح منه دون الممسوح نظير تحديد المغسول في مسح الرأس المشكلات للموصول وان كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين
الكعبين والكعب نظير الرأس محلا للمسح اضعف وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح من القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع
فان جعلنا الباء في شيء للتبعيض كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او للجزاء لا للالصاق فهو وان دل على الاستيعاب
طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا ايضا فيجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظاهر في الاية
والاصل عدمها ثم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء موصوفا بمعنى اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان
اريد ما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب اصلا وان اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله طرفا
واخره الاخر فيدل على مطلق الاستيعاب وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول ولفظ ما بين هذا ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام
قوله اذا مسح الى اخره الى الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي كفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عليه السلام الاستدلال على ما تأتي
والاستيعاب عليه بالاية فلا يخفى على من لاحظ الرواية وتأملها ولا ريب ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح التفريع على ظاهر الا
على ما هو منطبق على مذهب الخصم وان كان احتمالا مرجوحا في نفسه ومساويا للباقي في الاحتمالات لكن هذا مبني على ظهور الاية في الا
الاستيعاب الطولي بناء على كون الى بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى حينئذ لمسح متمم الكعب وجعل الغاية للممسوح هو البعض المستفاد
من الباء لا للمسح ومنه لكن الانصاف ان الاية بعد صرفها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل
فيكون الممسوح بعض هذا العضو المعين الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها اما الساقين ما بين المفصل
المشط الذي قال ان الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التبيان الاجماع على هذا المعنى
وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما العظمان الناتئان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي
ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتئان في وسط القدم مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلم
وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم وليسا العظمين اللذين في جانبي الساق وانما وقع الاشكال في مقام اخر وهو
ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارات الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه لا غيره
هو العظم الناتئ الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تأخر عنه في التشنيع عليه بمخالفته للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكروا
ما في رده كلمات العلماء التي هي عين ما ذكر من العبارات ومن الاخبار ما ورد من وصفه عليه السلام الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب
ادخال اليد لما تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان اللغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناشز في ظهر القدم وفي اللغة
ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتئ في ظهر القدم اما الساق وما يقع مقعد الشراك وعن نهاية
ابن الاثير ان قوما ذهبوا الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال ومنه قول يحيى بن الحارث رايت القتلى يوم
زيد على قريب الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وحكى هذه النسبة في مجمع البحرين عن بعض
اخر ايضا وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتئ بانه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا كما صرح به في كنز
العرفان بعد حكاية مذهب العلامة **اقول** الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورة في غير محله فان كان الاقوى
في المسألة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على المخالف لمخالفة النصوص
والفتاوى وكلام اللغة كما ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه فيخلو عن الشاهد اساسا كما عرفت
من كنز العرفان بل الانصاف ان المسألة لا تخلو عن غموض وخفاء منشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب فانه
قده قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب
اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك
وبه قال الشيباني انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام عليه وهذه العبارة هي المحكية عن
السيد والطبرسي والشيخ والحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم ينكر احد من القدماء وانما عمم ما يخالف ما ذكره العلامة في كتابيه
مدعيا عليه الاجماع سوى المفيد قده حيث عبر بقبتي القدمين والشيخ وان ادعى في التبيان الاجماع على هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر
بعين ما ذكره العلامة يدل على اتحادهما عنده كما ان قول المحقق في المعتبر ولان الكعبين قبتا القدمين ثم تفسيرهما بما ذكرنا عنه
مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة بزعمه لم يخالف احدا الا انه يدعي ان مراد
العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي الرد عليه بكلمات هؤلاء بل ينبغي ابطال ما ذكره بالادلة والقرينة على ما ادعاه من ان مراد العلماء

الركن الثاني

السنة ثم ما يصلح ان يكون مستندا لهم صحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل وغيرها مما سنذكره قرينة على ما استفاد من كلماتهم كما سيجيء التفسير ثم ان العلامة قال ما وافق في المنتهى والتحرير والتذكرة بعد ما جوز ادخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاولى بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجري لو تخلف ما تحته او بعضه اشكال اقربه ذلك فهل ينبغي الى ما يشبهه كالشير في الخف اشكال انتهى كذا نور ربط بجلد بسته الحاجة وفي العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة باجماعهم على استبطان الشراك لا يخلو عن نظر اذ التزامه بعضهم بخلافه كيف وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد اما من جعل معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع التذكرة مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند العلامة فمن قال منهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكي نسبته الى الاصحاب ورد عليه الاشكال من جهة اجماعهم على استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفته لما ذكره العلامة لقول اهل اللغة من الخاصة فلم نتحقق ذلك الا ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما حكي في النهاية والمصباح وكنا التاويل عن الشيعة فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة لما عرفت من تفسيرهم للعلامة وغرضهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة من العامة كالرازي والنيشابوري حكي عنهم انهم نصوا على ان الامامية وكل من اوجب المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي فنسبته الى محمد بن حسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول وحجتهم ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعاب الرماح لمفاصله انتهى وعن الكشاف ومطرزي اللغة ان كل من اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم انتهى ومن البعيد غاية اتفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلامهم خصوصا مع تشنيع بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة اشتهار ذلك من العلامة فقد زعموه مذهبا لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيد وموافقيه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا مع عبرة بقية القدماء ادعي الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قال العلامة قده فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور في الاخبار التي استدلوا بها في المسئلة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام فيما ذكره بحيث يتبين كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله و ظهورها من كلماتهم واستدلالاتهم لانهم صانعون لتلك الظواهر من **الاول** صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ و المحقق وغيرهما على مطلبهم وفي اخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهره ان تفسير المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام وأجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه فيها ايضا ولا تحمل لمفصل حد الساق واخرى باحتمال ارادة ما يقرب منه وثالثة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية البعد فهي منشأ ونبهني البعد التاويل في عبارات القوم لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص بالمشاهدة بل المسامحة نظير ارادة العظم المستدير من العظم الناتي او ارادة وسط القدم عرضا او غير ذلك من التاويلات التي لا بد من ارتكابها وارجاعها الى ما فهمه العلامة منها واما ارادة المفصل مجملا فيحمل على المفصل بمعنى محل المفصل الساق فهو بعيد لان المفصل قد ورد في بعض صور حد السارق في كثير من فتاوى الاصحاب بيانا لمحل قطع السارق فانه معنى عرفي متعارف في قطع السارق فكيف يكون مستعملا بمحل خفي كونه مفصلا عند المشرحين مع انه لم يعهد استعمال ارباب النصوص في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يتأمر عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي للصحيحة المذكورة فظهوره مسلم الا ان هذا التفسير للفظ مجمل حتى ينافي قبوله منه ثم انه بيان للاشارة الامامية بقوله هيهنا ومثل هذا من الاخبار الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قده في تفسير الكعب لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فان المشار اليه في ذلك غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم اسفل من عظم الساق بحيث يتدامر قدام الانسان فقوله دون عظم الساق من كلام الراوي يعني المفصل الذي هو دون عظم الساق اي دونه هو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استند اليه في المنتهى من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب ظهر القدم بالمسح وان الاستيعاب غير مرتبط بجواز مع المسح على الراس في مقام القضية المهملة ثم ان مما يمكن ان يستدل به للمذهب في حد السارق من صحيحة عن ابي عبد الله في الكافي ان الساق يقطع جلد الكعب الفقه ورواية معوية بن عمار الواردة

عن نوادر

عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن المسعودي عن بعض من رواه عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل
من المفصل ويترك العقب يطأ عليه فيجمع مع ان ظاهر الاخيرة من روايتي الكعب حصر المترتب فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب ان العقب لا غير فيه نظر وجمعه
تاييد الروايتين ومطابقتهما الاخبار الاخر في انه يقطع الرجل ويترك العقب كان ظاهرها قطع ما عدا العقب لذا صرح الشيخان في المقنعة و
النهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال انها السارق قطعت
رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهائنا
اهل البيت عليهم السلام والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لا مفصل بين القبة
واصل الساق وهو المفصل الساق مع ان دأب الحلي التعرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسب في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار
الواردة عن ائمتنا انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر في تحديد كذلك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط
رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدين بانه يقطع من مفصل القدم كما
يظهر من المحكي عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة التصريح بخلافه المدعى عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم لكنه
المشعر على الا انه لا يبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مرام الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسئلة وعدم الخلاف
فيما بين الخاصة كما ان روايتي الكعب وان امكن تفسيرهما ورواية سماعة الواردة في انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان اخبار الدالة
المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عظم القدم وهو ابين منها
عند الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب كما التئم كلمات الاصحاب بناء على عدم الخلاف في المسئلة او رجع
الظاهر منها الى النص وقد عكس في الرياض في باب الحد وهو بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر وابعد عنه حمل اخبار المفصل على التقية
لموافقتها المذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في وجوب ابقاء العقب فقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال
لظاهر المشهور بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة البهبهاني قده بل عرفنا ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم
ان الانصاف ان هذا كله خروج عن محل موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو محل
المنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى المشهور الا ترى ان الشهيدين مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة
الاجماع صرحا كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الاصحاب
في معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع بعدم مشروعية مسح الرجلين الى
عظم الساق كالشيخ في التهذيب بل لا يجري في بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين منا على معنى الكعب ودعوى التنقيح
وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرهما من دعاوى الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون بها عليه رحمه الله الا ان يقال انها مستندة الى
ظاهر كلمات من تقدم عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض دليلا الا للعوض بدعوى العلامة ومن تبعه الاجماع على الكعب بالمعنى
الاخر مع احتمال اطلاعه على قرينة صارفة لم يطلع عليها الاخرون والمثبت مقدم على النافي فالانصاف تساقط الدعاوي وبعد العلامة
العلم باستناد كل منهما الى ما فهمه من كلمات المجمعين فيبقى الاجماعات المحكية في كلمات من تقدم فانا نتمسك بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لا غبار
عليه مضافا الى اخبار عدم استبطان الشراك فان مقتضى العمل بظاهرها دل على جواز استيعاب الممسوح طولا لاجل معقد الشراك خارجا
عن محل الفرض ولا يتم الا بجعل اخر محل الفرض قبل معقد الشراك ولا يناسب ذلك مذهب العلامة رحمه الله مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال
الكعبين في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه ويجب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي على شعرهما في ظاهر كلمات الاصحاب كما في الحدائق والمسالك
في الحدائق بعموم قوله كل ما احاط [illegible] لكن الانصاف ان وجود الشعرات [illegible] المسح
الرجل ولا يجاب ذلك النهاية تماما حيث لا تخليل في المسح غير ممكن والمسح على شعر الراس قد تقدم وجهه ويجوز ايضا على حائل لضرورة
من خف وغيره مع الاخبار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا محققا من عبارة التذكرة المتقدمة في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح
على النعل من غير ان يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف فيه الخف او بعضه ففيه اشكال الاقرب الجواز وهل يجب حل ما يشبهه الستر
في الخف اشكال وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى وهو لطم من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاصحاب
الدالة على جواز المسح على النعل وكلما لا يمنع وصول اليد الى مماسة القدمين وبعد حكاية استشكال العلامة في التذكرة في الخف
والمربوط لحاجة او عبثا قال اما الستر للحاجة فيلحق بالجبائر واما العبث فان منع فالاقرب الفساد اذا اوجبنا المسح الى الكعبين
وهو الاقرب كما مر لانه تخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل من ادخل الكعب في الممسوح او قال انه مفصل الساق

والعقد كالعلامة قال بالمشهور كالمحقق الثاني لان الكعب عنده معقد الشراك الذي من ستر بجزء منه لكن العلامة في المنتهى مع تصريحه بدخول
الكعب يستدل على حكم جواز استبطان الشراك تبعا للمحقق في المعتبر لانه صرح فيه بعدم جواز ادخال الكعبين لا يمنع مسح محل الفرض وقد يستهما
الى ذلك تعليل الشيخ في تبيينه حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار على النعل العربية لانها لا تمنع من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوهما المحكي
في الذكرى عن ابن الجنيد مؤيدا صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع بعد ذكر النعل العربي عن المسح على ما يحويه وقال سواء كان منسوبا الى العرب او العجم و
الذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي التامل في عدم جواز استبطان الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك كونه
على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيرها ومن الغرائب جمع العلامة
في المنتهى بين القول بكون الكعب هو المفصل كونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح وتعليله عدم استبطان الشراك بعد منعه لمسح محل الفرض فان
ظاهر اخبار الشراك باجمعها هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد ح فيكون هذه
الاخبار على خلاف القاعدة الا ان يراد من المسح على النعلين المسح على الرجلين ويكون ذلك تسامحا في التعبير من جهة لصوق النعل فيكون المسح عليهما مسحا
على النعل وفيه بعد مع وقوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا
وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يعد جزءا من الوضوء الا اذا كان للتقية من المخالفين فانه يصح بلا خلاف فيه في الجملة للحرج بتركه فيسقط
اعتبار ما سبيله مسح البشرة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدم في وضع المرارة على الرجل هذا
مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد [illegible] فهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخافه على رجليك لكن في
صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر هل في المسح على الخفين تقية قال لا اتقي في ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر
والمسح على الخفين ومتعة الحج [illegible] وفي صحيح ابي عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل
شيء الا في شرب النبيذ [illegible] ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق التقية ديني ودين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم
الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة [illegible] قلت هل في مسح الخفين تقية قال ثلاثة لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل
الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا الخبر وكلام زرارة يحتمل ان يريد انه بين حكم نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل ان يريد به انه لو
وجب تقيته في هذه الثلثة كما في سائر مواردها الا انه وجب علينا تركه فكان نفيه استثناء [illegible] دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا
رخصة لا عزيمة كالتقية في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على [illegible] ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد على مورد الضرر الفعلي والتقية
المبنية على ملاحظة الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بمخالفة جمهور الناس [illegible] الضرر الفعلي اللاحق للشخص [illegible] هذا الفعل الخاص ويشهد لهذا
الحمل [illegible] المعتبر فيه الضرر الشخصي لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيه ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة ملاحظة فيها الضرر
اللاحق من اجماع الشيعة على تركهما واشتهارهم بخلاف هذا [illegible] جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها خلاف ذلك ففي رواية البزنطي عن
ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل خلف من يمسح على
الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم الى اخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه
فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شيء يضطر اليه ابن آدم ففيه التقية فان ظاهرها اناطة التقية ومدارها نفيا واثباتا [illegible]
[illegible] لو صح عن العالم عليه السلام لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه
وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام باسناده عن ابي جعفر عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على
انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان فالاظهر
اعتبار ترتب [illegible] التقية [illegible] فيكون التقية كسائر الاعذار الا انه يشكل في انه هل يعتبر في شرعيتها عدم المندوحة
والعجز عن اداء الواجب على النهج المتعارف فيجب عليه التاخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن [illegible] القول بذلك في سائر الاعذار او يجب الانتقال
من مكان التقية الى مكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على
التخلص بتغيير الزمان والمكان [illegible] من مخالف مجلسه [illegible] وجهان [illegible] تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو
لا [illegible] البيان وجامع المقاصد [illegible] بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات لانه ذكر اولا الخلاف في بقاء اثر هذا
الوضوء [illegible] التقية [illegible] لا يشترط في جواز ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء
التقية مع [illegible] على هذا القول [illegible] ظاهر ما تقدم [illegible] كان عطف الثلج عليه مما يشعر
باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة عنهما [illegible] لتمام الوقت وامكان القضاء

عشر مجلدات النجع المانع عن نزع الخفين فحمل الاطلاق على ذلك مشكل مضافا الى ما عن البحار انه في بعض نسخ الاستبصار بسند عن صفوان عن ابى الحسن عليه السلام وفي نسختها الاخرى ورد في لم
ليكن قلت لم يرد الشرع قال لكان عندنا خوضا فيه لاقل الخلاف فالمستبين المدارك فقد حكى بعض متاخرى المتاخرين متمسكا بانتفاء الضرر مع اشتهار
فيزول المقتضى وبانه يجوز الحذاق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالفين وعد الثواب عليها حتى ورد ان الصلوة معهم كالصلوة
مع رسول الله صلى الله عليه وآله مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات احيانا **اقول** اما في المدارك فهو حق وكان منشأ مشروعية التقية مجرد نفي الضرر
والحرج كما يظهر من جماعة كالفاضلين الا ان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها مما لم نذكر ان التقية اوسع من غيرها من الاعذار
فالمعتبر فيها ترتب الضرر على ترك التقية في اجزاء العبادات وشرائطها مع اتيانها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على الحاضر في ملاء المخالفين
لاشتغاله عنهم الخروج من مسجدهم او تاخير اهل السوق صلوتهم الى قريب الغروب حتى انه لو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث انه جار
المسجد حضور المسجد خصوصا في الايام المتبركة مثل يوم الجمعة وايام رمضان او كان المتعارف تضييفه عندهم واضيافهم عنده فلا يجب في
هذه الموارد التخلص عنهم واخفاء العبادة عنهم بل حث الشارع على المسالكة معهم نظير مسالكة بعضهم مع بعض وترك هجرانهم فالضرر
معتبر مع هذا الموضوع فالمصلي معهم يراعي ما هو الحق مع هذا الوصف لا يجب التخلص عن الضرر بترك معاشرتهم في نفسه وفي اصحابه
بالمجانبة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل المخالفين كالشيعة في المعاشرة ومراعاة الضرر مع هذه الحالة لغير التعرض لفعل العبادة في محاضرهم
من غير توقفها العادة لم يخل الاشكال وان ورد في المستفيضة الحث على حضور جماعتهم في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على
دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادة بحضرتهم مع ايجاد ذلك كله لظهور تشيع من لم يعرفوا تشيعه واستبانة العداوة
ممن عرفوا تشيعه فيؤدي ذلك الى الاستيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة في الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها
من اقسام الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية كالمرض والاكراه ونحوهما ومنها ما دل على الاذن
من باب التقية من الاعداء حيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف بالحيل والعلاج بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه
العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل على رجحان اظهار الموافقة لهم دفعا لشبهة التشيع او قمعا لشبهة الشيعة معهم فيشرع التقية
مع الامن من الضرر المترتب على تركها في القضية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة لتشريع التقية فلا يدور مداره في الوقايع الشخصية
ولعل المستفاد منها بعد التامل في جميع ما ذكرنا هو ان التقية ليست كسائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة فيها ولا كالاحكام المبنية
على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الطهر في الصلوة ونحو ذلك حيث كان الامر فيها اوسع
من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار وهي التقية من المخالفين في خصوص المذهب
فالتقية عن الكفار وظلمة الشيعة حكمها حكم سائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة بل وكذلك التقية بمعنى اظهار العمل عندهم لمجرد كونه
منكرا عندهم كما هو الغالب في هذه الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء والسجود على التربة وغيرهما وليس انكارهم عليه لاجل
تلبيس الفاعل عليهم موافقته لهم في الاعتقاد او في خصوص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم فيؤذون الفاعل من باب
الايذاء على المنكر فان في دخول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تاملا نعم كثير من عمومات التقية
والتعليلات المنصوصة في شرعية التقية من حفظ النفس للشيعة واموالهم واعراضهم يشمل ذلك لكن ليس فيها ازيد من الحاقها بسائر
الاعذار فيعتبر فيها عدم المندوحة ثم ان الفعل المأتي به تقية ان كان مما سوغ في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي
سوغه البرد الشديد فحينئذ نية القربة والجزئية للعبادة فكان مباشرة اليد لبشرة الرجل ساقطة في مسح الرجل نظير المسح على المرارة
المأمور به في رواية عبد الاعلى المتقدمة فلا يجوز الاخلال به ولا بشيء من شرائط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا ولا عن عمد بطل لفوات
الواجب عن مباشرة ولو مسح مع التقية على البشرة فحكمه كالمتضرر بمسح البشرة يبطل عمدا اذا لم يتداركه ويصح لا مع العمد واحتمل في الروض
عدم الفساد في الاول لتوجه النهي الى امر خارج وفيه ان الامر الخارج متحد مع المأمور به في الوجود فلا ينفع كونه خارجا نظير الغصب بعينه
بعض بانتقال تكليفه الى موافق التقية فلم يات بالمأمور به وهذا الدفع يؤذن بالبطلان مع عدم العمد ايضا ويرده منع انتقال التكليف
بل الامتثال بالمأمور به ممتنع للنهي كالمتضرر بالغسل لو كان تحته نجسا لم يتمكن من لبس طاهر فمسح عليه تقية لم يصح فوجب
استينافا لان التقية لم توجب المسح على النجس وانما الحصر فيه من حيث عدم الفرد الاخر وان كان مما لم يسوغ في العبادة ضرورة اخرى
غير التقية فان كان التقية في بيانه في العبادة جزء كسبل اليد على اليد على الوجوب عندنا او مستحبا كالتامين في الصلوة والتكفير جاز
اتيانه لا بقصد الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو تركه عصيانا لم تبطل العبادة ولو الجأت التقية الى غسل الرجلين فان قلنا
بجواز ذلك في الضرورة كما اذا لم يصل ايصال الماء الى بشرة الرجل عن الجريان كما تقدم عن الذكرى معللا بعدم القصد الى الغسل فهو

غيرها لعدم الواجب لاختيار ويعتبر فيه ان كان على وجه يخرج عن اسم المسح قلنا بجواز ذلك عند تعذر المسح كان حكمه المسح على الخفين بل المشهور انه
والحلو وان الامر بهما لكونها قربا لمطلق الشارع وهو غير بعيد لانه من خط وجه لانقول بكفاية عن المسح لكمال المغايرة معه كمسح
الرجلين بالماء فانا لقائل ان يقول لعله لا يقولون به فلو فرض كان ذلك الوضوء كما قد المسح راسا وفي صحته لكون العقد مستندا الى التقية
ومنها الا ان قولهم ليس على هذا الفصل بالخصوص وانما التخصيص بالفرض نظير المسح على الخف النجس وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على
الخف بل مطلق الوضوء الناقص فاما ان يكون قد صلى بها صلوة صحيحة واقعية بان دخل مع الياس عن زوال العذر في الوقت وقلنا
بجواز البدار في سعة الوقت لاولي الاعذار وعدم وجوب الانتظار لزوال تلك الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترنا من عدم اشتراط
عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل كذلك فان صلى فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمأمور
به وانما نظير الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلوة اخرى بهذه الطهارة وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض
فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوضوء التقية بانه ان كان متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص كمسح الخفين في الوضوء و
التكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله لان الشارع
اقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية
قبل خروج الوقت لا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء
بالنبيذ ومع الاخلال بالموالات بحيث يجف السابق كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف
اظهار الموافقة لهم ثم امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فان وجد حكم به لان القضاء انما
يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان المأتي به شرعي فيكون مجزيا على كل تقدير
بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وفيما ذكره في
القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلوة مع التيمم
واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومؤاخذته من تركها فلا ريب في انها لا تدل على صحة
ما تقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والاكل مبطلا للصوم واطلاق ما الوضوء شرطا فيه فوجوب هذه
الافعال وجوبا نفسيا لحفظ النفس والمال لا ينافي ترتب اثرها عليها وهو البطلان لغاية الامر ان دليل حفظ النفس دل على وجوب
الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلوة فلم يتعلق بفعل موافقتها الا اختيارا او لا اضطرارا
كما وامره الصلوة بغير طهارة فشمل هذا المأتي به لا بد للتامل في عدم اجزائه عن المأمور به بل يجب امتثال الامر في الوقت وخارجه لو
منع مانع عن فعل الصلوة في جزء من الوقت وفي تمامه لا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في دلالة القضاء لوجوب الامر الجديد
بقضاء ما فات ومع تعلق هذا الغرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعموماتها العمومات المرخصة لاتيان العبادة
المأمور بها في الشريعة على وجه التقية مثل قوله التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف المنعقد
من موضوع الممنوع فيهما [illegible] الامتثال بالوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى منه هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الا
وامر على وجه التقية الى غير ذلك مما يدل [illegible] على الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات ولا ريب في انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص
بالتقية في عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما
صلى بالامر الواقعي المتوسعة في الكلية حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا
انتهى وانما الاشكال في الوضوء المأتي به على هذا الوجه من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام له ولعبادة اخرى
ومنشأ الاشكال في ان هذا الوضوء مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال [illegible] فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوة المأتي
بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء التام فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز و
شرحه ومحكي كشف اللثام وختام المدارك ومحكي [illegible] هو الاول لعمومات الدالة على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة
فعل الصلوة ولو من النوم في خصوص [illegible] من النوم على ما فسر به الاية فان النائم اذا قام الى صلوتي الظهرين من نومه وجب عليه [illegible]
حال سعته فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر وجب عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين
[illegible] بقياس [illegible] ما فعله من الوضوء لما [illegible] عن الوضوء التام مطلقا الا من حيث خصوص [illegible]
[illegible] لا يتمكن من [illegible] الى [illegible] الجرح [illegible]

لنفي الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام في هذا الفرض لان الوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مما يؤدي به ففي الحرج لا يقتضي نفي الوضوء التام الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فيتبدل الحكم الوضعي بمعنى ان الناقص يجزي اتيانه بدلا مطلقا حتى لو اتى بها باقي الصلوات التي بعد حصول الاثر المقصود منها وهو تقدير ان الواجب الناقص بحال الاضطرار ويكون الوضوء عند زوال العذر الطهارة فليكتف به عند الحرج بالناقص لهما وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام وبتقريب عكس جوابه في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان لا اكتفاء بالناقص ليس الا للحرج اللازم من الامر بالتحويل في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء التام لم يصح نيته اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نوى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلوة مثلا ويجد الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف به بعض المحققين الا انه قد منع عموم الاية لان اذا للاهمال وقيد لانه المقصود من هذا الخطاب يحكم بفهم العرف هو بيان علة الحكم او معرف كما في قولنا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقولنا اذا دخل الوقت فصل الصلوة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف الهمة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهي من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن هذا العموم وثبت ان الوضوء بالنسبة اليه مؤثر في اباحة الصلوة فيشك في بقاء هذا الحكم لو رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه عملا باخبار هذا الوضوء الناقص فحينئذ اللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فتجديده لو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد الفرض عدمه بتقرير ان الوضوء اذا وجد فلا ينتقض الا بحدث كما في الصحيح وفي الموثقة اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف مرتفع الحدث لم يحكم الاستصحاب لم يشمله الاية الا كما قيل باختصاص الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية مقيدة بحال التمكن من الوضوء التام لا انه مخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فأتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه تخصيصا للمكلفين كان المعنى بعد انه كلما قمتم الى الصلوة فيجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة كان المعنى انه يجب الوضوء التام في جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه على اي تقدير فثبت المطلوب مع ان المقام لو كان من مقام استصحاب الخاص لوجب بعد انتقاض اثر الوضوء الاضطراري بالحدث وضوء ناقص نظير الاستصحاب حكم المضطر له وبعبارة اخرى استصحاب حكم الخاص يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من زال اضطراره وانتقض وضوؤه لا لبقاء اثر ما وجب سابقا الاضطراري بالحدث ليس الا لعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد جدا نعم يمكن التمسك باستصحاب الاباحة لولا عموم الاية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين باب الصلوة المدخول فيها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تعقل الحدث زمانا ومورد الكنه غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني بان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقص الا برفعه مع بقاء استعداده وقابليته لا الحدث والكلام هنا ليس في انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في مقام عدم انتقاضه بالشك وعن الثالث بمنع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه اما مقابلته بقوله وان كنتم جنبا فلا تدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غايته الاباحة لاثار المحققة في حال الاضطرار فيجوز الدخول به في هذا الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كمال لما يتوقف كماله عليها في الحالة النفسانية المقتضية لاستصحاب الكون على الطهارة ولا يلزم من ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة الواقعة حال الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهي ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي وصوبه جواز الدخول في الصلوة مع زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها **فنقول** انه يمكن ان يستدل به على الحاقها بالصورة الاولى هي الاية المتقدمة بتقريب الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة كشف ذلك عن عدم الامر بالوضوء الناقص بعد ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في التقية لم يمكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية مرغير مقيد بنكشف

من وجوه رابطة بين هذه الافعال والصلوة او جبا ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات ما فيه مطلق الوضوء المحدث القابل
الارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الامر عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب الاولية
على القادر الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء الناقص فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجب الدخول في الصلوة
فيبنى المسئلة ان الاعذار المسوغة هل يعتبر ثبوتها حين الغاية المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر الثاني
لمخرج مخرج ما يرجع اليه الكان تراى منه في بادى النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التامل ان المخرج مما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدلول الخروج من الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان جواز البدار لا ولى الاعذار كان
منبا بحكم تخيير المكلف بحسب ايقاع الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت بان المكلف مخير في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف
فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط او العجز عنها وبين التاخير عنه فقضاء العذر المسقط لبعض الشرائط ثبوته في الفعل في الزمان الذي يريد
ويوقعه فيه ان امكن تاخيره الى ارتفاع العذر واما ان الفعل يشترطه الاختيار في اذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان بعد ما فعل
الوضوء من اول الوقت اكتفى بثبوت الخروج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة فتيسر له الوضوء التام
قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو الخروج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر
بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب شيئا في الوضوء فغاية لزوم تاخير الصلوة عن الوقت الذي اراد ايقاعها فيه المفروض خلافه فيحصل الالزام
في فروض المسئلة وهو جواز المبادرة لاولى الاعذار كما تحققه امله في الزمان الذي يريد الصلوة فيه فان علم من اول الامر والقدرة على
الوضوء التام بعد الفراغ عن وضوئه الناقص وقبل الدخول في الصلوة صح وضوءه الناقص لان الالزام التاخير عند الالزام لتاخير الصلوة عن
ذلك الوقت ثم ان ناطه العذر بتحققه في زمان ارادة الصلوة مبنى على ما تقدم من ان الوضوء الواجب في الوقت لا يتحقق امتثاله الا من
يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب فيه ارادة الصلوة به فح لا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة الصلوة في الوقت الثاني
الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما اذا قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في اتصاف الوضوء
الموجود في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه فله اتيان الوضوء الناقص في كل جزء من الوقت
لمشروعية الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام عن المسئلة الثانية
وهي ما اذا لم يترتب عليها اثر في حال العذر الى الصلوة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه اثر وهي اباحة الدخول
في الصلوة بمجرد الفراغ عنه فيكون الكلام في استمرار اثره بعد زوال العذر لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون
على الطهارة لم يبق للصورة الثانية اعني الوضوء الذي يتكلم في صحته من جهة اعتبار العذر في حالة او في حال ايقاع الغاية فرض اذ بمجرد الفراغ
يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد قلت لو الكون على الطهارة مع عدم قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من
حيث الامر المقدمي الذي يتعلق بغاية ... لا مر ... التمكن من اتيان غايته بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام
في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المندوب لغير الكون على الطهارة ... فانه يرجع ... على القول
بكمال ... الوضوء وزوال العذر ... لم يقصد ... على الطهارة ... الكون على الطهارة
في الان المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام ... في الاقتصار
على ما ... الوضوء التام من شرعيته ... الوضوء الناقص مشروعيته ... الوضوء
التام وعلى الاول ... بالعجز في خصوص زمان ... الوضوء الناقص ... الانطلاق والثاني
فيما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فانه يستوفي فيهما ابدية ... الاعذار ... المبدل ...
كفاية المبدل ... فيها ... على كفاية ... بها في زمان الاتيان ... الفراغ والجفاف ... لا يتقولون به كما قيل **مسئلة ثانية**
... بين غسل اليدين ... الوضوء ... في ترتيبه بالاجماع والسنة بل الكتاب بناء على افادة الواو
... من ... غسل اليدين ... الكعبين ... ويعطى الترتيب ... لان الفا
... الترتيب ... ارادة القيام ... غسل الوجه ... بغسل الوجه ... وكل من قال بوجوب
... الترتيب ... في كلا ... وضوح المسئلة ... الترتيب ...
... غسل اليد ... بعدها ومسح الرأس ثانيا ... التاخير ومسح الرجلين اخيرا ... الا

في الترتيب في الوضوء

بقية الكلام في الترتيب

على خلاف المتقدم فلو خالف الترتيب ولو في فعل واحد من الافعال المترتبة اعاد الوضوء عمداً كان او نسياناً ان كان قد جف الوضوء والا كان تدارك الترتيب مطلوباً في التحرير الاعادة وعكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله خلال الترتيب ما على المتخلل في الاثناء فوجهه باشتراط المتابعة مع الاختيار على مذهبه فيما لا يرضى به العلامة لانه صرح في التحرير و بعدم البطلان مع تعمد الاخلال بها مع انه صرح الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة ح وانما البطلان ابتداءاً فانه تعمد خلاف الترتيب من اول الوضوء ما قاله الوضوء ايضاً لعدم وقوع ما وقع مع النية وان بدا له المخالفة في الاثناء او كان ناسياً اقتصر على ما يحصل معه الترتيب على المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئاً على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم السعي على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وفي موثقة ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات عن عبد الله بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام اذا بدات بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتاخر ايضاً تحصيلاً لتقدمه ما حقه التاخير فاسد مفسد للمتاخر المستحق للتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع موافقتها ذيلها المذهب العامة فهو من اشباه عدم التقية في صدرها يمكن حمله على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتاخر قبل غسل المتقدم فيحمل الاعادة في الوجه واليمين على عود المكلف لتداركهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها في ذلك مثل قوله عليه السلام في المروي عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة الوضوء من راسه الا لفوات الموالاة اذ بدونه لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد باعادة الوضوء من موضع الخطأ وحمل السؤال على تذكره قبل غسل اليمين ولا ينافيه قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار اخر تقبل الحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارضها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق قده تعارض الاخبار بل ظاهره المستفاد من طريقة حمل المتعارضين على التخيير حيث قال روى فيمن بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره ثم قال وقد روي انه يعيد على يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه اجتزء بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما المقارنة للاخطار لغسل اليدين واستمرارها الى غسل الوجه فلو نكس ثانياً احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكر ولو نكس ثالثاً احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها لا باليمنى بناء على استهلاك ماء غسله الصحيح لو كان في ماء جار وتعاقب جري الماء على اعضائه الثلاثة مقروناً بالنية اجتزء بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك بلل الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف ومضى عليه آنات ففي جواز نية انغسال الاعضاء بترتيبها لا ان خلاف بين الفاضلين وبين الشهيد قدس الله اسرارهم فاستقرب الصحة في الذكرى ولا يخ عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد بقاء الماء المحيط بالعضو على حاله والاصدق على العضو على حاله فيصب على اعضائه دفعة واحدة ثم ينوي باحاطة الماء الباقي على العضو نعسا به لا اظن الشهيد قده ولا غيره يلتزم بذلك والا لم يحتج تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكفيه نية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به فتدبر

المسئلة الثانية

الموالاة في الجملة واجبة اجماعاً مستفيضاً بل محققاً وهي في اللغة تعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل بعضها تابعاً للبعض غير منقطع عنه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي بينه وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدم واتفق الكل ظاهراً على ان المتابعة عند التعذر او الاضطرار هي بهذا المعنى الثاني الا ان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال العذر المسوغ للمسح على الخفاف انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر يكفيه لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء الا ان العلامة علل عدم الاجزاء بلزوم المسح بالماء الجديد فلاحظ ... احدهما وهو هذا المعنى يعني ... الوضوء وهو صريح المبسوط وظاهر المقنعة قال في ط المتابعة واجبة وهي ... الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفرقة في الوضوء فيغسل الانسان ... ثم ... ذلك ... غسل يديه ... وجهه ومسح راسه ... لا يجعل بين ذلك مهلة الا ... الانقطاع الماء وغيره مما لجئه ... فان ... [illegible]

في يده بل لو كان في لحيته او حاجبيه خذ منه ما يبله به لما مر اضاً بعد ثم قال فان ذكر ما نسيه قد جف وضوئه ولم يبق من بلله شيء فليستانف
الوضوء من اوله انتهى وظاهر قوله لا يحول التيمم في مقابلتها عن اعتبار الوضوء وهو لبطلان وبنظير ذلك قوله قدس سره فيما بعد لا يجوز لاحد ان يجعل بين
مسح رجليه غسلاً كما لا يجوز له ان يجعل موضع غسل وجهه مسحاً وتما يلتبس برعاية عدم الجفاف مع الضرورة عند وقوع عن التتابع عند
التفريق قوله قدس سره في مسئلة وجوب الترتيب بين الاعضاء فان ترك ذلك يعني غسل المقدم بل اخر حتى يجف ما فرضنا من بواجبه عاد
الوضوء مستانفاً ليكون وضوئه متتابعاً غيره فرتاً انتهى فتحصل قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي المتابعة بين
الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار الثاني ان المتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة الوضوء
وانما المعتبر فيه اختياراً واضطراراً هو المعنى الثاني وهو لصريح المعتبر وغير واحد من كتب العلامة قدس سره وظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر المحكي
عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح مع صدق كشف الالتباس ايضاً القول بوجوب المتابعة بمعنى التعاقب في هذا القول وانه
لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه كما انهم عولوا على ما في التذكرة حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة
قال العمل بالقولين لو اخر حتى جف السابق استانف الوضوء ولو لم يجف لم يستانف بل عمل محرماً على الاول خاصة وهو الامر بعينه
انتهى وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكذلك الخلاف ادعى الاجماع على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان صحة الوضوء معها معلوم وبدونها
غير معلوم واظهر منها عبارة المصنف هنا فان ظاهر التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب المتابعة فيهما على نهج واحد هو لوجوب الشرطي
لانه الثابت حال الاضطرار واظهر منهما عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع اولاً على اشتراط الموالات في صحة الوضوء ثم نقل الخلاف في تفسيرها
حكي ما تقدم من عبارة المبسوط ونحوه تبعهم الشهيد في الذكرى حيث ذكر ذلك غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية على العلامة
والمحكي المحقق الثاني دعوى الاختصاص واما القول المنسوب في المبسوط فجعلوا الاقوال الثلاثة بل ذكر بعض المتاخرين رابعاً وهو قول الصدوقين
بكفاية احد الامرين من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فانهما حكي الموالات فلو والى وجف لم يقدح كما لو لم يوال ولم يجف هذا هو الاقوى
بحسب الاخبار وان ادعى في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقاً لجماعة منهم اصحاب المدارك والمشارق والحدائق وجماعة
من تاخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم المحكية في الذكرى وغيرها الا انهم قدس الله اسرارهم لم يتعرضوا الا
للجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بقدحه اللهم الا ان يدعى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا
التفريق لانه السبب غالباً للجفاف او نقول ان مرادهم بل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فمرجع القول باعتبار احد الامرين التواصل بالمعنى الاعم
من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق مع بقاء اثر الفعل السابق وهو البلل
فالناقض للوضوء هو تقاطع الافعال عيناً واثراً وهو المراد بالتبعيض في قوله ان الوضوء لا يتبعض عليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن
حكيم وغيرها ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فان الوضوء لا
يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء ان
الوضوء يتبع بعضه بعضاً فان الرواية محمولة على من تذكر بعد الجفاف وتعليل البطلان باشتراط المتابعة مع ما علم من الاخبار المستفيضة
الامرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا تذكر في اثناء الصلوة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء اعم من تتابع الاثار وكون المراد
بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عيناً واثراً فاذا حصل تواصل الافعال كفى وان لم يتواصل الاثار اعني بلل الاعضاء
وكذا اذا حصل تواصل الاثار لم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله بيان لاقل ما يجزي من
التتابع بحسب الغالب لانه لو فرض تواصل نفس الافعال وانتفى الجفاف لم يجزه مما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار كلها الا صحاح الاية ما ينافي
هذا المعنى المحكي عن الصدوقين لا ما في المدارك من ان الشهيد ادعى مخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد الاخبار بقدح الجفاف الحاصل
بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضاً بل لما عرفت من ان المتابعة اعم
من ان يكون من حيث الاثار وتوضيح ذلك ان المراد بالتابع في العلة المذكورة في قوله في رواية اتبع وضوئك بعضه بعضاً لا يجوز ان يكون
المراد به خصوص تتابع الافعال عرفاً وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال بعينها
لما في الاخبار الكثيرة من ان الناسي للمسح ياخذ من بلل لحيته وان تذكر في حال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة و
التقاطع بين الافعال حاصل فيتعين الامر بان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون
هو المناط وجوداً وعدماً في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين شيء من المتابعة الاعم من تتابع الاثار فيكون المعتبر مطلق التتابع
الحاصل بالاعيان او الاثار ويراد من تبعيض المبطل للوضوء هو تقطيعه بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الاثار ليكون المتابعة مطلق

المتابعة فيكفي كل فرد بعضه عن الآخر ويكون التحديد بالجفاف في موثقة ابي بصير تحديد الصلوة نوات المتابعة بين الافعال بتفريق الغسل او تنويعها ذكرنا
منشائه الاخلال فاما في الوضوء والطواف والنيات واما حجج الاقوال الثلثة فيتلخصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله ع اتبع وضوئك بعضه
بعضا بل قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين ويضعف الاول منها فالاجماع ما مر من ان المتابعة
في الافعال في مقام التعليم من العاديات فلا يدل على رجحانها فضلا عن وجوبها واما روايتا التابعة والتبعيض فقد عرفت الحال فيهما
مفصلا او ربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضا على وجوب الموالات واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالات
الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن
عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى ان المتبادر ... يندفع ايضا توهم جواز التمسك لاعتبار الموالات
بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام كل من فسر الموالات بعدم الجفاف بتنزيل معقد اجماعه على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف
في معنى الموالات يكشف عن ان معقد الاجماع هي الموالات بالمعنى المردد بين المعاني المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون
مقتضى ادلة ... دليلا على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا على اعتبار ذلك المعنى المعين
فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام في الحائر وغير ذلك من
... وحجة القول الثاني هو الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل عضو من اعضاء الوضوء الفور كما عن المختلف وقوله ع اتبع وضوئك
بعضه بعضا كما في المعتبر ونحوه قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعدم دلالته
على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور ظاهر في ارادة الاثم بالتاخير معارض باستدلاله بالسنة في الصحيح على عدم
الموالات الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر بايقاع افعال الوضوء مفيدا للفور فلم يتحقق وجهه
ولو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما
الآية فهي معطوفة على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل في المعطوف عليه للفور فكيف يفيده في المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيدا وعمرا
واعلم ان ههنا قولا اختص به الشهيد في ... قال لو فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم انتهى ولم اعثر على وجه له
ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي ذلك تفسيره
في ذلك الكتاب كالذكرى للموالات مراعاة الجفاف لاحتمال كون المتابعة امرا آخر واجبا غير الموالات وجوبه عملا بقوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا
وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى عدم الاثم لا بترك المتابعة ولا بترك الموالات بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما يتحقق الاثم
من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي عنه في جميع الاعمال الا ما خرج عليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن
المبنى المذكور ممنوع كما حرر في موضعه على القول بالاثم بالتفريق لو فرق في الوضوء المندوب فان اتم الوضوء اثم بالتفريق وان رفع
اليد حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له في تركه بقي هنا شيء وهو ان
كثيرا ممن حكى لنا كلام الاصحاب باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر بعض المحققين الخونساري
ولده جمال الدين من هذا القيد انه تقييد لمقدار زمان التفريق وان تأخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار
لا يضر لكن صرح في الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراطه في الحرارة وانه لو بقي البلل في الهواء المفرط في البرودة كفى في صحة الوضوء وكذا
لو اسبغ وضوئه بماء كثير يبقى البلل بعد غيره وصرح بان المعتبر الجفاف الحسي لا التقديري ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد
قال في المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه ندا وصح بنى عليه الوضوء وان لم يبق عليه نداوة مع
اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ عدم البقاء مع افراط البرودة الى
... طال وايجاب الاعادة وفي المهذب وان ترك الموالات حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا والريح يجف منه العضو
استعجالا انتهى وفي التحرير لو فرق لعذر لم يعد الا مع الجفاف في الهواء المعتدل ولو جف لعذر جاز البناء ولا يجوز استئناف ماء جديد فان ... في
... حد الموالات على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل عضو مقدم في الهواء المعتدل ولا يجوز
التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالات منه في الهواء المعتدل انتهى وفي هذا الكلام ...
... الجفاف في الهواء المفرط في البرودة تعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فعند القيد راجع الى الجفاف المنفي
لا الى نفي الجفاف ليكون عدم المقيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون ... تارة بالجفاف المقيد بالاعتدال ... على
مع عدم الاعتدال ... المفرط ... البرودة ... الموالات ...

في الحرارة ... بنى عليه

اليدين رطبا في الهواء المعتدل انتهى والقيد الاخير يحتاج الى تقييد غسل كل عضو برطوبة ما قبله فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيخرج افراط
الحرارة لا مقابلة كما تقدم وعن الجعفرية وشرحها [illegible] وضوء حتى ييبس ما قبله انتهى وظاهر هذه العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي بين ومعه
نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقييد بمقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه قبله قال السيد في
الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه الموالاة في الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وقال السيد
ابو المكارم في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم في الهواء المعتدل انتهى وقال في الكامل هي متابعة
بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق
المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهواء المعتدل فيفقد ذلك في افراط الحرارة والبرودة الا ان التامل فيها يقضي بعدم ظهورها في المقدار النوعي
للجفاف في الهواء المعتدل وهو لو تمام المولوعة لزمان الجفاف بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال لا يؤخر الى
ان يجف كما صرح بذلك في العبائر المتقدمة فالانصاف ان العبارة قابلة للامرين لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر
العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد او اجلس عنده بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير ابن ادريس بل كذا بالمقنع
انه كما عرفت كالصريح في اعتبار الجفاف الفعلي وكذا ملاحظة عبارة القاضي في المهذب والكامل وعلى ما ذكرنا من مفاد الكلمات
المذكورة فهي ساكتة عن حكم التفريق مع افراط حرارة الهواء او مع قلة الماء او حرارة البدن وبطوء الاستعمال او تجفيف البدن فلا يظهر منها
الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهواء وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهواء بقي الكلام في ان تلك العبارات
مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي وعدم التقييد في الهواء المفرط في الرطوبة ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف والتاخير في الهواء
المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والتحرير حيث فرض التقييد بالاعتدال فيهما في صورة التفريق وترك الموالاة مضافا
الى ظهور ذيل عبارة التحرير في ان عنده خصوص البناء مع الجفاف فلا يرخص في تجديد الماء للمسح هذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمتابعة او
باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح راسا في غاية السقوط نعم المحكي عن بعض النسخ يجوز بدل لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء
المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الرخصة في التفريق في هذا الفرض فلا بد اما من تخصيص التفريق في الهواء الحار مطلقا او
تقديره بمقدار الجفاف في الهواء المعتدل مع انهم كما عرفت مما استظهرناه من عباراتهم لم يلتزموا بالتقدير في افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق
نعم على ما استظهره شارح الدروس ومن تبعه منهم جمال الدين من ظهور كلامهم في التقييد في صورة الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور
كلماتهم في عدم تقدير الجفاف في افراط الرطوبة وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذي هو خصوص في ظاهر كلماتهم في افراط الحرارة نعم صرح جماعة
ممن تاخر عن العلامة كالشهيد في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم
الاعتدال بان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه يغتفر اشتراط الموالاة الا في صورة [illegible] قال في الالفية في تفسير
الموالاة المعتبرة في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع تعذر ككثرة الحر وقلة [illegible] اصلها العملية اي مع
اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى [illegible] المعتبرة هي [illegible] ما تقدم ومع التعذر
[illegible] بالسقوط [illegible] عبارة الموالاة اتيانا
[illegible] بظاهر عبارة العلامة
في التحرير [illegible] على استقصاء فالتفريق [illegible] ولو جف نص عليه في صورة
تعذر البلل [illegible] ظاهر ان [illegible] استظهار ذلك من عبارة
المعتبر حيث [illegible] الحكم بابطال الجفاف [illegible] الوضوء [illegible] الماء الجديد يكفيها
[illegible] عبارة المنتهى [illegible] البناء على [illegible] بمدخلية التفريق
[illegible] بالموالاة
[illegible] يقع على العضو [illegible]
[illegible] اتفقوا على [illegible] الغسلة
[illegible] الرطوبة [illegible] الاصلية عنها
[illegible] بعض [illegible] وفيه نظر لان ظاهر [illegible] ان [illegible] هو جفاف جميع
[illegible] المذكور لا بد [illegible] الظاهر من قوله في الرواية المتقدمة حتى يبس وضوئك وقد

يستدل تبعا للمعتبر والمنتهى بما دل من النصوص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح فيمكن ان يكون تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها واجبات لكنها غالبا لا تقبل الاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب مع اعتبار الخصوص العضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلي فانه قال في السرائر فان لم يكن في يديه ما يمسح به اخذ من حاجبيه او لحيته او اشفار عينيه فكان نجد للنداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة جفاف اليد وهو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار وجود البلل على مجموع الاعضاء ولعله لتصور ان ينتقض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى المختار فيكفي بلل الغسل المستحب اذا لم يكن مستحبا من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح كما اذا صب على يده اليمنى ماء اجنبيا استهلكت رطوبتها فان بقاء هذه الرطوبة كاف في الموالاة ولا يجوز المسح بها كما اذا غرف باليمنى غرفة لغسل اليسرى مستحبة تجف ما عدا الكف المغترفة لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض البلل في الغسلة المستحبة فتركها وكيف كان فلا اشكال في رجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه الا الوضوءات البيانية بناء على رجحان التأسي فيما لا يعلم وجهه خصوصا او عموما من جنس فوجه بان المحل وفي دلالتها على المدعي نظرا الى احتمال كون المتابعة فيها من باب جري العادة بذلك في الفعل البياني في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسها لا كونه من مستحبات الوضوء من هنا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعلى التفريع على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة حتى يمكن ان يدعى ان المستحب الغيري صار بالنذر واجبا غيريا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا غيريا بالنذر كما لو صرح بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمأمور به بالامر الندبي بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمأمور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر الندبي ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد له الاتيان بالمنذور او لا يقصد مع تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت ولنذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والتردد وترجيح بطلانه وتفصيل بين نذر الموالاة ونذر الوضوء المتوالي فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء متواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست شرطا في صحة الواجب بل واجبة فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة لان الموالاة المشترطة في النذر لم يحصل فيبطل لان فائدة الشرط ذلك ولانه لم يأت بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاد ولا كفارة وان قلنا بالصحة وجبت الكفارة وان خرج الوقت وجب الكفارة سواء قلنا بالبطلان او الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف البلل في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في كل مستحب وجب لعارض انتهى وعن جمع صدق البطلان استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو حال الذي اقتضاه النذر فما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه فاخل بها صح لان النذر سبحانه عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلوة والقول بالبطلان ضعيف اما لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيه اتجه بطلان لعدمه انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمأمور به بالامر الوضوئي حاصلة وقصد الاتيان بالمنذور لا ينافي قصد الاتيان بالمأمور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصد المنذور ايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لان فوات المنذور لا يوجب فوات الوضوء المنذور اذا فرض تعين زمانه فتم الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي به لا يقدح لو قصد امتثال الوضوء المنذور في ذلك لكن العمل مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فافهم والله العالم

المسألة الثالثة

الفرض في الغسل غسل كل عضو مما مرة واحدة ونوع بعرفات متعلقة بالاخلال ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة لقوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يؤجر بناء على ارادة المشروعية لعدم وجوب الثانية اجماعا وقوله عليه السلام فرض الله الوضوء واحدة ووضع رسول الله صلعم اثنين اثنين وقوله لا اعجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما اوجبه الله فواحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس من توضأ ثلثا ثلثا فلا صلوة له انا معه في ذا حتى جاء داود بن زربي فسأله عن عدة

بيان فرض الغسل

لطهارة فقال ثلثا ثلثا من نقص فلا صلوة له قال فارتعدت فرايصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله عليه السلام وقد تغير لوني فقال
اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده قال وكان داود بن زربي الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي اليه ان داود بن زربي
رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته فان هو توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول
وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ الوضوء ثلثا ثلثا كما امره جعفر بن محمد فما اتم وضوءه حتى بعث اليه المنصور فدعاه
قال داود فلما ان دخلت رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني
في حل وامر له بمائة الف درهم قال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال داود بن زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا و
نرجو ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه وعلى آبائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنة الله ولعنة
جميع خلقه على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين ثم قال عليه السلام حدث داود الرقي بما مر عليكم
حتى تسكن روعته قال فحدثته بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام لهذا افتيته لانه كان اشرف على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى
ولا تزدن عليه فان زدت فلا صلوة لك الحديث وقوله عليه السلام من نقص فلا صلوة له اراد به الزام التثليث الى ابن زربي حتى يداوم عليه لانه وان
لم يجب التثليث عند العامة ايضا في ذلك الزمان ونظيره في الزام ما ليس بلازم عندهم اتقاء ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن
عليه السلام علي بن يقطين في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امرك به ان تتمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك و
تغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل
الكتاب الى علي بن يقطين تعجب مما رسم له ابو الحسن عليه السلام مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على
هذا الحد ويخالف جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلام وقد سعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا
يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن عليه السلام ابتدئ من
الان يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك
وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك الحديث وانما نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو
من كل ناظر وفي التوقيع الوارد الى العريضي الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحد واثنان اسباغ الوضوء وان زاد
اثم الى غير ذلك مما نعثر عليها في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة
السنن فيرد عليه قياسا احتمال عدم الاستحباب الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح نظرا ما سيما في الغسلة الثالثة خلافا لما حكي
عن البزنطي والكليني والصدوق من الحكم بعدم الاستحباب ووافقهم بعض متأخري المتأخرين ككاشف اللثام وغيره [illegible]
خصوصا بملاحظة وضوء امير المؤمنين صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وما
كان وضوء علي الا مرة وما بين في افعال الوضوء ولا اشتمال قول امير المؤمنين [illegible]
استنشق ثلثا الى آخره وما في بعضها من قوله عليه السلام بعد الفراغ عنه هذا وضوء من لم يحدث [illegible] في الوضوء [illegible]
في الوضوء كان كما تضمنه نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام [illegible] والعلم [illegible]
ومن يدعي انه يوجد رواية ميسرة عن ابي جعفر ان الوضوء واحدة واحدة وما ارسل الصدوق عن الصادق ان من توضأ مرتين لم يؤجر
ايضا [illegible] الثانية بقصد الاستحباب [illegible]
الماء [illegible] الوضوء ليكون الغسلتان غسلة [illegible] الاولى [illegible] لاجزاء
و[illegible] على التوحيد [illegible] وضوء [illegible] الوصي صلوات الله عليهما [illegible] العامة [illegible] بالتثليث وبالمسح على
وجه لا [illegible] على التوحيد لانهما معصومان [illegible] عن [illegible] في الغسلة الاولى ولا [illegible]
ويرشد الى ما ذكرنا قوله عليه السلام [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] المراد قصورهم عن الاسباغ في المرة [illegible]
واما الوضوء [illegible] لا [illegible] ايجاب التثنية [illegible]
العرفة [illegible] في التشريع [illegible] واستعماله على وجه الاسباغ [illegible]
[illegible] بكير في الصحيحة [illegible] الوضوء
رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
اكتموا [illegible]

المفروضة كان مبدعاً كمن زاد على الواحدة لا الثنتين بل كان من زاد على الواحدة ما زاد الا ان المفروض عدم استحباب الزايد فيكون فعله على انه من افعال الوضوء تشريعاً محرماً ولذا استدل بذلك في المعتبر على كون الثالثة بدعة لا مبطل المسح بمائها على ما اخترناه سابقاً ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب كما حكاه ~~عن الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب~~ ولا يعتد بخلاف من خالف الاصحاب بانه لا يجوز الثانية لان الخلاف لا اعلم من بقية الاسلام كذلك ذلك حيث قال بعد ذكر الرواية المتقدمة لقوله ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم عليهم السلام ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل الثلاث انتهى فيصير الاقوال في المسألة ثلثة كما هو صريح المحكي عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس بمعول عليه منهم من قال الثانية تكلف ولم يقل بانها بدعة والصحيح الاول انتهى لكن ذلك مبني على تغاير الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة فيزيد الاقوال بعض الامالي في وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يوجر عليه انتهى وعن المقنعة ان التثليث تكلف ومن زاد على ثلث ابدع وكان مأزوراً انتهى وعن السلماني ان تعدى المرتين لم يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن مصباح الشيخ ان ما زاد على الاثنين تكلف غير مجز انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة ان المأمور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير التسبيحات المخير فيها بين الاقل والاكثر والثالثة او الرابعة على الخلاف في القولين زايد على المشروع فيكون بدعة ويحمل اخبار التثنية على بيان حد الجواز ودفع توهم استحباب التثليث وجوازه على ان يكون الثالثة فرداً من المأمور به وح فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب قل افراد الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم يشرع الزايد فيكون غير مشروع محرماً وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول المشهور او ان الواجب القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزءاً من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف وجايز غير ماجور عليه وانه القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزايد غير مشروع فيكون محرماً وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزايد على المرة بالوجوب في الامور التدريجية الغير المتصلة بحيث يعد الزايد فرداً واحداً كالقصر نظير القرائة والمشي والتكلم خصوصاً اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب نعم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزايد بالوجوب او الاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب وكيف كان فالاحوط عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعاً اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المبسوط ويدل عليه مضافاً الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد المشروعية بدعة قوله عليه السلام فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله عليه السلام في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء بها بل قوله عليه السلام في صدر رواية داود الرقي المتقدمة من توضأ ثلثاً فلا صلوة له وقوله في ذيلها ان زدت فلا صلوة لك وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالضاد المعجمة والصاد المهملة وهي محمولة على ما اذا مسح برطوبتها كما هو دأب المداومين عليها بل بمجرد قصد الاتيان بها على انها من الوضوء قصداً لاتيان بغير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلاً فان من اعتقد غير المأمور به فنوى امتثالاً للمأمور به غير معتقد في ذلك اذا كان مقصراً نعم لو كان قاصراً والمفروض اتيان جميع الاجزاء التامة امتثالاً للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الفساد الا ان بغسل اليسرى ثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم من انه الصحيح هنا ايضاً اشكال فتم ونظيره ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف توجب بطلان الفعل فيكون غسلاً اجنبياً عن الوضوء وعن المنتهى والمدارك الفرق بين الايسر وعدم البطلان بالمسح ببلل ثانية منوي بها الوجوب لعدم خروج بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة وكيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بلا خلاف عندنا لا وجوباً ولا استحباباً ويكفي فيه بعد الاجماع الاصل فان كون تعدد المسح غير المشروعية فلا يبطل لان الاتيان باليد الماسحة ببلل الممسوح ومعناه المسح ولو نوى المكرر مشروعاً من اول الامر كان فيه ما قدمناه في الغسل والله العالم

المسألة الرابعة لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب للوضوء ما يسمى في العرف غسلاً ولو كان غاسلاً ولا يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي لو كان الماء مثل الدهن والغسل مثل الدهن بفتح الدال لان المقصود ايصال الماء الى جميع العضو والى الوسيع من المغسول وهذا يتحقق مع الماء المنفصل عنه كما هو المحكي في رفع الحدث في التشبيه بالدهن

في بيان ما يجزي من الماء في غسل الاعضاء

الركن الثاني

فتعيّن الاستحباب كما لا تراه في كتب العلامة وفي القواعد وغيرها تبعاً للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم إن الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه
ومن يعصيه وإن المؤمن لا ينجسه شيء وإنما يكفيه مثل الدهن وفيهما دلالة واضحة على ما ذكرنا من أن التشبيه بالدهن من حيث كون المقصود إيصال
الماء إلى الأعضاء لا أزيد منه لأنه من المحل الغلبة المائية التي اشتملا عنه كما هو الملحوظ في رفع القذارات الشرعية والعرفية وليس في وجه الشبه كفاية
مجرد الإمساس والجزم لا وفي موثقة إسحق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه
ما أجزأ من الدهن الذي يبلّ الجسد وموثقة زرارة في غسل الجنابة أفض على رأسك ثلاث أكف وعلى يمينك وعلى يسارك إنما يكفيك مثل الدهن
وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه من حيث أن الغرض من استعماله إمساس البدن دون انفصال ماء عنه
بوجه ويحتمل من حيث كون الاستعمال فيه أعم من كونه على وجه التمسح والإجراء وعلى الأولين فهو ساكت عن نفي اعتبار الجريان وأما الثالث فهو
على التمثيل ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى فلا بد من رفع اليد عن دلالة الغسل من الكتاب والسنة خصوصاً ما نصّ فيه
على الجريان ومما ذكرنا يظهر أنه لا تنافي بين هذه الأخبار وبين ما دلّ من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناءً على أن المأخوذ فيه إجراء
الماء على العضو كما صرح به غير واحد فلا داعي إلى التزام كفاية مثل الدهن في مقابل أدلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلاً
مستشهداً على ذلك بما دلّ على كفاية مسّ الماء للجلد ومسحه وأشباهه مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء إذا مسّ جلدك الماء فحسبك وفي
صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام اغتسل أبي من الجنابة فقيل له قد بقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ما كان عليك لو سكتّ
ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى ما في الالتزام المذكور من التعسف والتأويل في أدلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل لحملهما على بيان الفرد
الغالب من فردي الواجب التخييري والأفضل منهما مع طرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله عليه السلام في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده
قليله وكثيره فقد أجزأه وقوله عليه السلام ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء
فقد طهر وموثقة إسحق بن عمار المتقدمة بناءً على كون أجري فيها بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند
الأصحاب حتى أن المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب أن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته أنه المعروف بين
بين الفقهاء سيما المتأخرين وعن كاشف اللثام أنه كذلك في العرف واللغة ونحوه الحلي في السرائر وأقل ما يجري من الماء في الأعضاء
المغسولة ما يكون به غاسلاً وإن كان مثل الدهن بفتح الدال بعد أن يكون جارياً على العضو وإلا فلا يجزي به لأنه يكون ماسحاً وفي
أصحابنا من أطلق الدهن من غير تقييد بالجريان وقيده مع ذلك في كتاب [illegible] وتصحيح تقييده لأنه موافق للبيان الذي نزل به القرآن ثم حكى عن السيد في
الناصريات حمل أخبار الدهن على دهن يجري على العضو ثم قال [illegible] أن الظاهر المتبادر من الغسل في العرف معنى لا يصدق على مثل الدهن بل
حتى ينبني سيلان الماء على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الإسالة فلا بد إما من التزام ما ذكرنا سابقاً من كون الدهن
مقابل الغسل وقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان وإما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل المفيد ورد في صدق الغسل على
هذا الفرد من جهة ندرة [illegible] وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار أمر زائد على الغسل الماء دل على
كفاية الوضوء [illegible] الأمر في الوضوءات البيانية للعادة حيث أن [illegible] الغسل العضو بالماء قليلاً لا يكون إلا
بالأمر مع أن في ثبوت الوجوب إشكالاً [illegible] نعم قد يستشكل من جهة المسح باليد المغموسة الآن بنوى الغسل [illegible]
وبالدخول والخروج [illegible] والأحوط [illegible] ويجب تحريك ما في يده من خاتم أو سير ونحوهما مما لا يصل الماء إليه إلا بتحريكه على
العضو فعليه إيصال الماء إلى ما تحته بأي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض الأخبار للفرد الغالب [illegible]
عليه وصول الماء إلى ما تحته بدون التحريك فإن كان [illegible] الغسل المتعارف لم يجب العلاج لحصول الوصول وإنما استحب له تحريكه
للاستظهار ويمكن أن يقال إنه لم يحصل القطع بالوصول وجب تحريكه وإن قطع به لم يبق محل للاحتياط إلا استحباب لا لإيصال بالتحريك لا
استحباب التحريك للإيصال بعد العلم بالوصول فائدته أن يراد دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العنوان كان مثل الفراغ و
لتزول الشبهة من حيث الواقع إن كان بعده ولدفع تبين عدم وصول الماء إليه الموجب لكلفة الإعادة ويدل على الاستحباب مضافاً إلى ما ذكر من
الاستظهار رواية الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم إذا اغتسلت قال حوّله من مكانه وقال في الوضوء
تديره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك أن تعيد الصلاة [illegible] بقرينة نفي الإعادة على الخاتم الواسع [illegible] يكون نفي
الإعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ لكن [illegible] أو كان شاكاً فنسي ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ [illegible]
إلا أن يدعى [illegible] ويحمل النسيان على عدم الالتفات إلى هذا الشك [illegible] تمام الكلام [illegible]
صريح كلام [illegible] وصول الماء [illegible] في العمل على الشاك [illegible] كون الجسد [illegible] منبّهاً عليه

احتياط الاصل المثبت وقد تكون تفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كما لو شك في وجود شيء من القير او الشمع او نحوه
الحاجب عليه واما ان يتعلق بحاجبية الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم رقيق او نحوهما الا انه يشك في ان مثله يحجب الماء ويمنعه عن النفوذ الى البدن
وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه ويرد انه من قبيل الاول لان الشك ح في انفصال اطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها
من البدن وانفصال بعضها ويجري وجود الحاجب مع الشك في انفصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لان تمنا الشك في الصفة او الوصف
ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق
شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا ان يراد من وجود الحاجب التصوق بالبدن في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل اللصوق في الجملة كما
لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في اللصوق التام بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيها من البدن بل لو بنى على المداقة التامة في حصول
اللصوق التام لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع من تخلل جسم غير بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فمنشأ الشك
في الحجب انما الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب مشترك في كونه يجري فيها عدا حجبها البدن بالحاجب الى
احتجابا بالحاجب الا ان عدم حجبها بالحاجب لا ينفع في المطلوب الذي هو وصول الماء الى البدن ومس الجسد لان العدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور
الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكاما شرعية الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض او استقرار السيرة كما ادعاه اخر على عدم
الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاخير المتقدم مثل الشك في ان بيده خاتما او يدعى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي
فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارنها من اللوازم والمقارنات الا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر
فيها على ترتب اللوازم الشرعية وتمام الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا الوجه في محله واما الاجماع فالمحقق القطعي بحقيقته غير حاصل لعدم
تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا كاشفا عن الواقع اذ لعل البعد
التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه يعتنى به لا بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض افراد هذا الشك في
وجود المنسوخ على الرأس او موضع في الرجل او وجود باس اخر على البدن اغلط من ذلك مجازفة والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او
غليظا اقتراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال بان وصول الماء الى البشرة وان كان من اللوازم الغير الشرعية الا انه مما يترتب
عليه الحكم الشرعي عند العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف وساطة اللازم الغير الشرعي بين
المستصحب وبين الحكم الشرعي وقد بينا انه يثبت للمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية الثابتة له اذا عدت الاحكام في
العرف من احكام نفس المستصحب عند المداقة في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما نظير استصحاب رطوبة الملاقي للنجس فان الرطوبة لا يترتب عليها
النجاسة [illegible] انما الذي بالنجاسة هو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام ملاقاة
النجس للنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل
في صورة كون الشك [illegible] في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولم يدعهما مدع فالمتبع ما عدا وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك سليمة
عما يرد عليه ويؤيده [illegible] صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته
ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال تحركه حتى يدخل الماء تحته وعن الخاتم الضيق لا يدري يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف
يصنع قال ان علم ان الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ الخبر فدل باطلاق صدرها بل ذيلها من حيث ان مفهوم الذيل انه مع عدم العلم لا يجب الاخراج قد
[illegible] انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق لشموله عدم العلم بعدم الوصول ~~لصورة العلم~~
[illegible] فالمطلق بالنسبة اليها نص غير قابل
[illegible] ومن هنا يعلم عدم نحو الترجيح بكون النص منطوقا
لان المفهوم اذا جرى مرتبة الحكم [illegible] الشرعية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون في حكم المنطوق
وبالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم المذكورين هنا من قبيل تعارض المتكافئين فلا يرجح المنطوق على المفهوم لا باخصيته ولا بكونه منطوقا والسر
في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال فلا يجري عليه التخصيص فيتجه باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم فلا دافع للجمع بينهما بحمل
العلم بعدم الدخول على العلم بعدم استمرار الدخول بحمل النفي الداخل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار لا الى اصل الدخول
وحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما يجب الاخراج فالخبر حينئذ وان كان منفيا لكن [illegible] في مقابل الصحيحة المتقدمة
هذا المعنى هو الظاهر بملاحظة ان احالة الجواب عن موارد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد لكان ينبغي ان
يصرح بعكسه بوجوب الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل منطوق [illegible] ينطبق [illegible] في صحة الماء تحته

الخاتم من جهة انه يتحقق الدخول وعدمه لا يتفق فقال اذا علم انه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليحركه وهذا ما ذكرنا فيظهر انه لا بد في الامرين حملا ظاهر النص بجملته على نفي الاستمرار بعد ان حمل الاصحاب الاستحباب هو الاولى فان الدليل بنفسه ظاهر في هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كان بعيد عن سياق السؤال لان الظاهر من قوله كيف يصنع ان السؤال عما يجب على المرتهن في الوضوء فالمناسب بيان نفي الوجوب لا بيان الاستحباب فافهم ولاجل ما ذكرنا استدل في الذكرى بالصحيحة المذكورة ولم يلتفتا لمعارضة مسندها بذيلها ثم ان هذا كله في وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء مع الشك في مقدار الغسل واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجيء تفصيل القول فيه في مسئلة الشك في افعال الوضوء ان شاء الله تعالى

المسئلة الخامسة من كان على بعض اعضاء الطهارة المغسولة جبائر جمع جبيرة وهي في الاصل الالواح المشدودة على العضو المكسور قال شارح الدروس والفقهاء يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا **اقول** ولا يبعدان يراد بها هنا الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح شدا او لطوخا او ضمادا او لو اعتبر في الاخبار على استعمالها في غير الكسر فالتعدي عنه في موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع دليله وكيف كان فان امكنه غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار غسلها او غمس العضو في الماء حتى يصل البشرة او غير ذلك وجب بلا اشكال ولا خلاف في التخيير بين الوجوه وان ادعى ظاهر بعض العبائر خلاف ذلك نعم قد يستشكل فيما اذا حصل من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان المعتبر في مفهوم الغسل ويضعف بما تقدم في اول المسئلة السابقة من ان اعتبار الجريان انما هو في مقابل ايصال البلل بمس اليد الرطبة للمحل على نحو الوضع او الامرار والا فلا اشكال في صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجرائه كما في الغمر او وضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه ويؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده فلا يقدر ان يحله لحال الجبر قال يضع اناء فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله والا يقدر على غسل بشرة العضو المجبور اجزاه المسح عليها عن غسل ما تحتها بلا خلاف لقوله ع في حسنة الحلبي عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة وليغسلها وفي رواية كليب الاسدي عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين ع قال سألت رسول الله ص عن الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ورواية ابن عيسى عن الوشاء عن ابي الحسن ع قال سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل اجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلي عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه ولا ينافيها عدم التعرض للمسح على الجبيرة في صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن ع قال سألته عن الكسير يكون به الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته فان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار في وجوب المسح حتى يحمل على الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما يأتي من حسنة الحلبي وصحيحة ابن سنان من الامر بغسل ما حول الجرح لانهما محمولة على الجرح المجرد لان ما تقدم نص في الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال في هذه الرواية وحسنة الحلبي كونه عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء اليها وان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار اليد على الجبائر في مقام الغسل لانه الذي يسبق الى الاذهان جوازه شرعا فيسئل عنه دون المسح مقابل الغسل فان مشروعيته في محل الغسل وصيرورة مسح البدل مما لا منشأ لتوهم جوازه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيده ما ذكرنا عبارة المبسوط قال الجبائر تنزع ويمسح على العضو مع المكنة او يكرر الماء حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل المسح على الجبيرة مقابل المسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب ان المراد المسح بالمعنى المقابل للغسل فان الشيخ في المبسوط جعل استيعاب الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب في الذكرى اسدق المسح على الجبيرة بالمسح على بعضها كما في مسح الرأس والقدم فلو اريد به الامرار المتحقق في ضمن الغسل لم يكن وجه لاحتمال كون المسح على البشرة نظير المسح على الرأس والقدم في كفاية المسمى حتى يجعل الاستغراق احوط لان غسل مسمى الجبيرة لا وجه له اصلا وقال في المعتبر الجبائر تنزع ان امكن والا مسح عليها ولو في موضع الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبي فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى الاخص ووضح من ذلك قوله في باب التيمم يجب استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل ولا قال في المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها بدلا عن الغسل انتهى والمراد بالغسل غسل البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل في الجبائر بالمسح ينافي ارادة مطلق الامرار المتحقق في الغسل [illegible] في المذكرة الجبيرة [illegible] يمكن نزعها او ايصال الماء الى البشرة وجب تحصيل المسمى الغسل والمسح وان تعذر امسح عليها ووضع [illegible] بل ربما يقال [illegible] ذهب بعض الاصحاب [illegible] كلامه في موضع آخر حيث انه [illegible] الشيخ قده [illegible] قال

نعم لا يجب ايصال الماء عليها لا شرط بسبب بغسلها اذ الوضوء يوصل الماء الى اسفلها انتهى ونحوه يستفاد من عبارة الروض والمسالك والنفلية وجامع المقاصد يمسح الجبيرة المسح المعهود في الوضوء وقال شارح الجعفرية لا يجب الاجراء بل لا يجوز وربما استفيد من عبارة تكرر نقل عن نهاية الاحكام من وجوب تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى والاخبار لا تنافيه انتهى **اقول** قد عرفت ان الاخبار والفتاوى تنافيه وقد بالغ الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح في تقوية هذا القول وتنزيل النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان ارادة ايصال الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار مشكل وحملها على ما يتحقق معه الغسل بعيد وتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الرأس والرجلين لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يصح بل يلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين مشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثره او لم يحصل لم يكن بعيدا ولا ينافيه الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيدين عدم ايجاب الشارع لم يمكن ان يراد من المسح في كلامهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعتبر والمنتهى لنفي الضرر والحرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن صريح صدر شارح الجعفرية وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما يتحقق الغسل كما عن النهاية وكشف اللثام وارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص واكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثاني انه يجوز على هذا القول ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولا مسحا كالعد الجريان والامرار كما لو بل الجبيرة بجرم وضع اليد القول لهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في وجوب المسح على الجبيرة وتعذر غسلها الا قرب الى الواجب فلعل هذا اقوى بل واحوط بين استيعاب الجبيرة لجميع الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم قال في المعتبر لو كان على الجميع جبائر ودواء يتضرر بنزعها المسح على الجميع ولو استضر تيمم انتهى وقال في التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح رأسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر تيمم انتهى وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح على الجميع ولا ينسحب الحكم الى خائف البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمم لانه عذر نادر وزواله سريع انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها ولا فرق ايضا في ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة وجوب مراعاة الاقرب الى الواجب المتعذر تقدم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر الفتاوى بصورة عدم التمكن عن النزع بل مسئلة الجبيرة مفروضة في كلام اكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا الفرض بيان اعتبار تعذر الغسل لكن دعوى ان المناط في حكم المسئلة عندهم تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة لا تستر بعض العضو الصحيح ولا دليل على جوازه مع عدم الحاجة الا ان يلتزم بمسح الصحيح او غسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها وهم لا يلتزمون به وان كان احوط هذا ولكن لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة وهو توهم يعرف بمراجعة التذكرة فانه قال فيها ما ~~[illegible]~~ الجبائر ان امكن نزعها نزعت وغسل ما تحتها ان امكن او مسح وان لم يمكن وامكن ايصال الماء الى ما تحتها بان تكرر عليه الماء وجب لان غسل موضع الفرض ممكن فلا يجزي المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسح بزعم ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسح وفيه ان المناسب قوله الا مسح لا عطف المسح على الغسل نعم لو لم يقيد الغسل بالامكان توجه العطف بارادة مانعة الخلو بالنسبة الى مجموع صورتي الامكان [illegible] بل المصرح بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من الغسل او من المسح في كل من مواضع المسح نعم ذيل كلامه مختص بموارد الغسل الترتيب بين نزعها و [illegible] او بين غمسها او تكرار الماء وجريه [illegible] الشرع هذا وفي الذكرى لو الصق بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء [illegible] طهارة [illegible] عليه ولو استفاد بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم تصريحهم [illegible] هذا لكن [illegible] من عدم جزمهم بوجوب المسح على الجرح المجرد مع الاسكان [illegible] وجوبه هنا بطريق اولى كما سيجيء نعم الظاهر وجوب [illegible] الجبيرة [illegible] الظاهر من الاخبار فاحتمال الحاقه بالمسح على الرأس والقدمين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة النجاسة ووضع الجبيرة عليهما اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها والا ان امكن وضع جبيرة عليها وطاهرة كالعلامة قدس سره والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا خلاف فيه ويشكل بان [illegible] الى محل الوضوء او ما قام مقامه كان اللازم الزام وجوه [illegible] الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا [illegible] بوجوب بعضهم مسح البشرة مع الامكان [illegible] المسح عليه [illegible]

مرليته او بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع فتحكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة
قده في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا ووجب التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر وليس في تلك الا العدم الدليل على قيام ما يوضع مقام
البشرة وان كان بعموم ما دل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف هنا على وضع الطاهر لانه يصير جزءا من الجبيرة قابلا للمسح فقبله من الطاهر
من الانجاس يسهل وجوبه من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير والا وضع شيء عليها فلا يبعد تطهيرها خصوصا
اذا لم يتعد على الموضوع اسم الجبيرة بان يوضع شيء رقيق بعد المسح عليه لذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا يخلو عن قرب ان كان
الاحوط الجمع بين الوضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول بتعيينه عن بعض لاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة
غيرها مما التصق بالبشرة لحاجة وقد ادعى النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو التصق به اتفاقا ويتعذر نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه بالجبيرة
وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المتعذر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وخصوص رواية عبد الاعلى
مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم
في الدين من حرج امسح عليه فحيث ان احالة استفادة المسح على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفاد من الآية ظاهرة في ان الواجب
هو الاقتصار في النزاع على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح من دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم
ثبوت القاعدة المذكورة في مثل المقام اولا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها في امثاله اما الاول فلان قاعدة
الميسور مما يجري في الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختصت بالقيود المنتزعة من
الامور الخارجية كما اذا تعذرت الصلاة مع طهارة الثوب لتعذر غسله واما مثل المباشرة فلا يبعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم غسل
الاعضاء المأمور بها في الوضوء فان غسل الوجه لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم قد يطلق مسامحة على غسل المقدار المشترك
بين العضو وما عليه من الحائل ~~بعد التنبيه عليه في المتن في الحاجب~~ لكن هذا المقدار لا يجعل المسح على الحائل فردا ميسورا من المسح
الواجب في الوضوء فلا بد من حمل رواية عبد الاعلى على ان الراوي كان عالما بتعذر الامر بين المسح على المرارة والمسح على العضو وكان سؤاله عن
وجوب رفع المرارة ثم وضعها لتعسر او سقوط ذلك واما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت
ان المشهور خلافه بل اللازم منه ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد ومرض ونحوهما لان كل مريض متمكن مباشرة او تولية من مسح
ما عليه من اللباس الساتر للمعذر بل من مسح بدنه بيديه المبلولة وايضا فقد اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء يرجع الى
التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق بجماعة كما عرفت ما اذا تستر ومسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير
ذلك مما ينافي الرجوع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنته ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب
سقوط المقيد خصوصا في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المأمور به لا المقسم له مقطوع الفساد وان كان
تخصيص فيها كما ترى مع ان سياق قوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يأبى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع
ان تعلم المخصص بتخصيصات كثيرة جدا يحتاج العامل الى الفحص التام بجميع انواعه ومنها السؤال عن الامام ع وبالجملة فمثل هذا الكلام
من الامام ع انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الثابتة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين هذا مع كون الرواية
غير نقية السند ودلالتها في الميسور مما لا يدرك كله وما استطعتم وقصور الدلالة المثبتة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان
المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل من غسل الجبيرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف ولو ثبت
[illegible] على [illegible] النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط [illegible] بالنسبة الى [illegible] من المساواة او الاختيار فمقتضى القاعدة غسله
[illegible] مع انه احوط [illegible] ولغسله بل الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص
على التيمم [illegible] الجرح المكشوف [illegible] لعرفت الاكتفاء بغسل ما حوله مع تعذر المسح عليه [illegible]
الحلبي [illegible] عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل
ما حوله ومقتضى اطلاقهما [illegible] وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب من تضررها بالمسح عدم الفرق بين التمكن من
المسح عليه [illegible] كما هو مذهب جماعة وعن جماعة منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين
ولتضمن الغسل [illegible] ترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين او اوجبت التقية الى احدهما وفيه تامل لان كونه احد الواجبين
لا يقتضي وجوبه [illegible] الآخر وتضمن الغسل [illegible] فهو ممنوع بل [illegible] قدر مشترك يتضمنه كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور جارية هنا
حتى واجب [illegible] بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا

بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ قده في تقديم التمسح بالثلج على التيمم وان تبعه في المنتهى ودعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد
الماء وتعذره لغيره من الاعذار فيجزيه المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه مدفوعة بما استفيض من ان المناط في التيمم
في الاية كما يظهر من ذيلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقدان نعم تمسحا على الجبيرة ربما يدل بالفحوى على المسح
على البشرة لكن بعد ملاحظة تقديم الجبيرة على البشرة في المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل
ما ذكرنا استشكل في المسئلة جماعة من متاخري المتاخرين بل عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد
نسبة ذلك الى نص الاصحاب وورود الاخبار لكن يحتمل بقرينة النسبة الى الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم لا عدم وجوب
الزائد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة لضرر ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقويهما
العدم خصوصا ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون وجوب المسح على
الجبيرة في ادلته [illegible] مثل قوله عليه السلام ان كان يخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق الكسر
الشامل المجرد عن الجبيرة ومن هنا يظهر ان ما في الوجوه المطلق فيجب تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكى في الرياض عن بعض عدم الخلاف في وجوب وضع
الجبيرة ما لو يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة
الصحيحة النجسة التي حكم فيها في المبسوط والمعتبر والتذكرة بانتقال الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على اعتبار الاقتصار فيها
او المسح على الموضع النجس كما عن بعض في مسئلة الجبيرة وجوه اقويها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد باقسامها قال قده لو امكن
المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال مال اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر
حقيقته وكانه يحمل الرواية بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل اخر فان قلنا به
تعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتمال ايضا لان المسح بدل عن الغسل فينسب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد
مع امكانه امكن وجوب هذا المسح لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء او الرواية دالة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح
فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع لانه ترك للغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فبقي في المقام اشكال
تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني قده وهو ان الاخبار بل فتاوى الاصحاب وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على وجه ينافي ما ذكر هنا من النص
والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه
عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محلا للثلث الاخبار اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون
به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله
عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جروح كانت به فامر بالغسل فكز فمات فقال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال و
[illegible] مراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل يتيمم ومثلها رواية داود بن
[illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام [illegible] سئلته عن احدهما الى الرجل يكون [illegible] في جسده فتصيبه الجنابة قال [illegible] يتيمم ومنها مرسلة
[illegible] خشي [illegible] تيمم ولا يغتسل ومنها حسنة [illegible] عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام
[illegible] قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي
السؤال [illegible] للتي في الكسير المبطون يتيمم ولا يغتسل هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة لظاهر
ما ذكروه هنا ففي موردين احدهما الكسير جريح القرح التي عليها عصائب وحرقة فان ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح
عليها وظاهرهم في باب التيمم ان الكسير المجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضاء الطهارة يتيمم ولا يكتفي ببعض
الصحيح لكن هذا الثاني يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع بان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر والخرق المشدودة
على الجرح [illegible] الكسير الجريح [illegible] المجرد وعند الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم **فنقول** قال في المبسوط في باب التيمم
[illegible]
الصحيحة فان غسلها ويتيمم كان احوط [illegible]
[illegible] جرح يتيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى [illegible]
محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر [illegible] في المبسوط [illegible]

تيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للضرر لاجل الجرح
والقرح المجردين المتعذر مسحهما بقرينة حكاية قول المبسوط وقال في التذكرة لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف
وفي المبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح
المجردين ككتابة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء
الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك لو كان الجرح مما يمكن شده وغسل باقي العضو ومسح بلل الخرقة التي عليه وجب ولا
يتيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب ثم ان امكن اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه
ولو استوعب الجرح عضوا تيمم واحتياط الشيخ بغسل الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط
يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية ومخوف استعمال الماء ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى
ع احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم ونفى الوثوق عن ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح المجردة نعم
عبارة البيان مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد وفيما تقدم من جامع المقاصد
ما ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان جراحا غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي
المعتبر والتذكرة لو كان به جرح لا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي بالجمع وقول احمد بالمسح على الجرح واستجوده غاية الامر
فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدون وضع لصوق او معه واول من تنبه لهذا التنافي المحقق الثاني قال في جامع المقاصد بعدما حكينا عنه في
شرح قول العلامة وكذا يتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي لا لصوق
عليه والكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه ووردت به الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى
في المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليهما خرقة ام لا
وفي التيمم جعلوا من اسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليهما والمسح
عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة ممن تأخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع
المقاصد عقيب كلامه المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يسقط غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو
فلو استوعب عضوا كاملا اوجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر
فلا ينتقل منه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض ونحوه فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات
الاصحاب تأبى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن
غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان غسل عضو كامل في الطهارة بعيدا انتهى اقول
قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرو الاحتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح
والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي نؤاخذ باطلاقه لزم
منه فساد الجمع الاول الذي استصوبه واشير اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة انما اذا كان الجرح على بعض عضو
منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع عليه بل هذا اخذته عبارة التذكرة الحاكية هنا الاستدلال الشافعي القائل بالجمع
في المسألة بين الغسل والتيمم وفي فرع اخر ذكره بعد ذلك بيانا لكيفية التبعيض على قول الشافعي يوجب القطع بان عنوان مسألة تبعيض الطهارة
وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ما اخذته كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعذر غسله ومسحه
سنده على كمالية غسل الثاني بان غسل بعض الاعضاء لا ينقص عن فقدها فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجهين
غير مستقيم في الجمع بعد ما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم للجروح والقروح الغير المستوعبة وشمول مورد غسل الباقي
للمستوعبة لاطلاق النصوص انه لا يحصر في الجمع بين هذه الكلمات وحري ان ننظر كيف الجمع بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا
وجوها لذلك بحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على
غيره وحمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه ومسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار
على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار
على غيرها وحمل اخبار [illegible] على التخيير [illegible] بالنسبة الى اكثر الاخبار
[illegible] كيف كان فلا بد من [illegible] المنصوص [illegible] عن غسل العضو فانه التيمم والوضوء

الناقص مع مسح الموضع او جبيرته بوضوء عليه وبكونه فيقول قد ذكر شارح الدروس قدس سره ما حاصله ان الوضوء المأمور به لما تعذر بعض
افعاله سقط الامر به لانه تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الاية لا يشمل بظاهره هذه الصورة
فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك
كله واذا امرتكم بشيء لا تنهض لضعف اسنادها بل لقصور دلالتها لتاسيس قاعدة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء
بها قديما وحديثا مع ما حررناه في مقام اخر من عدم قصور دلالتها فالانصاف ان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باعمال
الاصل فيه في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل او يقال من ان المقام مقام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب
وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية اتحاد الموضوع ولو بالمسامحة العرفية
كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا ويشك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته
فيراد من الماء في القضيتين هو القدر المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذلك يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا التعذر والاصل بقائه
بعده فيراد بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في القضيتين مطلق الثبوت المشترك بين النفسي
والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو لغيره والمشكوك فيه لاحقا هو لنفسه ولذا اطلق عليه عليه السلام في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب
الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم لما نحن فيه فهو حق
بملاحظة قوله تعالى ولم تجدوا ماء فتيمموا الا ان قوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج لكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مشروعية
التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال الوضوء المتعددة سابقا سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او استعماله في جميع الاعضاء
او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح ومطلقا فمحصل الاية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال
المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان
ببعضها المتمكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما تقدم عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين با
بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لاستصحاب بقاء المنع عن الدخول في الصلوة وعدم الاجتزاء باحدهما ولكن
مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما استطعتم على ادلة التيمم لان مفادها ان ثبوت البعض الميسور على
المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عليه السلام
فأتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف عن ان الامر بكل مركب مراد به المقدار المتمكن منه كلا
كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الرأس والرجلين و
كذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء اخر فالمتمكن من الغسل العاجز عن المسح مثلا داخل تحت
الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فتكون الاية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط با
بالمعسور متكفلة لحكم الوضوء الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها
يصير مختصا بمن كان الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو
الفاقد للماء راسا من ... ثم انه ناظر الى المتعلق وحاكم على ظهوره في ارتباط الامر المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ
في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على
اثبات ... لذلك الواجب بنفي الحرج لا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل البناء منهم على بقاء التكليف
بالطهارة وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها والا فلا بد لهم اولا ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا و
لكن الانصاف ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة
في غاية القلة بل الوجه على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى القيود المتعددة انحصر مورد التيمم بفقد الماء راسا وخروج المرض من عداد الاسباب المسوغة
للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه اذ ما من مريض الا ويمكن ان يمس بنفسه او بغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق لبدنه
الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب
الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخ عن قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية
الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من الحكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في
محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعيا لكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماء حتى يمس البشرة وجه بسطه في جامع المقاصد تمسكا بعدم

المبتدء لا یسقط بالمعسور فیجب امساس الماء للبشرۃ وان لم یکن مسحاکما یجب مسح محل الغسل المتعذر غسلہ ان لم یکن غسلا ویؤیدہ حکمہم بتریجیح غسل الرجلین علی مسح الخفین لو اوجبنا التعقیب الی الحدث فان المسئلتین ظاہر من واد واحد کذا ہنا۔ الاقوی ہنا ایضا ما تقدم فی وضوء التقیۃ من انہ اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص جوز ما فعلہ من الغایات المشروطۃ بالطہارۃ واستانف الوضوء لما لم یفعلہ من العبادات حتی ما تطہر لاجلہ وفاقا للمبسوط وما ہو معتبرنا لایضاح شرح المفاتیح لاشتباہ الحدث وعدم اخذ الوضوء الناقص الا للغایۃ المانی بہا حال العذر الوضوء التام فیبقی عموم الامر بہ عند ارادۃ القیام الی الصلٰوۃ وقولہ لا صلٰوۃ الابطہور علی حالہ خلافا للمحکی عن المختلف وکتب الشہید جامع المقاصد المدارک ثم یوجب الاستیناف فرعہ فی جامع المقاصد علی مقدمتہ الاولی امتثال المامور بہ یقتضی الاجزاء الثانیۃ یجوز ان ینوی صاحب ہذہ الطہارۃ رفع الحدث فیحصل لہ لقولہ لکل امرئ ما نوی الثالثۃ لا ینقض الوضوء الرافع للحدث الا الحدث وزوال السبب لیس من الاحداث اجماعا فیجب استصحاب الحکم الی ان یحصل حدث اخر ثم فرع علی ہذہ المقدمات الحکم بعدم لزوم الاعادۃ فی وضوء التقیۃ والجبیرۃ **اقول** ویرد علی الاولی ان الامر بالوضوء لیس الا لاجل امر اباحۃ الصلٰوۃ عند التحریم بہا ولیس المطلوب مجرد ایجادہ فی الخارج ما ذا وقع الکلام فی ان المباح بہذا الوضوء ہل الصلٰوۃ المانی بہا حال العذر او مطلق الصلٰوۃ فلا یمنع اقتضاء الامر للاجزاء لان المامور بہ حقیقۃ ہو فعل الصلٰوۃ متطہرا او الکون علی الطہارۃ عند الدخول فی الصلٰوۃ کما ہو مقتضی لا صلٰوۃ الابطہور والاتیان بہ فیما نحن فیہ اول الکلام نعم انما یحسن ہذا الکلام فی مثل غسل الجمعۃ من المطلوبات النفسیۃ اذا اتی بہ ناقصا للعذر وعلی الثانیۃ منع جواز نیۃ رفع الحدث بل ہو کالتیمم فیسقط المقدمۃ الثالثۃ ودعوی ان المستفاد من قولہ لا صلٰوۃ الابطہور وقولہ لا یمسہ الا المطہرون خصوصا مع تفسیرہ فی الروایۃ بالمطہرین من الاحداث وقولہ فی الصحیح لا ینقض الوضوء الا حدث وقولہ اذا توضأت فایاک ان تحدث وضوء حتی تستیقن انک احدثت ان الاصل فی کل وضوء مبیح ان یکون رافعا للحدث مدفوعۃ بمنع کون الطہارۃ فی الایۃ والروایۃ بمعنی رفع الحدث بمعنی الحالۃ المانعۃ شانا من الدخول فیما یشترط بالطہارۃ بل ہی اعم من المبیح والرافع للحدث بمعنی الحالۃ المانعۃ بالفعل ومرجعہ بقسم الی المبیح فلا یجوز ان ینوی بہا الا الجزء الصلٰوۃ المانی بہا حال العذر لانہا المتیقنۃ من اثر ہذا الوضوء واما قولہ وقولہ لا ینقض الوضوء الا حدث ففیہ مضافا الی انصراف اطلاقہ الی الوضوء التام ان المراد من الوضوء بقرینۃ نسبۃ النقض الیہ ہو الوضوء المؤثر فی رفع الحدث لانہ المستعد للبقاء ابدا اذا لم یرفعہ رافع والکلام فی کون الوضوء الناقص کذلک واطلاق النقض علی بطلان التیمم بوجود الماء فی بعض العبارات والروایات توسع لا یصار الیہ عند الاطلاق واما جعل اسناد النقض الی الوضوء المطلق قرینۃ علی کون مطلق الوضوء قابلا للنقض مستعدا لبقاء اثرہ ابدا ما لم یرفعہ رافع فہو فاسد لان الظاہر فی نظائرہ العرفیۃ کون خصوص الفعل مقیدا لاطلاق متعلقہ فتأمل ولو زال العذر فی اثناء الصلٰوۃ اعاد الوضوء واستانف الصلٰوۃ ایضا علی ما ذکرناہ بناء من دخولہ فیہا دخولا مشروعا فیمضی لاستصحاب الصحۃ وقولہ نعم لا تبطلوا اعمالکم ومن ان شرط الاجزاء الباقیۃ الطہارۃ ولم یحرز لما تقدم من ان المتیقن تاثیر الوضوء فی الصلٰوۃ المانی بہا حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحۃ ثم اباحۃ الصلٰوۃ المانی بہا حال العذر المتیقن بہا سابقا متیقن الارتفاع واباحۃ ما عداہا المشکوکۃ غیر متیقن السابق والاصل عدمہ واما استصحاب الصحۃ فیجری فی مثل المقام مما کان الشک فیہ فی تحقق جمیع ما عدا الاجزاء السابقۃ من الشرائط والاجزاء وانما یجری فی مورد الشک فی انقطاع الصلٰوۃ وارتفاع الہیئۃ الاتصالیۃ الملحوظۃ بین اجزائہا کما لتکلم فی تمام الکلام فی محلہ واما الایۃ فلان الاعمال ایقاع المبطل للعمل الغیر الباطل فی نفسہ فاذا شک فی صحۃ عمل فی نفسہ وبطلانہ ہل یعلم ان رفع الید عنہ ابطال لہ فلا یحرم الا تشابہ [illegible] واما ارادۃ مطلق رفع الید من الابطال حتی یکون تحریمہ کاشفا عن صحۃ العمل فہو خلاف الظاہر مضافا الی لزوم [illegible] لا یتحصصہ الا کثیرا لانہ یحکم بعد تجنب الجزء الخارج عنہ [illegible] قوۃ القول باستیناف الصلٰوۃ [illegible] حدیدۃ مع انہ حوط فی الجملۃ بل ہو حوط من الاتمام والاعادۃ لانہ مستلزم لفوت قصد الوجہ انتہی قال الاکثر یجوز وان لم یعلم بہ قال فی الذکری تفریعا علی قول الشیخ بالاعادۃ لو توہم البرء فکشف فظہر عدمہ امکن وجوب اعادۃ الوضوء لظہور ما یجب غسلہ ووجہ العدم بطلان ظنہ **اقول** لا مجال للتأمل فی وجوب الاعادۃ مع فرض عدم تضرر البشرۃ بالغسل وان لم یستغن عن الجبیرۃ وظہور بطلان ظنہ لا یوجب عجزہ عن الوضوء الصحیح ولا مجال یضر للشک فی تقدم مع فرض الضرر وقیل تفریعا علی [illegible] وجوب الاعادۃ لو ظہر سبق البرء لما یعلم بہ حین الوضوء لم تجب الاعادۃ **اقول** فیہ نظر لانہ حین الوضوء متعبد بلبسہ بانہ بعد العذر الواقعی فی حقہ منع الشارع لہ عن الوضوء التام لا الضرر الواقعی حتی یکون ظنہ طریقا الیہ فیدخل فی مسئلۃ [illegible] تکلیفہ بالطریق الظاہری فانکشف خلافہ **المسئلۃ السادسۃ** یجوز ولا یجزی ان یتولی شیئا من الوضوء [illegible]
[illegible]

كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم
سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق
الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المامور به بفعل المخاطب لفعل غيره وانما نزل
الغير منزلة المخاطب لدلالة قبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات لان تقرب النائب
من حيث انه نائب تقرب للمنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها وما لم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه
بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المامور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبرة فيه كما ان ضرب عمرو ليس
في شيء من المامور به في قول الامر اضرب زيدا لكل ضرب صاحب او غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مامورا
بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل عليها فيرجع فيها الى عمومات الوكالة والنيابة محكمة يصح اثبات المشروعية بها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع
العبادات واضعف من هذا القول تسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستندا الى الفرق الذي توهمها في ارادة التعبد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله
بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد
من الامر فيها وان سقط التعبد بغيره في التوصليات وبين سقوط الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة
بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهره المفسر به في بعض الاخبار من تحريم الاشراك في العبادات كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه
للوشاء لما اراد ان يصب عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر قال انت توجر واوزر انا فقلت له
وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي
العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقوله صلوات الله عليه للمامون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا وقريب
منهما غيرهما مما استشهد فيه بالاية على النهي عن الاشراك ولكن لا يخفى ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها
مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى
ليشترك في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحبا في حق كل منهما وهذا ليس محرما ولا مكروها واما محل الكلام وهو
مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم يقصد شريكه العبادة بل اعانة لغرض اخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشتراك مع الغير في
بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض اخر غير التقرب الى الله لا يعد من الاشراك في العبادات فتحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران وان كان
الاستدلال بها لاجل ما ورد في تفسيرها ففيه اولا ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدايني عن ابي عبد الله عليه السلام انه الرجل
يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا ريب في ان ارادة
ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشراك فيما نحن فيه الى اشراك الغير في العبادة ومرجعه في
رواية جراح المدايني الى اشراك الغير في المعبودية والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والاوفق
بظاهر النهي والعموم هو ما في رواية جراح وثانيا ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه ظاهرة في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان
الظاهر المتعارف بين اهل الكبر صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه لا الايدي فيكفونهم مونة حمل الابريق وليس لهم تعارف
صب الخادم على الوجه والمرفق واما قوله عليه السلم توجر انت واوزر انا فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه ولا قرينة فقول الاشراك على وجه يبطل العبادة لا
ينافيه كون الاجر انما حصل على الاستعانة فانه توضأ لانه عمل باطل ولا على اعانة الامام من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا مع تجعل
[illegible] في الاية [illegible] عن العبادة كما ان [illegible] لا [illegible] غير [illegible] لا منتفع [illegible] مقدمات [illegible] حد [illegible] قرينة [illegible]
على كراهته في رواية [illegible] عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين الا ندعهم
يصبون عليك الماء فقال [illegible] فصلوتي [illegible] حديث [illegible] عليه السلم قال قال رسول الله صلى
الله عليه واله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن وهذه روايات
كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكي فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشركه في وضوئه بان
يوضيه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم من ظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضية صب ماء الوضوء بيده لا فظاهر
التوضية استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات البعيدة ثم انك قد عرفت انه قد يتوهم التمسك على [illegible] الامر
الذي يرجع اليه هو تحصيل المخاطب للمامور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على تقدير ان لا يكون الغرض تحصيله
مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب فقد يتوهم من ذلك استعمال الاوامر في الاعم من مباشرة مع [illegible] قيد مباشرة من خارج فيقتصر فيه

على ما هو التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار وبينهما منافاة مما ذكرنا في أن المباشرة ليست من قبيل القيد بل هي مقوم للمأمور به الا ان يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل والمسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز تولية الغير ويؤيد بما اشتهر رواية وعملا ما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر فانها تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية نعم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة الجبيرة منع هذا جدا ولولا ان البناء على هذه القاعدة في القيود مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى محل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشتركا في تقويم الفعل الشخصي الا ان الفاعل مقوم للمأمور به والمفعول قيد مقسم له ولذا يعقل ان يدعى دلالة الامر بصوم يوم الخميس على وجوب صوم غيره عند تعذره ولا يعقل دلالة الامر على وجوب صوم غير المخاطب اذا تعذر صومه وان كان مقتضى التامل ان هذا الفرق غير مجد اذ ليس معنى الغاء المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر مجرد تحصيل المخاطب الفعل في نفسه او بغيره وهذا ليس بابعد من الغاء المباشرة في المحل بارادة غسل ما عليه من الحائل اذا تعذرت وكيف كان فيكفينا مؤنة التكلم في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى قيام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمم المجدور والتوبيخ على تركهم لما غسلوه فمات وربما يستدل عليه بما دل على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وفيه ان القضية محكية في صحيحة محمد بن مسلم بما ظاهره مباشرة الاغتسال فانه روى عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انه ذكر انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل الخ فيمكن حمل الرواية الاولى على مباشرة المقدمات هذا مع كون ما تضمنته الرواية مخالفة للقاعدة المقررة في التيمم بل الاصول المذهب من عروض الاحتلام للامام عليه السلام لان حملها على تعمد الجنابة حين الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا ثم ان المحكي في حد التشريك والتولية الممنوع عنهما اختيارا المجوزان مع العجز هو العرف وقد يخفى التشريك صدقا وكذبا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصاب والمصبوب عليه خارجا بالمرة وقد يكون بالعكس وقد يشتركان في الفعل بمعنى اختصاص كل ببعض او بمعنى حصول كل بعض من المجموع وامثلة العرفية غير خفية لكن في مفتاح الكرامة ان التولية الوضوئية بصب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر ثم لا فرق في المتولي بين البالغ السليم العاقل وغيره لانه وان كان يستند اليه الغسل حقيقة الا انه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الالة في انه لا يراد منه الا تحقق هذا التحصيل الواجب وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه فاعلا للفعل ويتفرع على ذلك انه لا يعتبر فيه قصد التقرب ولا النيابة وان المتولي للنية هو المأمور بالتولية وانه لو شك في فعل المتولي لا يبتني على صحته بمعنى عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل مرجعه الى شك العاجز في جزء من الواجب عليه هو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو قبل الانتقال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النية تتعلق بالمباشر لانه الفاعل حقيقة ورد بان العاجز [illegible] لا يجوز تولية الغير فيها [illegible] ان مبنى هذا الفرق على ان هذه العبادة لما تعذرت من المباشر وجب عليه تحصيلها بغيره [illegible] والنية انما وجبت على المكلف لكونه فاعلا فاذا فرض [illegible] الافعال الصادرة عن المتولي [illegible] التولية [illegible] الوضوء والاستقلالية [illegible] والتحقيق انه [illegible] ان كان ما ذكره في المعتبر استفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب التوصل الى الواجب بقدر الامكان فالواجب حقيقة يصدر من العاجز فيتولى هو النية ولا يحتاج الى النية من المتولي بل يجوز ان يتولاه حيوان معلم وان كان الدليل هو الاجماع فالمكلف مردد بين الاستنابة والاستعانة فلا بد من الجمع بين كل واحد من العاجز والمتولي قاصدا للاتيان بالعبادة ناويا فتامل وعلى اي حال فالظاهر وجوب المسح بيد العاجز لتمكنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا على ان المتولي للتيمم يمسح بيدي العاجز وجهه وكفيه بل استقرب في الذكرى الضرب بيدي العليل [illegible] يمسح بها [illegible] بيد العاجز ولا فرق بينه وبين المسح [illegible] في الغسل [illegible] بخلافها في المسح

المسألة الثالثة

في مس كتابة القرآن للمحدث بالحدث الاصغر

لا يجوز للمحدث اعني غير المتوضي وضوءا مبيحا مس كتابة القرآن على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القرآن وكون النفي [illegible] للتطهير من الحدث اما لكونه حقيقة فيه واما [illegible] على غير محدث [illegible] عبد الحميد المصحف [illegible] [illegible] [illegible] عليه السلام [illegible] المصحف وهو على غير وضوء فقال

ابن زهرة مس الكتاب بضعف الاجماع مع ضعف في نفسه بعدك الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلي وابن البراج جمع من المتاخرين على ما حكي عنهم و
الآية بعدم تمامية الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام لان الموجود في الكتاب المكنون غير
النقوش الموجودة في الدفاتر فان القرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى اسناد المس الى الموجود في الكتاب المكنون
والمراد بالمطهرين الملائكة المنزهون عن المعاصي ومطلق المعصومين فان الظاهر من المطهر من طهره غيره لا من تطهر بنفسه المراد بالمس العلم بتراكيه
ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن تنزيل من رب العالمين فان المنزل انما في الكتاب المكنون والكلام الجاري على لسان النبي صلى الله
عليه وآله لا المنقوش المصورة في الدفاتر واما رواية ابرهيم بن عبد الحميد فهي موهونة الدلالة الآية على المدعى لا مؤيدة لان ظاهرها كون الاستشهاد
بالآية لجميع الاحكام السابقة لخصوص الاولين فلا بد اما من حمل النهي على مطلق المرجوحية خصوصا مع كون الجملة خبرية او على الاخبار عن عدم
مس من المعصومين القرآن الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي مس وجوده الكتبي الحاكي عن ذلك الموجود للجنب والمحدث وكذا مس خطه وتعليقه لهما
وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالآية والآية موهونة بالاستشهاد بها للاحكام المذكورة في الرواية فلم يبق الا روايتا حريز وابي بصير ولا
باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار لوجود حماد في المرسلة وانتهائها الى ابي بصير بين الموثق والصحيح ثم ان المراد
بكتابة القرآن كما عن جماعة منهم مع سد صور الحروف فالواو ومنه التشديد والمد وفي الاعراب وجهان **اقول** الاقوى الدخول لانها نقوش هيئات الالفاظ
كما ان الحروف نقوش موادها وفي الروضة خط المصحف كلماته وحروفه وما قام مقامهما كالتشديد والهمزة **اقول** ولا يبعد دخول ما كتب فيه رسما
وان لم يتلفظ به كالالف بعد واو الجمع والهمزة الوصل والحروف المبدلة بغيرها في الادغام وغيره كالنون المقلوب ميما ولو كتب هذا الميم و
نون التنوين بالحمرة للدلالة على الملفوظ ففي دخولهما وجهان من انهما نقش الملفوظ ومن كونهما علامة له لا حاكيا له ولذا لو كتب متصلا بالكلمة
خرجت عن صورة تلك الكلمة وكان غلطا ثم المحكي عن جماعة اختصاص المس بما تحله الحياة وهو حسن بالنسبة الى الشعر دون السن والظفر فان
فيهما ترددا وان كان مقتضى الاصل حينئذ الاباحة لا كما ظن من انه يجب مع الشك في صدق المس الاجتناب من باب المقدمة فانه باطل جدا لان الحكم
عند الشك في تحقق المفهوم المحرم عدم هو الرجوع الى اصالة الاباحة كما في المشكوك في كونه غناء ثم المدار في الممسوس على ما كان من القرآن
حتى الكلمة الواحدة والحرف الواحد المكتوب بقصده وربما يتوهم اختصاص الحرمة بمس الجزء في ضمن مجموع القرآن لانه الظاهر من الآية والروايات
المتقدمة والحق خلافه ولا فرق بين انواع الخطوط المصطلحة وفي غيرها كما اذا اصطلح جديدا على ترسيم الحروف بصور خاصة وجهها وكذا في المحكوك
وجهان من صدق المس على المواضع المحكوكة ومن ان الظاهر من الكتابة المنهي عنه كون الكتابة قابلا والمحكوك ليس كذلك ثم انه الحق بالقرآن لفظ الجلالة
بل جميع اسمائه المختصة ولعله للفحوى في يردها جواز تلفظ الجنب والحائض بها مع حرمة تلفظهما بالعزائم فاعلا لفاظ الكتاب العزيز مدخلا هذا ولكن
الانصاف ان المستفاد من الآية ان المناط كرامة القرآن وشرافته فالفحوى تامة ولو الحق به باقي الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض اسمائه
وافعاله تعالى وفي الحاق اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام بذلك وجه اختاره في الموجز وشرحه وكذا لو نقل عن [illegible] القرآن لم يحرم مسه الا ان
كان اسم الجلالة او النبي او احد الائمة عليهم السلام المستفاد من التحريم انتهى وسيأتي تتمة ذلك في احكام الجنب ان شاء الله تعالى ثم انه لا اشكال في كون التحريم
مختصا بالمكلف وهل يجب على الولي منع الصبي الاقوى نعم وفاقا للمعتبر والتذكرة والذكرى وشرح الموجز وغيرهم لان الظاهر من الآية الكريمة
المسوقة سياق الاخبار خصوصا بملاحظة استفادة النهي فيه من الجملة الخبرية موضوعة لان مس [illegible] في الخارج انه يجب ان لا يقع من احد
من [illegible] [illegible] على الفعل هو المنهي عنه لا انه [illegible] الاخبار [illegible] عدم [illegible] [illegible] [illegible] الا ان [illegible] عام [illegible]
[illegible] كل من [illegible] [illegible] المستثنى منه [illegible] غير مطهر [illegible] الملائكة والصبي خصوصا غير المميز [illegible]
[illegible] ان المكنة ملحوظة باعتبار [illegible] ثم يخرج من المستثنى منه [illegible] لعدم قابليتهما النوع للتطهر لا يتصف بالحدث
الى تصيبه [illegible] المرسلة المتقدمة ظاهرة في كون [illegible] [illegible] حلال [illegible] [illegible] من متاخري الاصل عدم [illegible]
لاختصاص ادلة التحريم بالبالغين [illegible] [illegible] على اعطاء مصاحف للصبيان [illegible] [illegible] [illegible]

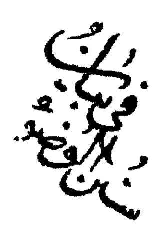
المسألة الثالثة

ممنوعة والاصل مدفوع بما عرفت نعم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وهو الاقوى
[illegible] [illegible] هو [illegible] [illegible] في القاموس هو سلس البول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
انتظارها ولا مقتضى الجمع بين [illegible] كون [illegible] [illegible] [illegible] الوضوء [illegible] في الصلوة [illegible] [illegible] [illegible]
هو عدم تكليفه بالصلوة الا انه خلاف الاجماع [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عليه السلام [illegible]
بالعذر العفو عما يتقاطر [illegible] [illegible] وهو الذي [illegible] [illegible] المستوفي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
فرضين بوضوء واحد اما من به سلس البول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

فيا مرّ لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن او يجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وقال بعيد ذلك في الجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفو عنه لا يجب شده عند كل صلوة وحمله على الاستحاضة قياس مع كذا القول في سلس البول على ما بيّنا انتهى والظاهر انه شبه السلس من حيث الحدث بالجرح من حيث الخبث الا فقد ذكر في السلس وجوب التحفظ عن النجاسة ويحتمل كلامهما امرين آخرين احدهما انه يجب عليه ان يتوضأ عند حدوث كل وقت من الاوقات الثلثة فيصلي بها ما شاء الى ان يدخل وقت آخر الثاني ان مطلق البول في حقه غير ناقض والحدث في حقه غير البول فيما احتملنا الظهر لكن في غالب افراد السلس وهو الذي يبول قريبا من المتعارف ثم يقطر منه القطرات تدريجا اما لو فرض ان جميع بوله يخرج متقاطرا على التدريج فيحمل على احد الاحتمالين الاخيرين وكيف كان فيمكن الاستدلال له مضافا الى عموم ما غلب الله بحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يقطر منه البول فهو لا يقدر على حبسه قال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر فليجعل خريطة دلّ على انه ما لا يقدر على حبسه فهو فيه فلا يوجب عليه ازالته لاجل الصلوة ولا تجديد طهارة وان كان بين صلوتين وقريب منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام في خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه بالماء في النهار مرة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار ولذا لم يتمسك الشيخ بها عدا الاصل اما القاعدة لما اذا شك في بناء ان ما غلب الله عليه من العارض المخل بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله لم يكن معفوا فهو معفو عنه ولا يوجب شيئا على المكلف فمورده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة مما يوجب بطلان الصلوة من حيث الحدثية والخبثية لو لم يكن مضرورا دون ما يتقاطر بين الصلوتين ومنه يظهر ان مورد السؤال في الرواية ومحل تحير الراوي هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة فيحتمل ان يراد منها التوضي لكل صلوة لا توضي واحد لصلوات انها فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات المتقدمة التي لاجلها قيل بل نسب الى المشهور انه يتوضأ لكل صلوة لعدم الدليل على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من حيث الخبث اذا امكن تطهير الحشفة وتغيير القطنة لكل صلوة كما افتى به في التذكرة وغيرها مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة بل مقتضى العموم عدم العفو من حيث الحدث ايضا عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت الطهارة تيمما او وضوءا ارتماسيا لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فيقع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية مطلق البول المتضمنة لدلالة لا صلوة الا بطهور واما قاعدة ما غلب الله فهي قابلة لان يثبت بها المعذورية في حدثية ما يقع في الصلوة وان يثبت بها تسويغ الفعل الكثير فيها ودعوى استلزامه لمحو صورة الصلوة منقوضة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجيء فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث الناقض او ما احدث في الصلوة فهو المرجح لو وقف فيها فلا تدفع من جهة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا الفعل الكثير اعني الوضوء واصالة عدم مانعيته لان الامر دائر بين الشرطية والقاطعية فان الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء فاذا لم يعلم شرطيته ولا امر به كان فعلا اجنبيا قاطعا وان الامر بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتمل الشرطية لا ان يكون فعله محتمل الشرطية وترتب على عدم شرطيته المستلزم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وبه يظهر ضعف ما في الشرائع من الفصل بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من يتراخى فيه زمان الحدث فليتوضأ للصلوة فاذا بدره وهو فيه حرج توضأ وبنى على ما مضى نعم ربما يستدل له بما سيجيء من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح ومما ذكرنا ظهر ان مذهب المشهور موافق للاصول بناء على ما سنبينه من ان الحدث في اثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في المنتهى عن جماعة من متأخري المتأخرين الميل اليه وهو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح وضوء لصحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين الصلوتين كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم ادلة ما يتقاطر من حيث الخبثية الا ان مضافا الى العفو عما يحدث مقدار صلوتين من الزمان لكن ظاهرها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجرأة على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور المتضمن لعموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى لما العفو عن النجاسة الزائدة عن مقدار [illegible] خصوصا اذا احتاج هو او مقدماتها الى زمان طويل يحتاج الى دليل وقد ظهر مما ذكرنا حكم غير سلس البول ممن لا يستمسك حدثه مقدار الصلوة فانه لو لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضأ لكل صلوة لاصالة عدم اجزاء زيد منها بوضوء وكذا لو تمكن واحتاج تجديد وضوئه الى فعل كثير [illegible] فيعتبر الطهارة في اثناء الصلوة ماحية لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد الوضوء في اثناء الصلوة [illegible] قد عرفت [illegible] لا دليل عليه الا اصالة [illegible] ما ذكرنا من الاستصحاب [illegible] نعم لو لم يستلزم لتجديد الطهارة فعلا مبطلا اتفقى

الركن الثاني

القاعدة وجوب الطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى القاعدة وان كان وجوب ازالتها حتى في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة والتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يدعى ان المسلم لهو الحسنة في العفو عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا ازيد ولذا جزم في السرائر بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة اذا امكن او وجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل الا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض يوجب الاسهال اذا تجدد حدثه في الصلوة تطهر وبنى لروايات عن ابن مسلم ففي احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وفي الثالث يتوضأ ثم يرجع فيتم ما بقي بناء على ان المراد بالوضوء اما خصوص التطهير من الحدث او التطهير عنه وعن الخبث اما اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا يدل على المدعى الا بناء على ان القول بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول بوجوب التطهير من الحدث وان لم ينعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون بالسلس في انه يتوضأ لكل صلوة بناء على انه لا فائدة في التجديد لان هذا المتكرر ان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الافعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه الجهة تخلل الحدث اذ الطهر للافعال فقوله لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل لا في حال الكون بينه وان لم يشتغل بجزء منه نعم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم اخر ثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلوة اجماعا فانها لا يوجبها الا مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور وهذا مضافا الى ما تقدم من الاخبار نعم لو اغمض عنها لدعوى قصورها في دلالتها لكان الاحسن الاستدلال على هذا المذهب باصالة البرائة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله لا صلوة الا بطهور المنضم الى ادلة اطلاق حدثية هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البرائة من تجديد الوضوء لانه من الشكوك الشرطية مضافا الى ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضي في الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليهما سابقا ثم ان في وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة لعموم ادلتها وعدم المعارض لها بادلة ابطال الفعل الكثير في اثناء الصلوة لخروج ما اتفق على جوازه وهو التطهير من الحدث فيرجع الى اصالة عدم الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرره في الصلوة اما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب المشهور في السلس والظاهر ان اطلاق المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا ينصرف الى من لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق فرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف الحاق فرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البرائة في الشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط لدوران التجديد بين كونه شرطا ومبطلا لا بتكرار العبادة هذا مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا من دورانه بين ان يوجب المعذورية في ترك الطهارة الى اتيان الفعل الكثير لاجل تحصيلها وقد يتوهم ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل المقام وفساده غير خفي فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة مبطل قطعا ولذا لو اشتغل بها في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا لشيء اخر وهو فعل بعض اجزاء الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك في التعيين فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة و قال انه يجزيه ان يقرء في الاوليين بام الكتاب وحدها وفي الاخريين بتسبيح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قرائة فاتحة الكتاب سبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد واله صلى الله عليه واله وعليهم السلام مما لا بد منه في التشهد ويصلي على [illegible] ما يقدر عليه في بدل الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى موميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس وغيره ان له ان يصلي الصلوة المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للرخصة في ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتامل



وسنن الوضوء امور منها وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روي من انه صلى الله عليه واله كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشانه كله لكن في صحيحة زرارة حاكية وضوء رسول الله صلى الله عليه واله عن الباقر عليه السلام فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه والمراد بالاناء في معقد الاتفاق وعبارة الذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على يديه بما [illegible] وضعه على اليمين كلام [illegible]

اشتغال من تحاكون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات بعد كون الحاضر اناء فيه يغترف
منه فلا يدل على استحباب الاغتراف في غيره خصوصا الاناء الذي يغترف منه مطلقا في باب الوضوء كما لا يخفى مع انه في كثير من الوضوءات المحكية كما مر في
مسئلة التولية لو متوضيه لم يغترف منه بما ذكروا نطهرنه لو كان الماء في حوض او نهر امكن استحباب جعله عن اليمين وفيها الاغتراف منها اى باليمين لما
تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله في العرش انه يلقي الماء بيمينه فلاجل ذلك مقال الوضوء باليمين
ومقتضى خلاف الفتاوى في النصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصبه على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من
غرفه فصب على اليمنى وصبه في اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن في غيرها عد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا
بخلاف الاول مضافا الى عموم استحباب الوضوء والتطهير باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وباليسار اذا لم يمكن
فلا يشمل الغسل من الاناء بعد لزوم صبه على اليسار والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والتذكرة وفي المعتبر انا نقتصر على ذكر
بسم الله الى المستحب بعد لقوله عليه السلام من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق قول
النبي صلى الله عليه وآله اذا سميت على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله ولذا جعله اقل الافراد وقد روى ان النبي صلى الله عليه وآله من
توضأ باقاة وضوئه ثلثا فقال له امير المؤمنين عليه السلام هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فسمى فلم يؤمر بالاعادة و
حمله الشيخ على ان المراد النية وهو بعيد يحتمل ان يكون لما ترك التسمية انسأ الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاذه الله من شره قال في الذكرى
فيه دلالة على تاكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد في الذكرى او نسيها تداركها في الاثناء وكذا لو تركها عمدا
ويستحب الدعاء بعد التسمية وقرائة الحمد وقد حكاه في الذكرى عن المغنية ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء الذي يغترف
منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها
في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية حريز اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط
مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اغسل يدك من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزايد مطلقا فالمرتين في
الثلثة في اللمعة مع عدم استناده معنى بها اقم في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة بعض
الغائط والبول كما هو الغالب فيهما مكان خلاف الظاهر الا ان يحمل رواية ارسلها على اقل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه
يكفي ان المقام مقام التسامح فالتعدي الى البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا
يدري اين باتت يده فان ظاهره كون [illegible] النجاسة وهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول وغيره ففي رواية عبد الكريم عتبة الهاشمي
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيئا ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ
من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه لو لم يبل الا ان احتمل ملاقاة
[illegible] صحيحة الاولى ورواية عبد الكريم ظاهر الباقي
[illegible] لا ان هذا الحكمة لا تعليل لانعكاس الدال
[illegible] فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى يبقى
[illegible] النجاسة وعدوا احتصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم
[illegible] الاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المنتهى او هذا الغسل
[illegible] ولكن من الاخبار لا يخفى عن اشكال ويترتب على ما ذكروه انه لا يسقط الاناء
[illegible] ولا في الضمن المحرم وجمع المنتهى بين حكمه في
مسئلة [illegible] في مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه
[illegible] النجاسة لقوله عليه السلام انه لا يدري اين باتت يده [illegible] بالطهارة ففي استحبا
[illegible] فان ظاهر العبارة الاولى الحكم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية التردد في
[illegible] في التذكرة ايضا بين الحكم بجواز مقارنة النية لهما وقوله
[illegible] نجاسة [illegible] عدم عنا النية لانها لو تحققت لم
[illegible] عليه منها المضمضة وهي ادارة الماء في الفم والاستنشاق
[illegible] من الوضوء لكن في رواية زرارة ليس المضمضة والاستنشاق

فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من الكتاب يعني ليس ابو حسن في كتاب الله ولا سنن
في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونها من الاجزاء او المستحبة للوضوء نظير غسل اليدين بل هما نظير الفم والمضمضة والسواك فنا مل انما
كل منهما ثلثا للمروي عن الامالي للمفيد الثاني ولد شيخ الطايفة عن امير المؤمنين عليه السلام في عهده الى محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر فيه انظر
الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا انه قال واني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع ذلك وفي مكاتبة
يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال في الذكرى وكيفيتهما ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف من الاغتراف جع بكف مع الاعواز يكفيه
الماء في جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق **قوله** اما الترتيب كما صرح به في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلام
تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ
مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية يجوز تعقيب كل مضمضة باستنشاق وكون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من الامر به
اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من وضوئه صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة
للشيطان ويؤيده ما سيجيء من استحباب الوضوء بمد واما كفاية الكف الواحد مع الاعواز فحصول المسمى ومنه يظهر استحباب الفعلين كيفما اتفقا
من دون الاعواز اللاطلاقات السالمة عن تقييد بما ينافيها فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله
عليه السلام في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف فيجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصاد
والجامع لكن في المبسوط لا يكونان اقل من ثلث ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب ان يقول
عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها
وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند
غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني
كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك من مقطعات النيران وعند مسح الراس بقوله اللهم غشني برحمتك و
بركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال و
الاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه زكوة الوضوء ان يقول المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة
وتمام رضوانك والجنة ولعله للنبوي يا علي اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك
وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم
ولدته امه وعن البحار ايضا عن كتاب اختيار السيد ابن البلد الامين من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه في ليلة القدر وقال اللهم اني اسئلك
تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب الا محقه وعن كتاب الاختيار عن الباقر من قرء على اثر
... اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير الامام العسكري
عليه السلام ... مشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال في اخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك
... واشهد ان محمدا عبدك ورسولك ... واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولياءه خلفاؤك واوصياؤه اوصياؤك
... ذنوبه كما يتحات ... الاشجار ... بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره و
... المتوضي ... بوضوئه وغسله ويختم عليه بخاتم من خواتيم رب العزة ومنها ما
ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي ولعله من ... الغنية والتذكرة الاجماع عليه من ان يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى
في الثانية بباطنهما وان تفعل المرأة بالعكس لقوله عليه السلام في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن
اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع وان ... الغرض التفكيك والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب
لم يفرقوا بين الاولى والثانية في ... ومرة **اقول** لعل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا اطلاق الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية
كما يقتضيه الا ... وانما رجحوا العكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامر بتماما
يحصل اذا ابتدء فيها بغير ما ابتدء في ... في ... عند ... السيد انه لو احد ... عرة ... ما ... اخرى ...
... الاحتياط عند الاكتفاء بغسلة ... لطاهرة ... ذلك ... الغسلة ...
... ... وكانت ... ذكروه بالاحتياط في مقابل ...
... السدة ... في احدى ... بتكميل ... مستحبا ...

في الادعية عند افعال الوضوء

في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بمجموع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة او خمس عشرة غرفة بمد بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه
ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد والغسل صاع وسيأتي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في
حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال والمراد
بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف كما نسبه في الذكرى الى الاصحاب
وهي مائة وثلثة وخمسون مثقالا واكثر فلكل غرفة عشرة مثاقيل من الماء او ازيد بقليل ثم لو لم يلاحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيهه لكن في الذكرى
الحاكية لما ذكرى ان هذا المد لا يكاد يبلغه الوضوء الا ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلام
الوضوء حيث قال توضأ للصلوة ثم ذكر الاستنجاء ويؤيده ما سيجيء في الاستنجاء من صحيحة الحذاء لكن فيها انما توضأ للاستنجاء من البول جزما
على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد ان الزائد ليس مستحبا بل ربما يكون مكروها لما روي من ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء
كما يكتب عدوانه وما مر من النبوي السابق وسيأتي اقوام يستقلون ذلك فيحمل ما يجوز هنا مستحبات لم يذكرها المصنف فمنها
السواك بكسر السين مصدر ساك الشيء يسوكه بالعود وهكذا ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه في الحدائق لا خلاف بين اصحابنا
في استحبابه مطلقا خصوصا للصلوة والوضوء والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلام لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين عليه السلام
ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتأكد عند القيام
من النوم خصوصا لصلوة الليل وفي النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك
بالدلك باليد لا طلاقه وفي مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلعم قال التسويك
بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب بقضيب الشجر وقيل وافضله الاراك قال في الذكرى الظاهر ان محله قبل غسل اليدين لرواية
المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء قال يستاك ثم يتمضمض ثلثا والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه وآله من انه عند
الوضوء مع انه مقتضى كونه طهور الفم الذي هو طريق القرآن والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام
اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وعورض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم
بالماء اذا توضأتم وجمع بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاباحة ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في الذكرى ولا ينافيه حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال
الماء الى داخل العين محتجا بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينه وبين الفتح وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص للاصحاب في استحباب
الاستقبال بالوضوء ولا كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة والثاني من
منافاته للاذكار والدعوات مكروه ويكره في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله عليه السلام
عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلام ان كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد محمولة
بقرينة فرض الحدث في المسجد على غير الحدثين ومنها لطم الوجه بالماء لطما كما في رواية ابي مريم لا لسنا المتقدمة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في
طهارته بان يكل الى غيره بعض مقدماتها القريبة التي لا تحصل غالبا الا بالتحصيل بحيث يعد فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في
[illegible] موضع المسح نحو [illegible] مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لهما كالشريك لان العمل
[illegible] ما وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا
[illegible] الشريك له وكانه لذلك استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة بما للامام في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية
[illegible] تحقيق غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على
[illegible] هذه المشاركة المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب من نفس العمل ومقدماته المتوقفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة
الحذاء المروية عن [illegible] قال وضأت ابا جعفر عليه السلام وقد بال وناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه
الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندا رأسه ورجليه الخبر قال في الذكرى يحمل على الضرورة وقد يترك الامام عليه السلام الاولى
لبيان جوازه **اقول** قد يعارض المكروه بما هو ارجح من تركه غير باب الجواز والاصل في ذلك ان العمل مجمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل
الوضوء مراعيا بمنديل لمداومة العامة عليه وقد حصل الرشد في خلافهم ومنه يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة عليهم السلام للتمندل وامرهم
بالمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية لا ان فيه تفويتا للثواب المكتوب للمتوضي ما دام البلل فكانه ابطال للعمل اي تضييع واحباط
[illegible] رواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة

في احكام الوضوء المترتب عليه

على ان ظاهرها كون التثليث بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كان ايقاع العبادة انقص ثوابا بمعنى الكراهة
المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع ويمكن الاستدلال على الكراهة بعينه ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والابد
بازاء ابقاء آثار الوضوء والزائد فيكون التمندل تركا للمستحب مستقلا ولا ينبغي عده مكروها بل ينبغي عده مستحبا او استحبابا [illegible] من حيث هو ترك
انكان مستلزما للكراهة الفعل الآتي ذكره هنا فقد للابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه على وجه ملاحظة وجوده
في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة ايجاده كوجوبه استحبابا في نفسه ولا بل الغاية او تجديدا واستحبابا وجوبا او ندبه وقد ذكر المصنف بعضها في
ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك في الطهارة بعدها او تيقنهما وشك في المتأخر تطهر لما يوجد من الافعال بعد الشك لا لما اوجده
من الافعال بعد الشك لا لما اوجده قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة بعد ما فرغ من الصلاة مضت صلاته وتطهر لما يأتي لتقدم
قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا لبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق بالسابق [illegible] شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى
وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة عليه وفي الصلوة تمام الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ من الوضوء والاطلاق
ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق عليه في مثل المقام بين العلماء لا اعلم بل بين قاطبة اهل
الاسلام بل عند مثل المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض رسائله من ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلام اذا
استيقنت انك احدثت ومفهوم قوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت على ان التحذير عن الوضوء بنية الوجوب قبل تيقن
الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في زمان وطرء الشك بعد ذلك
ولا فرق فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما لاطلاق النص والفتوى واعتبار الاستصحاب لا بشرط افادته الظن بالبقاء
في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه فلا ينافي ان يرتفع الظن بسبب بعض الموهنات الا ان الشيخ
البهائي قدره في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهره ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للموارد الشخصية المختلفة
في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الآتية واما الثاني فالحكم بوجوب
التطهير فيه هو المشهور قديما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في الشرط الطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في المشروط و
هذا معنى ما في المقنعة والسرائر من انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح منهما قول
الشيخ في التهذيب انه ماخوذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها و
محصل ذلك ان المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لو لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة
بل ظاهر التذكرة ان هذا هو مستند لكل من قال بهذا القول وليس هنا من مجاري اصالة البراءة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية
الشيء لا في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا كفى عدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام
يندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده
بل يعتبر اليقين [illegible] ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما تقدم
[illegible] لا عدم الاحداث بل لوجوب احراز العدم [illegible] او بحكم الاصل [illegible] ان المانع يكفي فيه عدم العلم به ولا يحتاج الى احراز
[illegible] ولا الذي [illegible]
ويمكن [illegible]
الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن
اطلاقهما وبقوله اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما دل على وجوب الوضوء بعد
حصول اسبابه ويقتضي ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا
لتكليف مستقل بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالیهما لم يعلم
سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل آخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الآية غير
[illegible] بحكم [illegible] المتطهر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

تفصيلا لا يختص الا بزيد ولم يرد منه الا معنى يجازى فى احد هو فاعله اذ يبقى لبس الشك فى المراد حتى يجرى بها شأن الحقيقة واما المشكوك صدق المراد المعلوم
على هذا رجح واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو بما يختص بالحدث الممنوع من الصلوة اذا اريد بالطهور الرافع للحدث او المبيح
للصلوة فلا يجدى الا فى حق الممنوع وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مخصص بمثل ما ذكرنا فى الايتان
ويريد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت ففيه مضافا الى
ما ذكرنا من ان ظاهره وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا بمجرد حدثه فى زمان وان ارتفع بعد بالشك انه معارض بقوله فى رواية ابن بكير اذا توضأت
فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ فى زمان ولم يتيقن الاحداث
بعد واما ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السبب فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية ازيد من طهارة واحدة للمتعدد المتوالى منها بما
يقع عقيبه فيشترط فى تأثيرها يقع منها عدم مسبوقيته بمثله فالشك فيما نحن فيه كما تقدم فى الاية شك فى المصداق ولا يجرى فيها الاطلاق فالمسبب انما
يقع عقيب السبب الذى اقتضاه وسقط عنا مقتضاه ولم يقع بعده لا بد من ايقاعه فيطلب وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك فى ان هذا المسبب وقع عقيب
السبب او بعده لا بد من اثباته بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين باحراز الشرط ان كان المسبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية
لاثبات وجوب ايقاعه بتحصيل اليقين بحصول اثر السبب ليل اخر غير دليل السببية وبالجملة فالحكم بسببية شئ لوجوب شئ لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين بوجود
فهى التى تمسك بها فى المقام تبعا لجماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يخفى على من له ادنى محصل ما سطر فى اكثر كتب الاستصحاب وان لكون فى
ذلك اولى لا ثباته من معارضته باستصحاب عدم الرافع وكما يقضى الاستصحاب بعدم تحقق المسبب هو الوضوء بعد السبب هو الحدث كذلك يقضى
الاستصحاب بعدم حصول الناقض هو الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان يقين الطهارة معارض بيقين الحدث ومعنى تعارضهما
من حيث مقتضاها وهو العمل على اليقين عند الشك فى ارتفاعه والا فهما فى نفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما فى المكلف ثم ان فى المسئلة
اقوالا اخر احدها ما مال اليه فى المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة
السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة قد ارتفعت يقينا فوجود الرافع لها يقيني وارتفاع ذلك
الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلهما متطهرا فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة
المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك فى الحدث ولذا قال فى الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل انه ان تم ليس خلافا فى المسئلة لرجوعه الى ماله
تيقن الحدث مع الشك فى الطهارة او الى العكس وفى البحث فى غيره انتهى وجزم كاشف اللثام على ما حكى عنه بان اطلاق الاصحاب الحكم بوجوب التطهير
مقيد بعدم علمه بحاله قبل زمانهما بل حكى عن المسالك تقييد عبارة الشرايع به فتأمل **اقول** ان اريد رجوع ما نحن فيه الى احدى مسئلتى الشك
فى الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم فى المسئلتين مفروض فى تيقن احدهما والشك فى وجود الاخر لا فى تأثير الاخر المعلوم
وجوده وان اريد رجوعها اليها فى الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعنى الحدث فى الاولى والطهارة فى عكسها
سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعنى الطهارة فى الاولى والحدث فى عكسها لان العلم بوجوده لا يكفى فى استصحابه بل لا بد فيه
من العلم بتأثيره وهو مفقود فى الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا وبهذا التقرير يظهر ضعف ما ذكره فى المدارك تبعا
للمنتهى من ان وقوع طهارة فى المسئلة الاولى وحدث فى المسئلة الثانية يقينى ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث
ما لم يعلم تأثيرهما لا يعقل فيهما استصحاب الاثر ففيه ما ذكره جماعة تبعا لشارح الدروس من ان المستصحب فى الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك
الاخر الناشى عنه حتى يقال انه غير متيقن فى السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كان الحالة السابقة
على الحالتين هو الحدث فالطهارة الرافعة له يقينا وان كان مستصحبا الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم
حدوثه وان لم يعلم تأثيره فالاصل بقاؤه وان لم يكن ناشيا عنه وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع
واخرى مشكوكة الحدوث فالشك فى بقائها مسبب عن الشك فى حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك فى بقاء
تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك فى حدوث الحالة الاخرى بل الشكان مسببان عن الشك فى تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة
اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فغاية الامر ان هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة و
عدميا وهو استصحاب عدم حدث اخر بعد هذه الطهارة ويمكن فى المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب
عدم طهارة بعده نعم لو منع جريان الاستصحاب فى الحالة المانعة المرددة استنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن
فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بمائين يعلم نجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المعينة حال
ملاقاة النجس من المائين وكذا لو اصاب ثوبا طاهرا كرا ان احدهما نجس الا ان المرجع فى هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه

ولو تيقن الطهارة وشك فى الحدث او فى شئ من افعال الطهارة بنى على الطهارة

لا يثبت شيء من الطهارة والحدث بالاصل ويعضدهما تقدّم من قاعدة الشغل المتيقّن سابقاً سليمة الثاني ما عن العلامة في بعض كتبه من الاخذ بمثل الحالة السابقة على الحالتين استناداً الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما ومنها لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الناقض بالاستصحاب التزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث للاقوال والمحكي عنه في المختلف حيث قال اذا تيقّن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضّأ عن حدث وشكّ في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهّراً بني على طهارته لانه تيقّن انه نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثاً فهو الآن محدث لانه تيقّن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى واورد عليه في الذكرى وجامع المقاصد انه يجوز توالي الطهارة وتعاقب الحدثين فلا يتعيّن تأخّر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالي فيما فرضه كما نبّه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعاً للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين فاثر كلامه قولاً في المسئلة مما لا ينبغي واعتذر عن ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعاً لشارح الدروس بان المسئلة تشتمل على صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحداً غير متعدّد على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين في الجملة فالقدر المتيقّن واحد مع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين ومتعدّدين فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى وغفلوا عن انه يلزم على هذا ان يكون ونقض الطهارة الثانية مشكوك فلا يزول اليقين بالشك لغواً محضاً وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فان هاتين الكلمتين صريحتان في التمسك بالاستصحاب وغير خفي ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة رافعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره قولاً في المسئلة بالنسبة الى احد شقوقها فتأمّل انتهى **اقول** احتمال الطرد والضد على المتأخّر ودفعه باستصحاب عدا اجنبي عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتأخّر الطهارة عن الحدث في الصورة الاولى فاحتمال وقوع حدث بعده وعدم احتماله لا دخل له فيما نحن فيه وتوضيح ذلك انا اذا فرضنا متطهّراً قبل الزوال وفرض طهارة رافعة وحدث ناقض وكلّما فرض بعد من الطهارة واحداً او ازيد فلا يكون رافعة حتى يقع بعد ناقض فاحتمال حدث وقوع الطهارة الواحدة او المتعدّدة بعد ذلك غير موثّر ثم اذا حصل الحدث فكلّما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضاً حتى يقع بعد طهارة رافعة فالحكم بتأخّر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا بدّ منه من غير فرق بين العلم ببقائها والشك في ارتفاعها الموجب لبقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل التروّي كما عن جماعة منهم الشهيدان وان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك في عدد السعي ثم ان العلامة قدّه قال في القواعد لو تيقّنهما متحدين متعاقبين وشك في المتأخّر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهّر والا استصحبه انتهى والمراد اتحادهما في العدد اي استواؤهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب نوع الطهارة منهما عقيب رفع الحدث واما تعاقب شخصيهما فغير متصوّر ووقوع احدهما عقيب الآخر لا بدّ منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطّرد الاخذ بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث وكان قبلهما محدثاً لم يكن الآن محدثاً **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدّد فهو الذي ذكره في المختلف بقوله تيقّن انه توضّأ عن حدث ونقض طهارة فالخارج هو صورة العلم بتعدّد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان شيخنا في الروض بعد حكاية تفصيلي الفاضلين قال والذي تحصّل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهّر حيث يتطهّر طهارة رافعة فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث اوجه لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقّب الحدث المقتضي للابطال اذ لا علم انه كان قبلها محدثاً ولا يرد ان يقين الحدث مكافئ ليقين الطهارة لان الطهارة قد علم تأثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تأثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة او الجهل ان نفى احتمال التجديد يقتضي توسّط الحدث بين الطهارتين الا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى استدراكه هنا وان لم يتحقق هذا القيد بل انما تحقق الطهارة والحدث والشك في المتأخّر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلامه في المسالك مع انه رجع اخيراً الى اطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقّن الجنابة والغسل وشك في المتأخّر كما صرّح به في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبّروا عن العنوان بلفظ الطهارة ولو تيقّن ترك عضو او جزء منه فان لم يجفّ البلل اتى بالمتروك وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف محكي الا عن الاسكافي حيث اقتصر على الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مسنداً ذلك الى حديث ابي امامة عن النبي صلّى الله عليه وآله وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن علي عليه السلام ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئاً منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضّأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبلّه من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي وان

بقصد التبرک وقد جف البلل عن جمیع ما قبل الممسوح استانف الوضوء لفوات الموالاة التی هی عبارة عن عدم الجفاف خصوصا مع العذر فی ترک المتابعة
کما تقدم وان شک فی فعل شیء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل علی ما صرح به العلامة واکثر من تاخر عنه کفخر الدین و
الشهید والمحقق الثانی وغیرهم وتخیل بعض تفرد السید فی الریاض بذلک فتعجب منه وقال الداعی علی ذلک لغیره وجعل منشا توهم التعمیم
اطلاق لفظ الطهارة فی کلام جماعة وهو کما تری وکیف کان فان کان الشاک علی حالة التی کان علیها من التلبس بالاشتغال بالطهارة
اتی بما شک فیه ثم بما بعده لو کان غیر الجزء الاخیر مراعاة للترتیب لاصالة عدم الاتیان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم اباحة الدخول فی العبادة مضافا الی الاجماع
الذی نقله شارح الدروس وحکی عن الوحید فی شرح المفاتیح نقله عن جماعة وعن کاشف اللثام استظهاره وعن المدارک نفی الخلاف فیه ولصحیحة زرارة
عن ابی جعفر علیه السلام اذا کنت قاعدا علی وضوئک فلم تدر اغسلت ذراعیک ام لا فاعد علیهما وعلی جمیع ما شککت فیه انک لم تغسله او تمسحه مما سمی الله
ما دمت فی حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت فی حال اخری فی صلوة او غیرها فشککت فی بعض ما سمی الله مما اوجب الله علیک فیه
وضوئه فلا شیء علیک فیه فان شککت فی مسح راسک فاصبت فی لحیتک بللا فامسح بها علیه وعلی ظهر قدمیک فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشک وامض فی صلوتک وان تیقنت انک لم تتم وضوئک
فاعد علی ما ترکت یقینا حتی تاتی علی الوضوء وبجمیع ذلک یخصص عموم ما دل علی ان الشک فی الشیء بعد تجاوزه لا یلتفت الیه مثل قوله فی صحیحة زرارة
اذا خرجت من شیء ودخلت فی غیره فشکک لیس بشیء وقوله علیه السلام کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو مضافا الی ما قیل من احتمال اختصاص الروایة
الاولی بقرینة صدرها بافعال الصلوة لکن فی موثقة ابن ابی یعفور عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا شککت فی شیء من الوضوء ودخلت فی غیره فشکک لیس بشیء
انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه فان الظاهر عود ضمیر غیره الی الشیء لا الوضوء فیعارض الصحیحة الاولی وهی اخص لامکان حمل الصحیحة ولو بعیدا علی ما
اذا لم یدخل فی الغیر لا اقل من کونه علی وجه التباین دون العموم والخصوص ومقتضی القاعدة الرجوع الی العموم صحیحتی زرارة وابی بصیر لولا الترجیح بالشهرة
ونقل الاجماع لکن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمیر الی الشیء اذ لا مستند له مضافا الی شهادة الذیل برجوعه الی الوضوء اذ المراد بالشیء فی قوله
اذا کنت فی شیء لم تجزه لا بد ان یکون فعلا مرکبا ممتدا یتصور کون الشخص فیه فیکون الشک لا محالة فی بعض اجزائه لعدم تصور کون الشخص فی نفس الشیء
المشکوک فی تحققه وارادة کون الشخص فی محل المشکوک فیه خلاف الظاهر جدا فمحصل الکلام ان الشک فی شیء من افعال الوضوء لا یلتفت الیه اذا
دخل فی غیر الوضوء وانما الشک یلتفت الیه اذا کنت فی الوضوء غیر متجاوز عنه لکن یعارض منطوق الحصر فی الذیل ومفهوم باعتبار فیما اذا شک
فی غسل جزء من الید بعد الفراغ عنه فمقتضی مفهوم الحصر فیها عدم الالتفات لانه شک فی جزء من فعل قد فرغ عنه ومقتضی منطوقها الالتفات
الی هذا الشک لانه شک فی شیء من الوضوء وهو کائن فی الوضوء مشغول به فالمشکوک فیه باعتبار کونه جزء من غسل الید شک بعد الفراغ
من الشیء وباعتبار کونه جزء من الوضوء شک قبل الفراغ من الشیء ومقتضی القاعدة فی مثل ذلک العمل بالاعتبار الاول لوجود
سببه هو الفراغ عن الشیء الذی شک فی بعض اجزائه واما اعتبار کونه جزء من فعل لم یفرغ عنه وهو الوضوء فلیس سببا للالتفات بل الالتفات
من مقتضیات نفس الشک المحکوم علیه باصالة عدم وقوع المشکوک فیه عدم الفراغ من الفعل المشکوک فی بعض ... من قبیل عدم المانع فاجتماع الاعتبارین
فی الجزء المذکور من قبیل اجتماع المانع عن الالتفات وغیر المانع عنه هذا ولکن یعارض دلالة الذیل علی ... الالتفات فی الجزء المذکور ... دلالة
علی وجوب الالتفات بالشک فی فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شک فی جزء من الفعل الذی یکون فیه ولم یجزه لان عدم الالتفات فی
الجزء المذکور قبل الفراغ والالتفات الی الشک فی الفعل المستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ تفصیل مخالف للاجماع والظاهر تقدیم دلالته علی
الالتفات صراحته فی الالتفات الی الفعل المشکوک فیه قبل الفراغ لانه مفهوم الحصر بالنسبة الی الوضوء وهو الحکم المذکور فی صدر الموثقة فلیس کالمفهوم
عموم یشمل الشک فی جزء من افعال الوضوء بعد الفراغ عن ذلک الفعل ان شئت قلت ان الوضوء تمامه فی نظر الشارع فعل واحد فما دام المکلف فیه یلتفت
الی الشک المتعلق بفعل او بجزء فعل منه ولیس کالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظیر ما یقوله جماعة فی افعال الصلوة التی لا عبرة بالشک
فی سابقها اذا دخل فی لاحقها من ان المراد لیس کل جزء جزء منها بل القرائة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل فی اخر ایة من السورة والشک فی اول
ایة من الفاتحة لا یعد شکا فی الشیء بعد الدخول فی غیره وبعضهم یجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا اخر والحاصل ان تقیید الامام
علیه السلم فی الموثقة عدم الالتفات الی الشک فی شیء من الوضوء بالدخول فی غیر الوضوء مفرعا ذلک علی قاعدة الشک بعد الفراغ ینبئ عن
ان الوضوء فعل واحد لا یلغی الشک فی اجزائه الا بعد الفراغ نظیر الاذان والاقامة والفاتحة علی ما رواه بعض فی تفسیر اخبار الشک بعد الفراغ ولعل
الوجه فی ذلک ان الوضوء وان ترکب من اجزاء الا انها مقدمة واحدة لما هو فی الشریعة بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور وهو متامل ولعل
... مسقطها من الاحتمال هو الوجه فی الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاحتمال مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحکم به والرجوع فی غیره
... الشک بعد الفراغ وفیه ان بناء حکم الوضوء فی الموثقة علی قاعدة الشک بعد الفراغ ظاهر فی ان الحکم فی الوضوء علی طبق القاعدة
لا ینطبق علیها الا بملاحظة کون الوضوء فعلا واحدا بعد الشک فی اجزائه شکا فی اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا یظهر انما

فامسحهما علیهما [illegible] للوضوء بللا

الركن الثاني

تقدم من تبعية الغير واحد من كون صحيحة ابن ... بتخصيصه لعموم الادلة الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي نعم ربما يظهر من رواية ابن ابي يعفور والشيخ في كلمات العلماء واستدل للجماعة منهم هنا بان متعلق الشك صحة الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات يشهد بان الحكم هنا على طبق القاعدة لا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة وتدريجا على ترتيب خاص هذا ولكن لا يخفى انه بعد البناء في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء واجزاء الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القراءة الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل وان كانت الشهرة محققة اللهم الا ان يدعى ظهور تلك الروايات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك والسهو وعدم فهم جل الاصحاب لهذا التعميم فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم الشك ما دام في الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فالقول المشهور لا يخلو عن قوة مع انه احوط في الجملة بقي الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فان الشك في طهارة ماء الغسلات السابقة واطلاقه مثل ما بعدها ام لا وجهان من اختصاص الصحيحة بالاجزاء فيبقى الشروط تحت عموم الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق به شك قبل الفراغ فيدخل تحت قوله انما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك واما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها غير تلك العمومات فالالحاق اوجه ما ابعد منه وبين ما يحتمل ان يلحق من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة فمن شك في اثناء الوضوء في ان ما يتوضأ به مطلق او مضاف فيحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضي فيه ما لا يخفى لان احراز الاطلاق انما هو باعتبار الغسل بالماء المطلق وليس محلا مغايرا لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو زوال اليقين بالحدث او الوضوء لا الشك في بقائه لوجوب استصحابه اجماعا وكيف كان فالاقوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه ففيه يجري ثم ان المحكي عن السرائر استثناء من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك و شارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج بما ورد في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطيعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان ذكرت لابي عبد الله عليه السلام رجلا انه عاقل ثم قال الا انه يبتلي بالوضوء فقال عليه السلام واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان قال سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدها رفع الحرج لكن القول بها مشكل والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره احتمالا راجحا او مرجوحا او مساويا واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو من حيث عدم احتماله الخلاف يعمل بقطعه لا ينفعه حكم الغير بعدم اعتبار قطعه اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى سواء ظن ببقائها او ظن بارتفاعها خلافا لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك وظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته بقاء طهارته في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قدس سره يريد بذلك انه لو بنى على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا وان وجهه شارح الدروس مخالف لمذهب القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد احكامهم بما ... كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدم الحدث ... الامر بافعال الوضوء كتابا وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة واهليتها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر ...

وابحث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء قال لو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية او واجب استدرك وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه
ما هو المشتهر الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهره ارادة مطلق الاحتمال قال من كان جالسا على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن
انه فعل ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم من مجلسه وقد فرغ من وضوئه على
يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمله عبارة المبسوط ايضا قال ومن
شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذا الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه او في شيء
منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه وان يظن الاخلال
بواجب من افعال الوضوء وان يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعد القيام عنه والشك في عضو منه
انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء الشك في التلبس من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره بالشك في النية
ووقوعه على ذلك المحسوس وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد من قول المفيد في المقنعة
ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله احراز وجودها على الوجه الصحيح فيستدام عند الشك في الاجزاء والشروط كذلك فاحرز بقاء صحتها سالمة
حين الفراغ فيستدام الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح وفيه تأمل
اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك
في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل
فقد احرز بها صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي يتوضأ به او باحد الاجزاء مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء
او صحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حالة الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى هذا يرجع فيما
دام على حالة التي يتوضأ عليها ان فرغ من الوضوء كما اعترف به في الروض او من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة وان
فسره به محشي الكتاب وشارحا في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان لكن في الدروس ولو انتقل عن
محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر والمحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان العارض بعد
فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه بعد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى
كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله عليه السلام
في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعدما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فصل بين حالة الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام
كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله عليه السلام كلما يمضي من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى
عموم ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول
في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله عليه السلام
في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله عليه السلام في ذيل الصحيح المتقدم
فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى في صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعدما عرفت سابقا انها
في صلوة وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء منطبق على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلغي الشك فيه
الا بالدخول في غيره ويدفع عن المعارضة بان التصرف في صدر الموثقة وذيل الصحيحة بحمل القيد وارادة مورد الغالب اولى من العكس وهو التصرف في ذيل الموثقة
وصدر الصحيحة الظاهرين في ان العبرة في الالتفات بالفعو على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة الكلية لصدرها فهو متفرع عليها و
المدار عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومضمونه وعدمها لا
امر وجودي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نقدر على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن واما
انطباق حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع قطع النظر عن المحسوس بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا مطلقا فكما ان
الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس الى الاصل وهو عدم
الالتفات الى الشك في شيء بعد الدخول في غيره لكن هذا كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد الفراغ
من الوضوء ولذا لم يعتبر فيه الدخول في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فاختلاف حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة احراز الفراغ في
الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلا بد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فتفصيل كاشف اللثام بين الجزء الاخير و
غيره كما اخترناه ليس قولا ثالثا خارقا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول في غيره بل قد يتحقق

انه لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس من تحقق بانه بعد الفراغ في زمان يكون فيه على يقين من الفراغ كما صرح كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف فيهما تامل اذ ما يرى نفسه غير متشاغل فان كان مع اشتغاله بفعل اخر فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك المزيل لذلك اليقين لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل اليقين باكمال الوضوء وعدم الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعدما قدمنا عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب له ليس من العبادة ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح الا انه يرجع في اخر الباب ويقول ان انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى و الفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين لكن الاول اولى لذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فليس دليلا شرعيا عليه حتى يرجع اليه عند الشك فيه بعد زوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه وتخيل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر انه فاسد بالتامل في تلك الاخبار نعم يمكن الاستدلال لعلية مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج والغفلة والجهل المركب في الانسان عارضان نادران وهذا هو ايضا مراد المفيد قده فيما تقدم من عبارة المقنعة لا ان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد بعد زواله وبالجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا بها الا ظاهر حال الفاعل فظهر ان مؤدى ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه عنه اخيرا شيء واحد وان زعم الحلي مغايرتهما وكون الثاني رجوعا عن الاول هذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتقاد في زمان لا دليل عليه ان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن لا دليل على اعتبار هذا الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلت الكلام لما رايت في المقام من توهم غير واحد من الاعلام اغترارا بما يتراءى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في السجود بعد ما قام ان عدم نقض اليقين بالشك بمعنى عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على دوام ما تيقن في السابق واللاحق حدوثه وشك في ارتفاعه بعد الحدوث و كيف كان فلا بد في احراز الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا الا كل فعل اذ الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون ما زاد على الفراغ نعم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى لا بمجرد بقاء محل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتبار بعد الفراغ عن الوضوء بالشك في بعض افعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو احتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافه الى الاول لان الظاهر من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك انه بمنزلة صغرى لكبرى هي انه اذا كان ذاكرا فلا يخل بفعله هذه الملازمة لا تكون بالنسبة الى احتمال تعمد الاخلال اللهم الا ان يجعل الملازمة بعد انصراف اطلاق سؤال الصلوة احتمال النسيان لا غير بين كونه اذكر وبين عدم الاخلال كاشفا عن اختصاص المورد واما دفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه فهو مبني محل نظر فالمسئلة لا تخلو عن اشكال ونحوه بل فاشكل منه ما لو كان عدم الاخلال على تقديره حاصلا لا عن قصد كمن قطع بانه لم يخلل الحاجب الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة وقد لا يمنع الا انه يشك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المقدم في مورد ههنا موجود مضافا الى عدم امكان اجراء التعليل المذكور بالتقريب المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل اشكل منه ما لو راى بعد الفراغ شيئا شك في حجبه للبشرة بحيث لا يقطع لعدم حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث مندرجة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة النص والفتوى شاملا لها في بادي النظر واعلم ان جماعة ممن تاخر عن العلامة قد تبعوه في التعرض لحكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم الشك فنحن نذكر ذلك تيمنا بما تبعتهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون ترتيبا واما ان يكون ارتماسيا اما الترتيب فلا اشكال في حكم ما عدا الجزء الاخير قبل الفراغ ولا بعده لمثل قوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامض فيه وخصوص قوله عليه السلام في الصحيح فان دخله الشك وهو في صلوته ولا شيء عليه

في الشك في بعض افعال الطهارة بعد الفراغ

ويستدل على حكم الشك في الجزء الاخير بانه دخل في ما يشترط بالطهارة كالصلوة او بالبدل واما لو لم يدخل فيه فقد يشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة
عدم اعتبار الموالاة ولذا قد يفصل بين فرض اعتبار الموالاة فيه وعدمه وهو الاقوى اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز
والمضي واما معه فلتحقق هذه الامور عرفا كما تقدم في الوضوء اذ لا عبرة ببقاء محل تدارك المشكوك شرعا كما لو فرض تيقن الاخلال والا لاشترط
في الوضوء وقوع الشك بعد الجفاف لكن قال في التذكرة بعد حكم الشك في اعضاء الوضوء ولو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان
اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانتقال عن فعل صحيح وانما يصح ذلك لو كمل الافعال للبطلان
مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل وفي المدارك وغيرها نسبة القول الى اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه **اقول** ان فرض الشك فيما عدا الجزء
الاخير بعد الاتيان بما بعده الى آخر العمل والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بني على اعتبارها فقضاء الظاهر بان الانسان
لا يدخل في الافعال المتاخرة من الامور المترتبة الا بعد فعل المقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق بينهما وان فرض
الشك في الجزء الاخير فان اعتبر في الانتقال عن المحل فوات محل تدارك المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع اعتبار ذلك
في الشك بعد الفراغ من الوضوء مما لم يعرف من احد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المتابعة التي يعرف بمجرد الفراغ عن الوضوء والاشتغال
بغيره بل بمجرد الفصل وان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور غير شرط في صحة الوضوء اتفاقا على
ما ذكره المصنف في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المعتاد فالمعتاد وان لم يعتبر الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال
منه في معتاد الموالاة في الغسل لان الغرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لاهمالها في الغسل مع عموم ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ
الوضوء والغسل ولاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في معتاد الموالاة تمسكا بالصحيح السابق الدال على حكم الشك بعد
الدخول في الصلوة وبقضاء العادة وبما دل على عدم اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه والدخول في غيره وهو المتعين في الاستدلال لو بني
على ما ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء تجاوز محله المعتاد فالمعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية
وشرحها واما الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد واما الارتماسي فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه دائما شك بعد الفراغ وان قلنا
بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل والدخول بما لا يدخل فيه شرعا او عادة الا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة فيه في
التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال واما التيمم ففي التذكرة انه مع الشك في الوقت ان اوجبنا الموالاة فيه فكالوضوء والا فكالغسل وفي جامع
المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال فيه مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا كان في صلوته كذلك او ناسيا
للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لكونه معذورا وهكذا ذكره المصنف وغيره ويحتمل شموله للجهل بالموضوع ببعض اقسامه لعله داخلة تحت اطلاق ما
دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا الموضوع الخاص لبعض الاخبار اما حكم العامد فواضح واما
الناسي فوجوب الاعادة عليه وقتا هو المشهور والظ ان المسألة من جزئيات مسألة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه
احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقتا وخارجا ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما
نحن فيه وغيره خصوص الاخبار هنا ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت
قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية ابن ابي مريم الانصاري
ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوءه
وفي صحيحة زرارة توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وظاهر
الاخبار كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الا
مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة به فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا المقدار كاف في صدق الفوات لغة و
عرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة ففي رواية
عمرو بن ابي نصر قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري فاعيد الصلوة قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكر وهو في صلوته بعد ان
ذكره فقد فرغ من صلوته فقد اجزأه ذلك ولا اعادة عليه ويعضدهما ما سيجيء من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون
ما نحن فيه منه ولعموم قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود بل وقوله
صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسألة ناسي النجاسة لكن الظاهر عدم شموله

الرواية

الرواية لنفي الاعادة لان وجوبها ليس من آثار ما فعل نسيانا ولولا النسيان بل من جهة الامر الاول غاية الامر انه لم يسقط بالفعل الذي اتى به نسيانا فالاولى
الاعتضاد بعمومه لانه مبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غير بعيد ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما يومي
اليه قوله في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط الاستدلال
المخصص بالمتصل المجمل عن الاستدلال به فتامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ والرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة
الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغير ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره ووجوبا
شرطيا او التنزل عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء وبقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالماتي
به نسيانا كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية وعمل الاكثر ونحو ذلك نعم قد يستوجه القول بالفصل
فيما نحن فيه بين بقاء الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين بشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام في الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كانت في وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء
وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها تشتمل على ما يوهنها
مثل الامر بالاعادة مع التمسح بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء بقرينة قوله وليتوضأ
لما يستقبل الا ان يراد من الوضوء والتوضي الاستنجاء بالماء ويراد بالتمسح ما كان فاقدا للشرط الا ان يراد به ما لا يزيل النجاسة عن المحل
واما العدم كفاية الثلثة في تطهير المحل واما لغير ذلك والاوجه التمسك في التفصيل برواية علي بن مهزيار الآتية في مسئلة ناسي النجاسة في
الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسئلة وعن الاسكافي هذا التفصيل بالنسبة الى البول وعن الصدوق قده تفصيل
آخر بين مخرجي البول والغايط فلم يوجب الاعادة من الغايط ولعله لرواية عمار وصحيحة علي بن جعفر في الاستنجاء من الغايط وكيف كان فلا ينبغي
الاشكال في انه لا يجب اعادة الوضوء لا من نسيان البول ولا من الغايط للاصل والاخبار المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره
ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ورواية ابن ابي مريم المتقدمتين نعم في موثقة ابي بصير ان اهرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك
حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلم في رجل يتوضأ فينسى غسل ذكره قال يغسل
ذكره ثم يعيد الوضوء وبظاهرها اخذ الصدوق حيث اوجب الاعادة على ناسي غسل البول بل عن ظاهر القول عن المقنع تعميمه للمخرجين ولعله

لموثقة عمار المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولما فرغ المصنف قده من الخلل الواقع او المتوهم في وضوء مخصوص ذكر بعض احكام الخلل المردد بين
وضوئين في مسائل الاولى من جدد وضوئه المبيح للمشروط به سواء كان بنية الندب لثابت له ام لا او تشرع ام بنية الوجوب لعارض له
بنذر او اجارة ثم صلى بعدهما وذكر بعد الصلوة انه اخل بعضو مثلا او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بوحدة حقيقة الوضوء الغير
المجامعة للحدث الاكبر ولذلك اقتصر على نية القربة ولم نعتبر نية الرفع والاستباحة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من المصنف
والعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وكذا ان قلنا برفع خصوص المجدد عند تبين الحاجة اليه كما يراه الشيخ مع عدم اقتصاره على نية القربة
ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابني سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في مبحث النية وتقدم هناك تعجب العلامة من هذا
القول ودفع الشهيد في الذكرى له وان اوجبنا نية الرفع او الاستباحة اعادهما عند المصنف واكثر من تأخر عنه لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين
لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وهنا وجه لعدم الاعادة اوفق بالقواعد هي صحة الصلوة والطهارة لان الشك في الاخلال
بعضو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال والشك في مورده غير مانع عن جريان قاعدة الشك بعد الفراغ كما احتمله في
الذكرى لانه تقييد للنص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال الواقع لا اثر فيما علم اجمالا بالاخلال بفعل مردد بين كونه من
الافعال الواجبة او المستحبة كما اذا تردد المتروك بين غسل اليمنى وبين المضمضة او تيقن ترك لمعة لا يدري انها من الغسلة الواجبة
او المستحبة او اغتسل غسلا للجنابة وغسلا للجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك ودوران
المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب ومن هذا القبيل تردد المتروك في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة ونسبه للسمع انه لو
سلم قدح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم
الاجمالي غاية الامر وجوب الطهارة للصلوة المستقبلة فهو كمن شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة
بعدم الالتفات اليه ويدل عليه رواية علي بن جعفر المتقدمة في الشك في الشرط في اثناء وان خالف فيه بعض كما سيجيء للشارح في مسئلة من
شك بعد الطواف في انه تطهر ام لا حيث استوجه في مقابل العلامة وغيره لا التفات الى الشك نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال
دون الشروط ولعله قده جعل حكمهم بالالتفات في باب الطهارة شاهدا على عدم عموم اطلاقاتهم للشروط لكنه معارض بفتواهم في

باب الطواف ثم انه قد حكي في الذكرى ما استوجهناه عن السيد بن طاوس قده فقال الخرج ابن طاوس وجها في ترك عضو متردد بين طهارة مجزية وغير مجزية
انه لا التفات فيه لاندراجه تحت الشك في الوضوء بعد الفراغ وهو متجه الا ان يتوقف اليقين الحاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف
الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه والله الموفق **قوله** (ره) استشكله قده بتقييد النص من غير دليل لان من شك بعد فراغه في انه غسل يديه ام لا فقد
يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا آخر من امور دينه او دنياه وهو غير قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا والله العالم والثانية انه لو صلى بكل
من الطهارتين صلوة او زيادة فاما صلاه بالطهارة الاولى لاصالة بقاء حدث دون ما صلاه بالثانية لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول
الاول وهو الاقتصار على نية القربة او كفاية التجديد واما على القول الاخر فيجب اعادتها ايضا لان اصالة بقاء الحدث بعد الوضوء الاول سليمة عن الرافع
والمراد بالاعادة في كلامهم اعم من القضاء لان الموجب للفعل في الوقت وهو اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف بحكم هذا الاصل
في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء على من يجب عليه ولا يحتاج الى دعوى صدق موضوع الفوت هنا حتى يسلم تارة لاثباتها
بالاصل ويمنع اخرى بمنع اثبات الاصل له وربما يستصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لاجل شكه في المتاخر من الحدث والطهارة المتيقنين
ثم لم يتطهر نسيانا وصلى ولم يتذكر الا بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب حدث حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاعادة في الوقت لان
الشك في الشرط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموم اقض ما فات مع عدم احراز
الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان بالفعل على وجهه ان المراد بالفوت في النص والفتوى ما يعم
ذلك لو منع عدم صدق الفوت فيما نحن فيه فقد استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق القضاء بمجرد ان يحرز ولو بالاصل عدم الاتيان با
بالصلوة الواقعية عمدا او تعذرا ولذا كان الاصل فيمن شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص
المعلل بانه قد دخل حائل بعد انه قد مضى محله ودخل وقت فعل اخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من الاعتناء بالشك المذكور واما على ما
استوجهنا تبعا للسيد المتقدم والشهيد قده فليس عليه اعادة حتى لو شك بعد خروج الوقت وقد قواه في المنتهى في هذه المسئلة الثانية
بعد ان اختار المشهور في المسئلة الاولى كسائر كتبه في المسئلتين فقال بعد بيان الحكم المشهور وعندي في هذا شك فهو عند انه قد تيقن الطهارة
وشك في بعض اعضائها بعد الانصراف الا ان الشك في الحاق المتروك باليقين منهما هو الشك في ترك احد الاعضاء الواجبة فلا يلتفت اليه وهو قوي
انتهى وفي قوله قده شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول الشهيد حاكيا عن السيد بن طاوس ترك عضو تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة
الى ان مطلق العلم الاجمالي بتردد المتروك بين شيئين لا يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان هذا الشك بالنسبة اليهما لا يترتب على
الشك فيه حرب لتدارك شك خال عن العلم الاجمالي كما مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب او مستحب او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي
وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا يجب انما القادح تردد المتروك في الوضوء والصلوة بين امرين يجب تدارك كل منهما على
تقدير فواته فاندفع بذلك ما يتوهم في رده ان الشبهة هنا من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما توضيح الاندفاع ان الحكم في
الشبهة المحصورة فيما اذا دار بينهما تنجز التكليف بالاجتناب عنه بين ما لم يتنجز لجواز اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة المحصورة والثالثة
انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما تعارض اصالتا بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية واعاد
الصلوتين اذا اختلفا عددا بلا خلاف ظاهر منهم هنا وان اختلفوا في حكم ما يكون بعد من افراده وهو من تيقن الطهارة والحدث وشك في
المتاخر مع كونه متطهرا قبلهما فينبغي ابتناء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة ويكفي في اولها الطهارة الثانية على اشكال ووجه الجمع عند
تيقن البراءة الا انه مقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما في القضاء والاداء واختلافهما وان كان ربما يتخيل مع الاختلاف الاقتصار على
اعادة الثانية لاصالة بقاء الامر وفاقا لعدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها واما الخدشة في الحكم مطلقا لعدم الدليل على
وجوب تدارك الواجب الواقعي حتى يجب الجميع من باب المقدمة او يسلم المقتضي لوجوب الا ان اليقين بالاتيان به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه
المتعلقة في المقام للجهل بالواجب الواقعي فيتمكن ناضا ذلك خصوصا الوجه الاخير في محله ويرشد الى ما ذكرنا التعليل في الرواية الواردة فيمن عليه
فائتة مرددة بين الخمس في انه يصلي ثلث صلوات وجزم الحلي في المقام بالحكم المذكور مع قوله بعدم جواز الجمع بين الصلوتين في الثوبين يعلم نجاسة احدهما
معللا بعدم التمكن من قصد الوجه بل افتى بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا وان اختلفا في الجهر والاخفات فصلوة واحدة ينوي بها ما في ذمته على
المشهور لما يستفاد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وان خالفتها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن سعيد الى ابي
عبد الله عليه السلام المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوة يومه ولم يدر اي صلوة هي قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر والعصر والعشاء
كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط بحذف التعليل ولاجله يضعف الاستدلال بها وان وقع من جملة
بناء على تنقيح المناط وفيه تأمل حتى ان الحلي لم يعمل بالرواية في المسئلة ما سوى الاحكام صلوات الخمس اقتصارا على مورد النص وذيل رواية البرقي وان

كان يظهر منه منا الحكم الا انه لا دلالة على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده لا يخ عن قصور لاحتمال كونه تعبدا بالحكم في هذا المورد لا تعليلا لاجله او بيانا لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتأخرين يجبر قصور الدلالة وان لم يكن كالشهرة بين القدماء جابرة للسند ولاجل ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما نحن فيه مع مخالفته لاصالة عدم الغاء الجهر والاخفات عند التردد افتى الشيخ والقاضي والحلبي وابن زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكي عنهم بعدم كفاية الواحدة المرددة وان اكتفى من عدا الحلبي منهم بالثلث لما سوى الواحدة من الخمس لكان الروايتين ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هو مختص او عزيمة وجهان اقواهما الاول لا دلالة الاخبار بعد ورود الامر بالثلث في الرواية مورد توهم تعين الخمس لظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود به وهو يحصل بالمتعدد بل بطريق اولى كما في الذكرى وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد متوافق العدد لو صلى بطهارة واحدة ثم احدث وجدد لو بغير طهارة ثم صلى بها اخرى فذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة ثلث فرايض لثنائية المغرب واثنين الصبح وارباعيا لما في الذمة من الرباعيات الثلث ويحتمل كما عن الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة بعيد خمسا وهذا اوفق بالاحتياط وان كان الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد بحث في بعض فروعه كفاية المرددة عما في الذمة عبارة مشكلة اختلف في معناها حتى انه صنف بعضهم في ذلك رسالة قال بعد قوله قده في مسئلة من نسي صلوات بخمس طهارات ولو كان الاخلال من طهارتين اعاد اربعا صبحا ومغربا ورباعيتين والمسافر مخير بين البناء والمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية فيهما والتعيين فياتي بثالثة ويتخير بين تعيين الظهر او العصر او العشاء فيطلق بين الباقيين راعيا الترتيب وله الاطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل الملاحظة كلامه في سائر كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله يؤتيه من يشاء نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين قد فرغت من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الجمعة رابع عشر شهر ربيع الاول في سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على مهاجرها الاف الثناء والتحية وانا العبد الاقل الجاني ابن مرحوم ملا محمد حسين خليل الله كرمانشاهي غفر الله له

في شهر ١٣٢٢ اللهم اغفر لي ولامي ولابي بمحمد وعلي عليهما السلام

كتاب الغسل في الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم



اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها سبب ضيف وليس الغسل كالوضوء حقيقة واحدة والمورد في اسبابه وهي غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد بردهم وقبل تغسيلهم على المشهور كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر يأتي في الاغسال المندوبة وبيان ذلك الكلام في خمسة فصول نقتصر اخرها الاغسال المس

الفصل الاول

في الجنابة بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على المني كما في القاموس وهي كثيرة في الاخبار وفي الاصل البعد الخاص قال في السرائر بعد تفسيرها بالبعد وهي في الشريعة كذلك لبعده عن احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض انها شرعا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولذا كان السببان فعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المعنى هو المناسب لجعل الجنابة من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من رفعها رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض والمستحاضة والنفساء واما دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يحضرني من الروايات ما علم فيه استعمال اللفظ فيهذا المعنى الا ان يحمل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة نعم ربما ينافيه قولهم ان سبب الجنابة امران وينحصر النظر فيها في ثلثة متضمنة لبيان السببين والحكم المترتب عليها والغسل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع عليه كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على مكدره ولدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر من الاوقات لنادر من النسوان وقد علمها الامام ع بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي اعظم من البقاء على الجنابة وقد مر ما ع في بعض الروايات لعل لهذا الحكم بكتمانه من النساء اعلم وظن ترتب المفسدة على الاظهار الا مطلقا ففي صحيحة اديم بن حر قال سئلت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى في منامها ما

يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه محرما قد يجب لترتب المفسدة عليه هي جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكي عن بعض العامة وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المرأة غسل اذا لم يأتها زوجها قال عليه السلام وايكم يرضى ان يرى او يصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احد قرابته قائمة يغتسل فيقول لها ما لك فتقول احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبائر عدم الفرق في مخرج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر ولذا قيدوا فيه واطلقوا هنا ويظهر من الحدائق ان الاشهر الا ان ظاهر العلامة في القواعد ومن تأخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب اعتبار الاعتياد وعدمه انتهى واستقربه ولده في الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني من ثقبة في الصلب او في الاحليل او في خصيته فالفتوى على اعتبار الاعتياد وعدمه اما لو خرج من غير ذلك فاعتبار ذلك الاعتياد حقيق ان يكون مقطوعا به انتهى وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك انه يحصل الجنابة بالخنثى بانزال الماء من الفرجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وهذا اقوى لان ما تقدم في الحدث الاصغر مما يصلح مستندا لاعتبار الاعتياد ات هنا الا تقييد الحدث هناك بما يخرج من الطرفين الذين انعم الله بهما لكنا حيث قوينا هناك عدم اعتبار الاعتياد لزمنا القول به بالاجماع المركب والاولوية ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة فالعبرة هنا بالصلب ولعله مبني على ان وصف خروجه من الصلب من اوصافه التي ينتفي حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم هذا كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان بلون الدم على ما قربه في الذكرى قال لغلبة الخواص احتمال العدم لان المني دم في الاصل فبقاء لونه يكشف عن عدم استحالته فان حصل ما يشتبه به فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا تقارنه الشهوة وهي اللذة المعهودة عند الانزال وفتور الجسد اي انكسار المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات فيحصر فيما لا طريق فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيه الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه او الاشياء رطبا عليه بعض آثار المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة وقع اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب ويدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في الرجل يلعب مع امرأته فيقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال عليه السلام اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس بفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف المروي في كتاب علي بن جعفر فيخرج منه الشيء ثم ان القدر الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب صورة اجتماع الصفات الثلث فيرجع في فاقد بعضها الى الاصل الا ان يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو الذي تسترخي به العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد يكون الحد خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيهما محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج فقال عليه السلام ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجيء الا بعد وفي رواية العلل لم يجيء الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها دلالة على عدم اعتبار اجتماع الباقي فيقتصر في مخالفة الاصل على مورد الاجتماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة ممن تأخر عن الشهيد الثاني خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصر على حكم الثلث لغيرهم مثل الرائحة والثخانة والبياض في مني الرجل والرقة والصفرة في المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات وان ذكر الصفات الثلث الا انه في كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا وانه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد بانه بل لو تيقنا استغنى عن ملاحظة كلام كلمات من تقدمهما من الاصحاب واستدلالاتهم والاخبار الواردة في الباب [illegible] علامات فقال في الذكرى للمني خواص اربع خروجه بدفق بدفعات غالبا قال الله تعالى من ماء دافق ومقارنة الشهوة وفتور الجسد بعد انكسار الشهوة بعده وقرب الرائحة من رائحة الطلع والعجين ما دام رطبا ومن بياض البيض جافا والمني للرجل الثخانة والبياض ويشاركه فيهما الودي وللمرأة الرقة والصفرة ويشاركه فيهما المذي كل ذلك حال اعتدال الطبايع انتهى فان ذكر الخواص الاربع في مقابل الصفتين الاخيرتين المشتركتين بين مني الرجل والودي وبين مني المرأة والمذي ظاهر في كفاية كل واحدة من الاربع اما المحقق فقد ذكرها في المعتبر ضمن الثلث واقتصر في النافع الذي هو كالمتن للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة فقد اقتصر في القواعد على الدفق والشهوة وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كما اذكره الصفات الاخر وقال في الوسيلة وعلامة الدفق

سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد شهوة من غير دفق كان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه فتور فهو
وتبعه فى ذلك الشيخ فى النهاية حيث قال واذا رأى الانسان ما كثيرا لا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل ما لم يعلم انه منى واذا وجد من نفسه شهوة الا ان يكون
مريضا فانه يجب عليه الغسل متى وجد من نفسه شهوة ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق انتهى واما الاستدلال فقد استدل فى المعتبر على اعتبار الصفات
المذكورة لما بانها صفات لازمة فى الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها ثم قال ويؤكدها ما رواه على بن جعفر وقال فى التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات
واللذة وفتور الجسد لانها صفات لازمة فى الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها لقول الكاظم ع ولا يخفى ان ظاهر هذا الاستدلال خصوصا
الواقع فى عبارة التذكرة الظاهرة فى اعتبار جميع الصفات زيادة على اللذة والفتور استنادا الى الصحيحة كفاية كل واحدة من هذه الصفات
فذكرها من قبيل قول النحاة فى امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين ودخول اللام واما الاخبار فمنها ما تقدم فى صحيحة ابن ابى يعفور حيث
قال الراوى فما الفرق بينهما اى بين الصحيح والمريض فقال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى
ان ما ذكره فى الفرق من كون منى المريض خارجا بغير دفق لا يدل على المطلوب فهو كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان تجرد الشهوة عند الخروج
امارة على المنى وعدم الدفق الغالب فى المنى لا يوجب شيئا فى الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض فى
الحقيقة هو كون انتفاء الدفق فى الصحيح مانعا عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن
بالمنى من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فيغتسل وبالجملة فبيان الفارق المذكور يمنع عن القول بان كفاية الشهوة فى المريض وعدم اعتبار الدفق
فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشئ الا ان يكون مريضا فانه يضعف
فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من ان التعليل بالضعف لدفع مانع الظن فيفرع عليه وجوب الغسل وفى حسنة حريز المروية فى الكافى والعلل قال اذا
كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق ولكنه يجئ مجيئا ضعيفا ليست له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه
فان تفريع قوله فاغتسل على قوله ربما كان هو الدافق ظاهر فى كفاية الظن الحاصل من الشهوة فى وجوب الاغتسال وعدم قدح انتفاء الدفق
وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقى لعارض كالمرض كما لو كان مريضا فانتفى
الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة وفتور الجسد فى وجوبه وكذا لو كان بدنه فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به فى المسالك اما لو كان
انتفاء بعضها لا لعارض كما لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق او غيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة الموجودة
وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة للظن بالعدم فالاقوى حينئذ الرجوع الى الاصل واظنه مما لا خلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق فى الصحيح مع
عدم قدحه فى المريض معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد فى ثوبه
او بدنه بللا لا يوجد فيه الا رائحة المنى الا ان يدعى هنا العلم العادى لكن الظاهر ان منشأه سكون النفس من جريان العادة بالتزام الجنابة بمجرد
الرائحة فصار احتمال العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه
الغسل بلا اشكال ولا خلاف والمسئلة وان لم تحتج الى التعرض بعدما تقدم من كون نزول المنى موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف ره تعرض
لها تبعا للنص ولبعض تفاصيل العامة فى هذا المقام وهى موثقة سماعة عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعدما يصبح ولم يكن راى فى منامه انه قد
احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل ينام ولم ير فى نومه انه احتلم فوجد فى ثوبه
وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد ره فيما حكى عن مسائل الخلاف عندنا ان من وجد المنى فى ثوبه او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر
الاحتلام فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجد فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما يجده ان يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام
ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المنى ولم يذكر وهو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين بما يوجب الغسل وهو على يقين متقدم
من ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه لا يستعمله غيره فقد تيقن انه منه فوجب الغسل
انتهى وقال الحلى بعد حكاية ذلك وهذا واضح سديد انتهى وقال فى المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه تحقق
خروجه منه انتهى وقال فى المعتبر لو راى فى ثوبه منيا فان كان يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقضى
بان احدهما جنب ولو ائتم احدهما بصاحبه لم تجز صلوة المؤتم ولو كان منفردا اغتسل واجبا لانه يتيقن انه منه انتهى هذا ما حضرنا من كلماتهم الظاهرة
فى فرض المسئلة فى صورة حصول اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تأخر من المحقق ره ان مجرد وجدان المنى فى الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابته
اذا لم يشركه فى ثوبه غيره قال فى المنتهى فى مسئلة الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المنى فى ثوبه المختص
والمتيقن لها والغسل الشاك فى السابق منهما او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون ماؤه مستعملا فيه اشكال انتهى وفى محكى
النهاية انه يجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال فى الذكرى بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما

او تعاقبت جنبا صاحبي الثوبة كان جنبا ولو لم يعلم صاحب الثوبة كما هنا انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسئلة في صورة
عدم العلم وتبعه في هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتي الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء تبعا
للعلامة بانه يحكم ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ في حقه باكمال اثنى عشر سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا وقال في الموجز وتوجب
الجنابة بخروج المني من معتاد او صائرة او ثقبة في الذكر او الانثيين او وجوده في مختص ثوب او فراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه
سببا تعبديا وقال كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا وجد في ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية
في شرح قول الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يثبت ولو بوجدانه في الثوب المختص انتهى وبالجملة فالمشهور بين المتاخرين عن
المحقق كون وجدان المني في الثوب المختص سببا شرعيا ظاهريا للجنابة ورجح الشارح منه الظاهر على الاصل كما في البلل الموجود بعد البول قبل الاستبراء
ولا اشكال في تماميته الا الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا الثانية المشتملة على
وجدان المني على فخذه صورة العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع اسئلة الروايات ولاحظ من خرافات العامة التي اوجبت
الشبهة في اكثر مسائل الخاصة فالانصاف ان الخروج بهما عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة بمجرد الشك مشكل سواء كان
الشك في كونه منيا او لغيره ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر منها او من جنابة حادثة الا ان يقال في الصورة الثانية ان
الشخص حين خروج المني يعلم بحدث جنابة مرددة بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقاؤهما كما ان الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة
فهو نظير من تيقن الطهارة والحدث وشك في المتاخر مع علمه بالحدث قبلهما وان كان المفروض هنا الطهارة وحدث غير الحدث المعلوم قبلهما
بخلاف ما نحن فيه الا ان مناط تعارض الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القراين على اتفاقهم هناك على وجوب الاخذ بضد الحالة
السابقة اذا علم بها وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر
بالوضوء في مقابل الغسل يعين ان الطهور في حقه هو الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر الموثقتين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول
الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقواهما الاول اذ لو نزل عن ورودهما في مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من ورودهما في
مقام الظن وعلى اي تقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الروايتين وهو وجدان المني على الجسد والثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به
بعضهم وكذا يجب الاقتصار على المتيقن من زمن نزول هذا المني الموجب للحدث والخبث وتعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تاخر الوجدان عنها وفي
غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفي المبسوط ينبغي ان يقول يجب ان يقضي كل صلوة صلاها من اخر غسل من جنابة
ومراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها فتقييده بانه لا وجه لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة
ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة
فيما عدا الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة يثبت صحة ما عداها ولذلك قوى هذا القول اخيرا في المبسوط هذا كله حكم القضاء من حيث الحدث
واما من حيث الخبث فسيأتي حكم جاهل النجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب الغسل على كل من المشتركين في
الثوب ان علم بكون احدهما جنبا ويترتب عليه اثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة خلف واحد منهما لوجوب الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب
الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك وفاقا
ما نبينه وما جوزه بعض مشايخنا المتاخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرضين ادعى فيه عدم ظهور الخلاف فيه لذلك لكن ملاحظة ما
ذكرنا من الا[illegible] فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد منهما ان اصالة الطهارة في كل واحد منهما
في حق نفسه لا يعارضها اصالة طهارة الاخر اذ لم يكن طهارة الاخر مما يتعلق به حكمه كجواز الاقتداء به والاكتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيء
والاصل في ذلك ما ذكرناه في الانائين المشتبهين وفي مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه [illegible]
مورد الابتلاء للمكلف والحاصل ان المدار في الاعمال المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين او من ثالث يترتب
عمله على عملهما او عمل احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على ذلك امور منها صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عمل صاحبه وهذا
مما لا اشكال فيه ولا خلاف ومنها فساد عمله اذا ترتب صحته على صحة عمل الاخر عند الاول فلا يجوز اقتدائه به وفاقا للمحقق وفخر الدين
والشهيد لان الشرط في صحة صلوة المأموم طهارته من الحدث وطهارة امامه ولا يجوز احرازها بالاصل للعلم الاجمالي بجنابة احدهما فيحصل العلم التفصيلي
بفساد صلوته لاختلال احد شرطيه كما لو علم اجمالا بنجاسة [illegible] وعن [illegible] العلامة في التذكرة قال لان الجنابة سقط التعارض
حكمهما وواضحه في المدارك لصحة صلوة كل منهما شرعا وانتفا عدم اشتراط [illegible] رد على ذلك ثم ضعف استدلال المانعين بالقطع بحدث احدهما
[illegible] الحدث لا مع تحقق الانزال من شخص بعينه وطهارة رفع لازمه هو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لا ناطقية التكليف بالطاهر

عدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم اجمالا ولهذا يصح صلوتهما ولا يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف في ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع وجود السبب هو الانزال اذ لا ريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن عليه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل بالسبب السابق فالسبب موجود واقعا في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاجواز عدم بحكم الاصل السليم عن المعارض في كل من كان منهما او من ثالث عمله مترتبا على عدم الجنابة فان امكنه احرازه بالاصل صح منه ذلك لعدم معوقه الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة المأموم تترتب صحتها على طهارة الامام التي لا يمكن اجراء الاصل لمعارضته باصالة طهارة نفسه مع كون اللازم من العمل بالاصلين ترجيح مقتضى السبب الواقعي الذي فرضناه سببا فصحة الاقتداء مبنية على دعوى كليهما مخالفة لمقتضى الادلة احدها عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بنجاسة ثوبه او بنسيانه احد السجدتين وشبههما مردود بالادلة الدالة على اشتراطهما بها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاخلال شرط واقعي ولذا فرع العلامة قده في القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام وفسادها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي في صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز المأموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة طهارته بل يكفي عدم علمه بالفساد وهذا وان لم يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرائط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند المأموم ولو باصالة الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الايتمام هيئة اجتماعية يقتضي ان يكون الصلوة مشتركة بين الامام والمأموم وان صلوة الامام هي الاصل وفي رواية عن امير المؤمنين ع اذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة الامام احتمالا لا غير مندفع بالاصول كان صلوة المأموم كذلك فلا يجوز الدخول فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد لما اتفق في اقتداء الناس بثاني الشيخين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي وانما طرحها في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام يأتي في محله انشاء الله تعالى الثالث تسليم الامرين الاولين ومنع كون الانزال المحقق من شخص لا بعينه موجبا للحدث وهذا لا بأس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا وليس امرا اصليا يتفرع عليه وجوبه فاذا ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث واقعا فكل منهما متطهر واقعي لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود بما يدل على وجوب الاعادة والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وبالرواية المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال بالنسبة الى الصغير والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس والتذكرة وغيرها ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج احديهما وحبسه المعلوم حيضها له ولهما مع علمه بحالهما الظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل لمعارضته باصالة الطهارة للاخر فيلزم اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع عن الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز فيهما نظير التحري على احد المشتبهين بالنجس والصلوة خلف احد المشتبهين بالفاسق وبغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواجد الاخر خارجا عن مورد ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او بعيدا الوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه بل ولا خلاف بناء على ما يقتضيه عدمه في الشبهة المحصورة وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين مستظهرا عدم الخلاف فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر وفيه مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا ببطلان صلوة العصر بالايتمام فيها بالجنب اما لفساد الظهر المقتضي لعدم مشروعية العصر قبل فعلها فتأمل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة المكلف خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين توقف صحته بطلا معا كما في اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر فاذا صحت الصلوتان والمستفاد من ذلك انه اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان للمؤتم في كل واحد منهما بواحد من صلوتيهما وانت خبير بان معنى العبادة المذكورة صحة صلوتهما بالنسبة الى نفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى نفسهما في الجمعة وبطلان صلوة المأموم في الايتمام وهذا المقدار من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذا لم يحرز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما ان صحة صلوة الامام من احدهما بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر المأموم كيف ولو كفى في جواز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية وبما ذكرنا يعرف وجه المنع في فساد وطي احدى الزوجتين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما الظاهر بحكم استيجارهما للصلوة عن الميت ومنها استيجار الغير لهما ولاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث والحمل في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه في مكثهما

المساجد ان دفع من كاشف لا التباس اوقع حيث منع من دخولهما في المسجد لكن الظ مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في الاخير لكن
لا ابدان يلتزم بجواز استيجار من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا ولا باس ومثله القول باستيجار احدهما لقرائة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته
مع جهله والثاني بطلان صحة فعل الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انهما ان توقفت على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بعموم ادلة اشتراط الطهارة
لم يصح ذلك الفعل مع مخالفته اشتراط الطهارة احدهما باشتراط الطهارة الاخر وان اكتفي فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق نفسهما صح ذلك الفعل والا ما
المايزة بين المقامين صحة فعل الثالث وان علم تفصيلا في احدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في صحة الفعل المترتب
على فعل احدهما هي صحته الظاهرية في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان دلالة اعتبار صحة فعل احدهما في فعل الثالث لا
يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بد للثالث من احراز عدم الفساد ولو بالاصل ولو لم يكن
فاسدا واقعا لم يقدح علمه بالجنابة لان الفرض ان مجرد وجودها في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع بعد اتقان ما ذكرنا من
الضابط وتخصيص موارده من الادلة والله الهادي بقي هنا شيء وهو انه اذا قلنا في واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة وان لم يعلم
بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين في الثوب المشترك بجنابة احدهما لا بعينه ام لا وجههما من وجوب الاقتصار فيما خالف قاعدة عدم
نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة في الثوب المختص
من غير صاحبه احتمال كونها في الثوب المشترك من ثالث لا يعقل الغاء الاول والاعتناء بالثاني والرجوع من اجله الى اصالة طهارة ذمتهما
ولذا الحق جماعة الواجد منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب هذا هو الاقوى لكن عرفت الاصل في اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه غير واحد
الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط وهل ينوي الوجوب او الاستحباب قيل بالاول
لعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه وفيه نظر لمنع اعتبار قصد الوجه على جهة
الوصفية وعدم تحقق قصده في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثاني والاحوط اخطار الغسل موصوفا بالوجوب ثم لو ظهرت
الحاجة الى هذا الغسل فالظ الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث على تقدير الوجود واذا شرع
فعل الغرض فلا بد من حصوله اذ لكل امرئ ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من بني فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم
بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجز عنه تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد لعدم نية الوجوب وعدم نية الرفع ويضعف بان
نية الوجوب الوصفي حاصل على تقدير وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان واما الرفع فهو منوي على تقدير الحدث واعتبار قصده
على وجه التنجيز فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير وان كان في الامتثال وسقوط الامر فالمفروض حصوله في المقام بدونه لتعذره وان كان في الصحة
بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود ففيه ان الرفع يحصل بحكم قوله ع لكل امرئ ما نوى الثاني الجماع فانه جامع امرأة في قبلها فهو جنب وان لم
ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء الى قول المهاجرين قال الله او لمستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة وقد صح عن امير المؤمنين ع في صحيحة زرارة الحاكية للمحاكمة بين المهاجرين و
الانصار انه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع وزيد فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة
لا المماسة لان ختان المرأة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي ع يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع
الختان على الختان فقد وجب الغسل ظاهر الكل تحقق التواصل بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيره
في الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء
بالتفخيذ وشبهه مما يقرب الادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ازيد من مسماه حتى ورد في بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان
فيغسلان فرجهما فاراد من ادخاله جميعه لكن الرواية لمخالفتها للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة تلاقي الختانين بمجرد وضع احدهما على
الاخر وتحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب الجنابة من طرف الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت
الموطوءة ميتة او حية استدخلت عينا بلا خلاف في شيء من ذلك للاطلاقات وان امكن دعوى انصرافها الى غير المذكورات الا ان الانصاف
لا وقع لها فان مثل هذا الانصراف لو اثر لذهب عموم اكثر القواعد المستنبطة من الاطلاقات مضافا في وطء الميتة الى استفادة جماعة تبعا للسيد من قوله
اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل احتمال وروده في مقام الزام الخصم القايل بجواز القياس
كما في الحدائق فانه ع انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا
محال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره فلم يظهر ان المخالفين في هذه المسئلة اعني الانصار عاملون بالقياس مط خصوصا في امام ومستندهم
في نفي الغسل سنة دون القياس مضافا الى ان الحمل على ذلك خلاف الظ اذ الظاهر ورود كلام المتكلم على طبق معتقده فالظ ان وجوب الحد عدم

وجوب الغسل بما لا یجتمعان فی نظر الامام ع غایة الامر انا لا نفهم الربط الواقعی بین الامرین ویمکن ان یکون المراد الظاهری انه اذا کان الانزال
مؤثرا فی هذا الامر العظیم من آثار الجماع فکیف لا یؤثر فی تحقق الحدث الذی هو اخف منهما ومما یؤید ارادة الملازمة الواقعیة بین الحد والغسل قوله ع فی صحیحة الحلبی
المتقدمة کان علی ع یقول کیف لا یجب الغسل والحد یجب فیه فان حکایة هذا الکلام فی مقام بیان الحکم الواقعی لا یناسب صدوره من الامیر صلوات الله علیه علی
طریق الاسکات والالزام کما لا یخفی واستدل جماعة کالشهید تبعا للمحقق علی تحقق الجنابة بمجامعة المیتة بما ورد من ان حرمة المیت کحرمة الحی وزید فی
بعض الاخبار بل هی اعظم وفیه نظر لعدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء واما التمسک بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها کانت موجبة للجنابة
فکذا بعد موتها لعدم العلم بتاثیر الحیوة فهو وان کان صحیحا علی مذاق المشهور الا انا قد ذکرنا فی محله ان مثل هذا الاستصحاب غیر معتبر بل غیر جار لان
الموضوع الذی حمل علیه المستصحب اعنی سببیة مجامعته للجنابة غیر معلوم البقاء بعد الموت واستصحاب الموضوع غیر جار وتمام الکلام فی محله ثم ان فی
استنباط جنابة الصغیر فاعلا کان او مفعولا وکذلک المجنون من الادلة المذکورة غموضا من حیث ان الجنابة فیها مستنبطة من وجوب الغسل بعد
وضوح ان الغسل لیس الا لرفع الحدث المامور به فی قوله لا صلوة الا بطهور والمفروض انه لا یتصور حدث غیر الجنابة فتؤدی تلک الادلة ان الالتقاء
سبب لوجوب رفع الحدث الجنابة عند اجتماع شرائط الوجوب ولا یستقیم هذا المعنی الا بکون الالتقاء سببا للجنابة التی یجب رفعها عند تنجز التکلیف
المشروط بالطهارة کما لا یخفی لکن هذا موقوف علی کون الشرائط شرائط الوجوب وقیودا له وتقیید وجوب الغسل بها لیس باولی من تقیید الالتقاء بها
غایة الامر انه ثبت بالاجماع ان ما عدا البلوغ والعقل کعدم المانع والتمکن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قیود للوجوب واما البلوغ و
العقل فکما یحتمل کونهما کغیرهما یحتمل رجوعهما الی الالتقاء فیکون المعنی ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل یوجب الغسل عند تحقق سائر الشروط
فیکون للوصفین مدخل فی تحقق الجنابة التی هی سبب لوجوب رفعها فان قلت تقیید الوجوب بالبلوغ والعقل متیقن بالاجماع والشک فی
تقیید الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل علی الصغیر والمجنون اما کون ذلک لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب
رفعها فلیس متیقنا فالاجماع لا یکشف الا عن القضیة السلبیة المذکورة وهی اعم من کونها لرجوع القید الی الوجوب فلا تدل علیه ثم لو سلم رجوع
التقیید الی الوجوب لم یدل علی المطلوب ایضا لاحتمال ان یکون لبعض قیود الوجوب مدخل فی تحقق الموضوع فوجوب رفع الحدث عند اجتماع شرائط
التکلیف لعله لحصول الجنابة حینئذ فیثبت حدث الجنابة للصغیر بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا یکون فی حق الصغیر جنابة نعم لو کان القیود تقییدات لفظیة
بان قال اذا التقی الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمکن من الماء کان المتبادر من ذلک ثبوت الحدث مع قطع النظر
عن هذه القیود وکونها شروطا لتحقق الحکم دون الموضوع لکن المقام لیس کذلک بل ثبت بادلة تلک الشروط قضایا سلبیة لا تدل علی اعتبارها
فی الحکم عن تحقق الموضوع فافهم فانه لا یخلو عن وجه نعم یمکن الاستدلال بتلک الاخبار علی کون الوجوب بمعنی الثبوت فلا یحتاج الی التقیید بشروط
التکلیف حتی یختص بالبالغ العاقل ویؤیده عطف المهر والحد فی بعض تلک الاخبار لا یختص بالمورد وهذا موجب الجنابة بعد البلوغ واما الاشکال الحاصل
القصر کیف کان فالاستدلال علی جنابة الصغیر والمجنون یحتاج الی مزید تامل ولذا توقف فی محکی التذکرة والتحریر والذکری والذخیرة وان جامع امرأة فی
الدبر ولم ینزل وجب الغسل علی الفاعل والمفعول علی الاصح المجزوم عند الاصحاب بل المجمع علیه بین المسلمین کما فی صریح السرائر وظاهر السید حیث قال
لا اعلم خلافا بین المسلمین فی ان الوطی فی الموضع المکروه من ذکر او انثی یجری مجری القبل مع الایقاب وغیبوبة الحشفة فی وجوب الغسل علی الفاعل و
ان لم یکن انزال ولا وجدت فی الکتب المصنفة لاصحابنا الا ذلک ولا سمعت ممن عاصرنی من الشیوخ نحوا من ستین سنة یفتی الا بذلک فهذا اجماع
من الکل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دین الرسول ص انه لا فرق بین الفرجین فی هذا الحکم فان داود وان خالف فی ان الوطی فی القبل
اذا لم یکن معه انزال لا یوجب الغسل فانه لا یفرق بین الفرجین کما لا یفرق باقی الامة بینهما فی وجوب الغسل بالایلاج فی کل واحد منهما واتصل لی فی هذه
الازمان عن بعض الشیعة الامامیة ان الوطی فی الدبر لا یوجب الغسل تعویلا علی ان الاصل عدم الوجوب وعلی خبر یذکر انه فی منتخبات سعد وغیرها
وهذا مما لا یلتفت الیه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقرآن وهو قوله تعالی او لامستم النساء یزیل حکمه واما الخبر فلا یعتمد علیه فی معارضة الاجماع
والقرآن مع انه لم یفت به فقیه ولم یعتمده عالم مع ان الاخبار تدل علی ما اوردناه لان کل خبر یتضمن تعلیق الغسل علی الجماع والایلاج فی الفرج فانه یدل
علی ما ادعیناه لان الفرج یتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بین اهل اللغة واهل الشرع انتهی اقول ربما یتخیل انه لو کان نقل الاجماع حجة لم
یکن فیما نقل من الاجماعات فی مسائل الفقه اولی بالحجیة منه لکن خبیر بانه لم یدع الا الاجماع المعنوی وهو الاتفاق من عدا الامام ع وان کان
کاشفا عند الناقل الا انه لم ینقل الا الکاشف دون المکشوف عنه فنقله فی الحقیقة یرجع الی نقل اقوال العلماء دون الامام ع واما دعوی الضرورة
فتستلزم دعوی قول الامام ع الا ان من المعلوم ان هذا الحکم لم یبلغ الی هذا الحد من البداهة والا فهذا الذی حکی عنه القول بالتفصیل بین القبل
والدبر لیس ادنی من داود الذی حکی عنه نفی الغسل مع عدم الانزال ولم یعد مخالفا للضرورة مع ان الحاکی ذکر قبل دعوی اجماع المسلمین علیه انه الصحیح
من الاقوال ولا یخفی ما فیها من التدافع الا ان یرید استقرار الاجماع بعد الخلاف ثم دعوی الاتفاق المذکور انما ینتفع فی تحصیل الاجماع علی

طريقة بعض فاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق او الاجماع الى نقل الاتفاق فتاوى المتقدمين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضت على تقدير العلم بها كاشفة عن قول الامام عليه السلام لكثرتها واحتفافها بالقرائن الداخلية والخارجية كانت كذلك مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الغير المسامح في النقل وانه المعتمد في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل واصل لا بد لهم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية الثقة [illegible] المشتملة على سلوك الروايات عن حجج الائمة عليهم السلام دل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في مسئلة الاجماع المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار ظهور المحكي عن الشيخ في المحاورات في الجمع هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الاتية الامرة بالغسل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وعدم اشتهار مضمونها بين الخاصة والا فاشتهار المذهب بين الفريقين لا يوجب طرح الخبر بمجرد موافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكي عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد لا يفيد ظننا هنا ولكن منع الظن خلاف ما نجده في نفسنا وحمل الشيخ خبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا بعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين رواية طرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تأخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد [illegible] ظهر رجوع الشيخ في نكاح المبسوط بل نصه وفي الخلاف [illegible] الى المشهور قوى الظن وصلح مدركا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن لما ثبت عندنا من حجية البالغ حدا يكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لالتزمنا به وان كان ظنيا لكشفه القطعي عن وجود دليل معتبر خصوصا مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل تؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام ومما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضها من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتى الرجل المرأة من دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل فانها مرسلة علي بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالها ورفعها بوجود ابن محبوب وابن عيسى في الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا وهكذا بما يتمسك في المقام تبعا لما تقدم عن السيد باطلاقات الملامسة والجماع في الفرج والادخال والايلاج ونحو ذلك وفي الكل نظر اما اية الملامسة فلان المراد بها ليس معناه اللغوي وهو مطلق المس انما هي كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك في ارادة المطلق والمقيد فيصير مجملا اذ ليس بعد ارادة الفرد المعهود اطلاق يرجع اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج لو اغمض عما في المصباح من ان الفرج من الانسان القبل ولذا تردد كاشف الرموز في صدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المرأة الجماع في القبل وكذا ايضا الادخال والايلاج فان حذف المتعلق انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود ينصرف اطلاقه اليه يشهد لما ذكرنا فهم الامام عليه السلام خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن المجامعة في الفرج واصابة المرأة واتيان الاهل حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في تلك السؤالات على التقاء الختانين نعم الظاهر انه لا خلاف في ان المناط في حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذا التحديد بالقبل الا ان يستأنس له بقوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل حيث يستفاد منها اتحاد المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر في هذا الحكم مضافا الى الملازمة بين الحد والغسل ثم الظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطي غلاما او رجلا فاوقبه بغيبوبة الحشفة فمن قال بعدم وجوب الغسل بالوطي في دبر المرأة فالظاهر انه لا اشكال عنده في عدمه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن قال به فيها ثم السيد رحمه الله [illegible] الغسل قال انه يجب الغسل معولا في ذلك على عموم الادلة المتقدمة في دبر المرأة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد في المحلى والمركب الذي ادعاه في المختلف ولا يصلح الذكري للملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بقوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرأة وخصوص قوله عليه السلام في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله صلى الله عليه وآله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في دلالة الرواية فتأمل ثم على المختار من عدم الفرق بوطي الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطي في دبرها اما الخنثى الواطي فلا يحكم بجنابته كما لا يحكم بجنابة الخنثى الموطوءة في قبلها ولو كانا خنثيين وتواطيا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطيا وموطوءا اما موطوءة وواطئة فهما كواجدي المني في الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة العدم في غير ما علم ولو اجنبا لا لكونه سببا للجنابة نعم ستسمع في التذكرة حصول الجنابة بايلاج الواطي في قبل الخنثى مستدلا بعموم رواية الالتقاء وبوجوب الحد وفيه نظر واحتمل ايضا [illegible] ايلاج الخنثى في قبل المرأة جنابة المرأة للعموم وستعرف ايلاج الخنثى في دبر الغلام ووجوب الغسل عليهما فحاصل هذا الكلام [illegible] الخنثى منزلة [illegible] كالعضو الزائد لصدق الالتقاء والمجامعة والمواقعة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة ودبرها اذا لم

نزل وفاقا للطهارة المبسوط وكتب الصوم والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيدوا الموطوء بالآدمي بل المشهور كما في الحدائق للاصل وفقد ما يصرف عنه لما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل بناء على ان الثابت في وطي البهيمة حد او استحقاقا اولوية وجوب الغسل من وجوب التعزير من اولوية من وجوب الحد في المرسلة المروية ما اوجب الحد اوجب الغسل ظهور عبارة السيد في الاجماع حيث قال في رد تمسك الثاني لوجوب الغسل بوطي الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين ما لفظه واما الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة عن الجنابة في موضع اخر لا التقاء فيه الا انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج البهيمة وفي قبل الميتة وان لم يكن لهما ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها وكذلك من ليس بمختون من الناس قيل لهم اخرجوا كلاما مرحلا فالظاهر انه تستيقنه عرفت من كلام الشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والشهيدين في الذكرى والمسالك والروض والحلبي في شرح المفاتيح وصهره بل في الرياض فاوجب الغسل لما ذكر من الملازمة المعتضدة بما تقدم من السيد وهو غير بعيد مع انه احوط بقي هنا شيء وهو انك قد عرفت ان المناط في الجنابة الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها لاطلاق النص واما مقطوع الحشفة او بعضها فليس في النصوص تعرض لحكمهما الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل استظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما يستدل على ذلك بان المناط من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانما قال ادخال الحشفة فيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يقيد في صغير الحشفة جدا وكبيرها بمقدار الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يقيد بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود في كل مكلف وان لم يكن متعارفا وربما يكشف عن عدم استنادهم في هذا الحكم الى اعتبار التقدير انهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على اعتبار المقدار لزوم اعتبار اتمام الباقي بما يساوي مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار الحشفة اما ارادة المجموع فهي وان ساعدها ظاهر قوله ادخله واولجه الا ان ادخاله والايلاج يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع ذلك ان نقول ان الادلة المطلقة كلها بذي الحشفة فمقطوعها خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منفي بالاصل والثاني بالاجماع فتعين الثالث والانصاف ان المسألة لا تخلو من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما المقطوع البعض ففي التذكرة والذكرى كما عن الموجز وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استلزام الحصول الالتقاء لكن قيد في الذكرى بما اذا لم يذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شيء يسير فيتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب تمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسألة مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بل لا خلاف ظاهرا بيننا واما العضو المقطوع ففيه اشكال وكذلك اشكال في آلة الميت وآلة البهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك

تفريع الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على الكافر باقسامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مذمة المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة مزيفة في محلها نعم ذكر صاحب الحدائق تبعا للمحدث الاسترابادي والكاشاني اخبارا زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع ونهوضها لتخصيص العمومات التي لا تحصى مما يدل على عموم التكاليف الفرعية ومعارضة ما دل بالخصوص من الآيات والاخبار على مؤاخذتهم بها نفيها فمن الاخبار التي ذكرها في الحدائق ما نقله عن الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا ص الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد صلعم واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام ع وهو لا يؤمن بالله ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله ص فبالطريق الاولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة عن الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي عن الصادق ع في قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون ترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القرآن قد اشتبهت عليه فيه قوله ع فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا بذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر

والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف هم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكري الصانع والانبياء مع عدم الالتفات فيقبح جدا بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول ص مثلا مخاطب بالايمان به والاتيان باوامره والانتهاء عن نواهيه فان من حصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها ونظير ذلك ما اذا امر الملك اهل بلد بنصب شخص حاكما بالاذعان بولايته من قبل الملك والانقياد له في اوامره ونواهيه المسطورة في طومار كتابه فلم يذعن تلك الرعية لذلك الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم يطلعوا عليه اصلا فاتفق وقوعهم من اجل ذلك في كثير من النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكفاية الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطب من المعرفة التفصيلية وبذلك يندفع ما اورد على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسئلة الصلوة مع النجاسة حيث نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم ثم قال بعده الظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف الغافل والتكليف بما لا يطاق والعقاب انما يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب على الفعل لانه زمان امتناع الفوات عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه الاشكال في تكليف منكري الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بمن يرى تكليف الكفار بالفروع بل يرد على الجمهور المذكورين المنكرين لذلك على صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخنا الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري ذلك في هذا الكافر لغفلته عن ذلك ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق معرفة الهية الخالق وبانه يرضا ويسخط وبانه لابد له من معلم من جهته ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار المذكورة هو خطاب الكافر تفصيلا بما لا يعقل امتثاله لا بعد امتثال التكليف لدى قيام المخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية مع عدم تصديقه رسالة من يخاطبه بذلك فان ذلك مستهجن جدا كما اشار اليه الامام ع في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية بقوله اترى ان الله طلب من المشركين والذي نفيه هو تكليفه بتصديق النبي ص والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدى الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدريج تبليغ التكاليف كما هو صريح قوله ع في رواية الاحتجاج فرض عليهم الصلوة الخ وهذا انما لا اشكال لانكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بمخالفة مذهب المشهور فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد التكليف بالصلوة الا انه بعد الحدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر مما ذكرنا دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا يطاق وبدفعه ايضا ما في الحدائق من ان هذا الاستدلال لا يناسب المطلب لان الكلام في مانعية الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد لا توجد في الكفار وقد يفقد فيه واضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد العقل والبلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه ره قد ذكر في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي ص امر احد ممن دخل في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم بقضاء صلوته مع انه قلما ينفك احدهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل لدل اما على ان الانزال او الادخال لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على سقوطها وجوبا لكفره بسبب اسلامه والاول لا دخل له بمطلبه لا اظن احدا يقول به والثاني مناف لمطلبه مناسب لمذهب المشهور لكن يجيء انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط العبادة بالاسلام بل وعدم التمكن من قصد التقرب علله في المنتهى بعدم معرفته بالله ولتنجس ماء الغسل ويمكن النظر في الجميع اما اشتراط الاسلام فان اريد في القبول والثواب فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في ارتفاع الحدث وان اريد في رفع الحدث فلا دليل عليه واما عدم التمكن من القربة فهو مسلم في حق من لا يتكرر منه دون المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد اعتبار قابلية الفاعل للتقرب فلا دليل عليه واما نجاسة الماء بالغسل فهي تمنع من غسله بالماء القليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسة عن البدن فان اريد الخارجية فلا ينفع وان اريد الحكمية فهو عين الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على المخالف احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة عن حرام والظاهر عدم سقوط اعادته عنهم اذا استبصروا لان الجنابة سبب لوجوب الغسل واذا فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف يجب فعلها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء واما ما د

على عدم وجوب اعادة ما دفعه من الزكوة من الغلات الى المخالف اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم عليه بوجوب اعادة ما فعله من الغسل
تداركا لما فاته من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضاء الصلوة وغيرها وانما نحكم بتاثير الجنابة الباقية بعد الاستبصار في المنع عن الصلوة
لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا ان يقال ان الظاهر من بعض روايات عدم الاعادة امضاء ما فعله حتى كانه وقع
صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه كوفيان وكانا زيديين فقالا جعلنا الله لك الفداء فقد من الله علينا
بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك فيلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما
ابعدتما حق امرء مسلم واعطيتماه غيره ولازم قبول الغسل منه قبوله وارتفاع الحدث به فلا يجب الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول
الصلوة سقوط الامر بها ان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب اعادة الصلوة اذا استبصر في الوقت بعد ما صلى مع ان كل جزء من الوقت
سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل من الجنابة السابقة
وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي المشهور الاسلام يجب اي يهدم ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدم كلما
كان قبله عدم تاثير ما وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل صيرورته بالاسلام كان لم يكن ويدفعه في جامع المقاصد بما
حاصله منع عموم الموصول مجردا عن سنده والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في
وجوب شيء بعده فان فوت الصلوة والصوم نحو قضيهما الوجوب القضاء فالفوت الواقع حال الكفر غير مؤثر في وجوب القضاء بعد الاسلام
اما سبب الجنابة الحادث قبل الاسلام فهو في نفسه غير مؤثر في وجوب الغسل وانما هو سبب للجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام
كثيرة كحرمة امور عليه وكراهة حضوره عند الميت فان ثبت بالنبوي ارتفاع الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع حدث الجنابة
اما لو لم يثبت فوجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا سببها المتحقق حال الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس
فان وجوب الصلوة عليه من حيث تحقق سبب الوجوب عليه حال الاسلام وهو كونه في جزء من الوقت جامعا لشرايط التكليف وليس
وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى يحكم بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحيث انه لم يثبت من
حديث الجب ارتفاع حدث الجنابة والحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا يجري عليه احكام الطاهرين لان سياق الحديث العفو والمسامحة
المناسبين للامور الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الحيض والجنابة كان الحدث باقيا فيجب عليه فعل جميع ما يشترط به والحاصل
ان النبوي مخصص بما اذا تحقق تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسباب فانه ينقطع وينهدم بالاسلام دون ساير الامور فانها لا تنقطع
فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا للسبب الحادث قبله ومما ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد لعموم حديث الجب ببعض الروايات التي
يظهر منها تقرير الامام ع الاستناد الى حديث الجب في سقوط حد الزنا عن الكافر اذا اسلم وجه الفساد ان الزنا قبل الاسلام سبب لوجوب الحد عليه
فعموم الرواية يقتضي نفيه لا المانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة بعد الاسلام لا سببها الحادث قبله والرواية
المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فاراد ان يقيم عليه
الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا وكذا فامر المتوكل
بالكتاب الى ابي الحسن الثالث ع وسؤاله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن ع يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء العسكر
ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سله عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجيء به سنة فكتب اليه ع ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان
هذا لم يجيء به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا باسنا قالوا
امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون
قال فامر به المتوكل فضرب حتى مات فان ظاهر جواب الامام ع تقريره ع لما فهمه القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب دفع الحد عنه
وهدم ما كان حال الكفر بالاسلام الا انه ع اجاب بما اجاب وحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم
الحديث لسقوط وجوب الحد بالاسلام لا ينافي فيما نحن فيه للفرق الذي عرفت نعم يبقى في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا حدث
سببها حال الكفر ولا يمكن ان يقال ان سببها سبب لاشتغال الذمة وهو باق الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان
نفس اشتغال الذمة مما ينهدم بحديث الجب الوارد مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة
حديث الجب على ادلة تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا مسقط لحقوق الناس الا اداؤها او عفو صاحب الحق فلا يتوهم معارضتها بالعموم
من وجه او الرجوع الى استصحاب بقاء الحق نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل على ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها
وانه ابعدها حق امرء مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا تسقط بالايمان لكن يوهنه ان المسلم سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام

وان بقي عين النصاب بل شمول الحديث الجب لما كان بين الزكوة وديون الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحقوق الناس في الزكوة متفرع
على تكليفه بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التكليف سقط الاشتغال بخلاف الديون فان التكليف بادائها متفرع على اشتغال الذمة
بها عكس الزكوة فلا يرتفع التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع الكلام الى ان حديث الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التأمل
واعلم انه لو اغتسل الجنب ثم ارتد لم يبطل حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الى الاسلام لم يبطل ثواب عمله لا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل
للاصل ولقوله (ع) في رواية زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب من بعد يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل
منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية انه لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان الكفر محبط او كاشف عن عدم صحته بناء على ان الصحة
مشروطة بالايمان المستقر وان المشروع ليس ايمانا وهل يعود حدثه وجهان من ان رفع الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب فانتفائه يكشف
عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث انما يترتب على الفعل الصحيح حين الوقوع واشتراطه بالايمان
المستقر غير ثابت والمسئلة قليلة الجدوى واما الحكم المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من سور العزائم الاربع وهي سورة التنزيل وحم
السجدة وسورة اقرء والنجم على المشهور قال في المقنعة ولا باس ان يقرء من سور القران وآياتها ما شاء الا اربع سور منه فانه لا يقرأها حتى يطهر ثم ذكر السور
ثم قال لان في هذه السور سجودا واجبا ولا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب
ان يقرء من القران ما شاء الا سور العزائم الاربع روى ذلك البزنطي في جامعه عن المثنى عن الحسن الصيقل عن ابي عبد الله (ع) وهو مذهب فقهائنا اجمع
انتهى وفي التذكرة يحرم على الجنب قراءة العزائم وهي اربع سور الى ان قال انما حرم العزائم فلاجماع اهل البيت (ع) وادعى الاجماع في السرائر والذكرى
ايضا وظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السورة لاشتمالها على آية العزيمة وهو ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد
ذلك في الفروع حرمة قراءة ابعاض السور ولذا حكى عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص آية السجدة عن عدة من كتب الجماعة هذا ولكن يبعد
ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان هو المجموع فان كان باعتبار اشتماله على آية السجدة
فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عن ذلك بحرمة السورة لان ما عدى آية السجدة منها لا دخل له في الحرمة وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع
كان اللازم عدم تحريم قراءة خصوص آية السجدة ولا اظن احدا التزم به وكانه لفهم ذلك كله ادعى في الروض الاجماع صريحا وفي شرح الدروس
ظاهرا على حرمة قراءة بعضها حتى البسملة بل لفظة بسم كما في الروض اذا نواها منها وقد ينسب دعوى هذا الاجماع الى الذكرى ولم نجد فيها
الا دعوى الاجماع على حرمة العزائم ثم ان ما في الروض من حرمة لفظة مع النية لا اشكال اذا تلفظ بها ناويا الضم غيرها مما يصدق معه عليه
قراءة القران اما لو قصد الاقتصار على لفظ بسم ففي حرمته اشكال من حيث عدم صدق القراءة عليه لانها ليست مطلق التلفظ نعم اذا قصد
صدق انه اشتغل بالقراءة باول حرف يتلفظ به فيها ويحرم عليه ايضا مس كتابة القران بلا خلاف ظاهرا الا من الاسكافي فيما حكي عنه
لعل الاجماع المدعى في كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة في كلامه الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجدنا
فيه واستفاضة نقل الاجماع كفتنا مؤنة الكلام في دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ودلالة رواية استشهد فيها بها للنهي عن
عدة امور بعضها مكروه قطعا وقد تقدم ذلك في حكم الحدث الاصغر ومس شيء نقش عليه اسم الله والمراد من مس الاسم لا ما يوهمه العبارة
من مس الشيء الذي نقش على بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش فيه ذلك والدرهم والدينار ونحوهما ويدل الحكم مضافا الى فحوى الحكم
السابق بعض الروايات المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحكي عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكي عن المنتهى ففي موثقة عمار لا يمس
الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واما ما دل على جواز مس ما عليه ذلك كرواية ابن محبوب المحكية في المعتبر عن كتابه في الجنب يمس الدراهم و
فيها اسم الله واسم رسول الله (ص) قال لا باس وفي رواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا باس وفي الصحيح المحكي في
المعتبر ايضا عن جامع البزنطي هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال والله اني لاوتى بالدرهم فآخذه واني لجنب وما سمعت
احدا يكره من ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا فيقول جعلوا سورة من القران في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر
ويوضع على لحم الخنزير فهي محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس سورة القران اتفاقا ثم مقتضى اطلاق
عبارة المصنف وغيره ومثلها حرمة مس كل اسم مختص به جل اسمه ان كانت من صفاته المختصة بحسب الاستعمال او من المشتركة اذا عد من اسماء الله
تعالى والظاهر عدم تغيير الحكم بصيرورة الاسم جزء من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال خصوصا مع كون المركب علما لا اضافيا
والاولى الحاق اسم النبي (ص) والائمة (ع) وساير الانبياء (ع) كما عن المقنع والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع و
الارشاد والذكرى والدروس والروض وجامع المقاصد وعن الاخير وجامع المحقق وعن الاخير نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الغنية
الاجماع عليه ويحرم ايضا الجلوس في المساجد كما في عبائر جماعة بل نحوها كما في المبسوط والوسيلة والبيان لقوله تعالى في الاستثناء عن

عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى في المشركين فلا يقربوا
المسجد الحرام ويكفي مؤنة الكلام في دلالة الاية من حيث وجوه التكلف بخلاف ما تقدم فيهما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا الحائض والجنب يدخلان المسجد
قال الحائض والجنب
لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابري سبيل وعن المجمع البيان عن ابي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل لا تقربوا مواضع الصلوة من المساجد ثم جنبا الا مجتازين نعم في بعض الاخبار كبعض الفتاوى النهي عن الجلوس والظاهر كونه كناية عن اللبث
كما عبر به في بعض الكتب وح فلا يحرم المشي فيها لا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر قوله عليه السلام في صحيحة جميل بن دراج وفيه سهل بن زياد
للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وفي صحيحة ابي جعفر عليه السلام لا بأس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس
في شيء من المساجد ورواية محمد بن حمران قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وهذه وان
كانت اخص من وجه من الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهي عن الدخول في الصحيحة على وجه غير الاجتياز
كما لا يخفى مضافا الى اعتضادها بظاهر الكتاب وان كان في الاعتضاد بمثله مما يحتاج العاضد في ظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى
الاعتضاد في غير محل حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فالاقوى الاقتصار على مدلول الاية وهو العبور في المسجد على وجه كونه سبيلا
بان يكون للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الاخر ولو احتلم في المسجد فيخرج منه من غير مكث ولا يجوز الدخول فيه لاخذ شيء ولو لم يستقر
فيه لكن قال في التذكرة لو كان في المسجد ماء كثير فالاقرب عندي جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه
ما في المنتهى وقال في المدارك في باب التيمم لو لم يجد الماء الا في المسجد وكان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال
خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فقد استقرب في المنتهى جواز اغتساله فيه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس انتهى ويظهر النظر في ذلك
مما ذكرنا حتى لو عبر الجنب في المسجد فاتفق له ماء كثير فرمى نفسه فيه بنية الغسل ففي جوازه نظر من حيث ان ايقاع نفسه في الماء ليس عبورا
نعم لو اغتسل مرتبا وهو عابر جاز ثم ان المحكي في الذكرى عن المفيد في الغرية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكى عن
الشهيد الثاني اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافي لترخيص دخول الجنب والحائض ولفحوى الحكم في المسجد بناء على ما يستفاد من بعض
الاخبار من ان سبب صيرورة بعض البقاع مسجدا انه قد اصابها شيء من دم نبي او وصي فاحب الله ان يعبد في تلك البقعة ولغير واحد مما
يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة الميت كحرمة الحي بل اعظم وانه يجب اعتقاد حرمتهم في غيابهم عنا وحضورهم
مثل ما عن الصفار في بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابي عبد الله عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا
من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع
ابو بصير ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابي بصير قال دخلت المدينة ومعي جويرية فاصبت منها فخرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم
متوجهون الى ابي عبد الله عليه السلام فخشيت ان يفوتني الدخول عليه فمشيت معهم حتى دخلت الدار فلما مثلت بين يديه نظر الي ثم قال عليه السلام يا ابا بصير
اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري عن ابي بصير قال
دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وانما اريد ان يعطيني دلائل الامامة مثل ما اعطاني ابو جعفر عليه السلام فلما دخلت عليه وكنت جنبا فقال يا ابا محمد ما
كان ذلك فيما كنت فيه شغل تدخل علي وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبي فقال يا ابا محمد قم

الى هنا وجدنا النسخة المنسوبة اليه طيب الله رمسه

وانا ربهانه حرره العبد الفاني
ابن مرحوم محمد حسين خليل الله
ساكن دار الفاني
القزويني
سنة ١٣٠٣
١٢

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في ماهية الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وط وكرى للاية ونص اهل اللغة وبيان احكامه
المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر وكرى ومع صدا وسيلان الدم او الدم السائل
كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة
من اهل اللغة فعن الجوهري يقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة ايضا قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل
منها شئ كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة
تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا
ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المراة الواحدة من الحيض
وبالكسر الاسم من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي يستثفر بها المراة ومنه حديث عائشة ليتني
كنت حيضة ملقاة قال في بيه ويقال لها المحيضة وتجمع على المحايض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي
والقاضي وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي له او شرعي واول من ذكر له معنيين في اللغة والشرع المص
ره في ذي ولعله اخذ من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة
خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه
الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذة من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية
الحوض حوضا بتلك المناسبة وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي الى ما ذكرنا اشار في الروض
وان اضاف اليه بعض ما لا يخفى من نظر حيث قال بعدما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو المشهور
المنتزع من انقسام تعريفه الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظاهر من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا
باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريف اللغوي والشرعي فرق من حيث الماهية
انتهى ثم ذكر كلام الجوهري المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث جرى اولا على ما هو المشهور من انه انما سمي حيضا من قولهم حاض
السيل اذا اندفع فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت
الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ثم قال ومتى ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو خير من النقل كما قرر ويمكن
الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز
خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوي والشرعي من جهة ان معناه اللغوي لغة هو السيلان وشرعا هو السائل وان الخصوصيات الماخوذة

في الحيض

في الحيض شرعاً غير ما هو مأخوذ فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين الخارج قبل سن اليأس والبلوغ بلحظة والخارج بعدهما ليسلبون كالشارع
الحيض عن الدم الفاقد للشرائط مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السائل المتقدم وبان الخصوصيات انما هي لتمييز مصداق الحيض الواقعي عن غيره فلا
خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند الاطباء
الا ان تشخيص مصاديق هذه الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع ببعض الامور المنافية لها
كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلاثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق
الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هو بزعم كونها من مصاديق ذلك الدم
الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض علق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المصنف قده قد عرفه بخواصه التي يشترك
في العلم بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب اسود اي مايل الى السواد وفي النافع وشرحه اسود او احمر لاقتصاره بالحمرة في كثير من الاخبار
وفي يع وعن ط والوسيلة وكثير من كتب المصنف الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني
ولعله اراد مطلق الحمرة الشامل للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الحس والاخبار
ففي صحيحة حفص بن البختري او حسنته قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة سألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله ان
لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الحيض حار وفي موثقة اسحق
بن جرير قال سالتني امرأة منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المرأة
تحيض فتجوز ايام حيضها فقال ان كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان يستمر بها الدم الشهر والشهرين والثلثة
كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين
والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها
وقالت اتراه كان امرأة وفي الوسائل رواه عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اتراه كان امرأة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات
في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار
كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور معها وجودا وعدما الا فيما ثبت خلاف ذلك بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه
بل حكي عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اغلبية اذ غاية الامر كونها امارة ظنية لا انها
قطعية ثم ظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض حيث اشتبه بالاستحاضة نعم
لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها وعلى ما ذكره فيشكل حينئذ اطلاق ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا
وان لم يكن بصفاته بل لا بد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات على الموارد المنصوصة والمجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المشهور
من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم
بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات مساق بيان
الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض ليس من الحيض
في الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المرأة المفروضة في السؤال وهي التي تستمر بها الدم والظاهر منها المستحاضة
التي اختلط عليها حيضها ثم فمفهومه ليس مختص بمثل هذه المرأة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد
بمن استمر بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المرأة
المتلبسة باستمرار الدم عليها اما في الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة
فيما وجد لا بعنوان [illegible] كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد [illegible]
سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار
سؤالا وجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض لا خصوص الكثير من اقسامها كما في شرح المفاتيح عن الصحاح [illegible]
المرأة اي استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المرأة استمر بها الدم وفي الفائق والصحاح والقاموس ان العاذل اسم العرق الذي [illegible]
منه الاستحاضة وذكروا الاول في وجه تسميته عاذلا انه من [illegible]

واستحاضة بارد
ان دم [illegible]

اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير او الخارج عن غير البالغ او عن اليائسة او نحو ذلك فانه قد
استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض تبعا للماتن في نهاية بل ربما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى
الاخص قال في وسيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المرأة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما
اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتمييز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه في فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الراوي
فستعرف الجواب عنه في قاعدة الامكان ثم في مسئلة الاستظهار واضعف من جميع ما ذكرنا ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات
المذكورة بمقتضى عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا وفساده واضح بعد ما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب
قطعا فالقضية جزئية لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره هؤلاء لما في كرى حيث قال ولو اشتبه دم الحيض بالاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة و
الغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي صلعم اذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فتوضي وصلي ثم ذكر رواية اسحق
بن جرير المتقدمة ثم قال وبالثلثة والعشرة اللذين هما اقل الحيض واكثره باتفاق انتهى ونحوها عبارة الشيخ في النهاية لكن الظاهر ان مراده بيان كون هذه
الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة كما ان المراد
من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققتين لاجل احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في
موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدئة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض
ونحو ذلك ومما يشهد لذلك ان المص في المعتبر لما استدل على تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية بخبري اسحق وحفص الآمرين بالرجوع الى الصفات
اجاب عنه في الذكرى بان ظاهر الخبرين في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا في مراده من قوله
لو اشتبه بدم الاستحاضة ثم ان في اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم القرحة او خروجه من الايمن كذلك
خلاف يأتي عند تعرض المص له ثانيا فان اشتبه بما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال
المعجمة وهي البكارة بفتح الباء والمراد هنا دمها وضعت قطنة كيفما اتفق كما هو ظ الروايات والمحكي من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقي
على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ونظيره منه وجه هذا التقييد في بعض الروايات حيث قال الا ان في بعضها الامر باستدخال القطنة
من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف
الا ان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظ ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الاتية في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة
باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والا فليس في روايتي المسئلة الاستلقاء ولا ذكر الاصبع كما سيجيء وكيف
كان فانه تصبر هنيئة بقدر ما ينزل على القطنة ما يطوقها او يغمسها ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت القطنة
مطوقة بالدم عرفا وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا يخرج كك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك الشفاء عن الكافي
بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما
افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقالت بعضهن
دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان
من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي عليه فالتفت يمينا وشمالا في
الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله سر الله لا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم
من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة
وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا
غيرك فرفع يده الى السماء فقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله تعالى الحديث وعن المحاسن انه
اسنده عن ابيه عن خلف بن حماد ورواها الشيخ بادنى تغيير وفي الصحيح عن زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر ع عن رجل افتض امرأته او امته
فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة
تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا اشكال في
الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظ الروايتين وكان الدم مما يحكم عليه
بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع الخلو بينهما اما قطعا
او اما شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا حكم عليه بالحيضية بمجرد

الانغماس فلا بل يرجع المرئة الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على الاختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتدئة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا ولما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ع ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه انه مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية في مقابل التطوق ولقد اجاد المصنف في عدم التعرض في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصرا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايضا كما هو المحكي عن الاكثر لان المراد من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المرئة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان تامل في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض فلتدخل قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم الحيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعات كحال الجانبين في مسئلة القرحة الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتاخرين على المحقق قدس سره في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي العذرة بالانغماس واخرى بانه فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة وموافقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثالثة بما فات ذلك الماضي به في المعتبر وغيره بان ما تراه المرئة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل عليه الاجماع وجه اندفاع الاول ما ان عنوانه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيهما استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم بعدم العذرة لاجل الا الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصور فان منها ما اذا راته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة عند العلم بنفي الثالث مما لا يخفى كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدئة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة او وجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المرئة من الثلثة الى العشرة ودعويه الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض الثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتدئة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا احد منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق ساير الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم معه الا بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجري في هذه الصورة كما سيجيء متعينا ويكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق قدس سره لا يرى اصالة التحيض في المبتدئة قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لان الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ذي الدم من يومين اذ لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في

فالحاصل من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس

يومين وكذا لا ينقطع يوماً بناء على بعض النسخ فانه مثل قول النفل لا ينافي ليلة وبالجملة فمورد الرواية لا ظهور لها فيما ينافي مذهب المحقق في المبتدئة مع انه يكفي عدم دلالتهما على مذهب المشهور عند المشهور القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم وقد اطلنا الكلام في ذلك انتصاراً للحق او المحقق ثم انه لا فرق في ظ النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشياً عن احتمال الدم في اول الامر للحيض والعذرة او ناشياً عن احتمال طرو احتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العلة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقاً واحتمل انقطا بعد طرو العذرة فالظ عدم دخوله تحت النص فالرجوع فيهما الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي واقوى منه عدم وجوبه فيها لو شك في الاقتصار لكن ربما يستظهر من النص كون ما ذكر من التطوق والانغماس معياراً في تميز الحيض عن العذرة يجب الرجوع اليه عند الاشتباه مطلقاً فوجوب الاختبار مع عدم الشك في الاقتصار لا يخ عن وجه مع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظ النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة من دونه فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض واصالة عدمه في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت الاستحاضة لذات العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مطلقاً لانتفاء الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقاً او بعدمه مطلقاً لخروجه عن المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين قمرية ليس بحيض اجماعاً كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن حكي عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخر بما بعد مضي ستة اشهر منها وعن بعض الحنفية قولا باحتماله في السبع واخر في الست وحكي عن بعضهم انه قال قد حكي عن بعضهم انه قال لقد حكي ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي بنت ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور نبه عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المرئة وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم المرئي قبل التسع ليس بحيض فما الدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضاً دالاً على البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر ومحرره ان بلوغها بالسن قيل بالتسع وقيل بالعشر وعلى القولين لو رات دماً بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضاً انتهى ثم استبعد هذا الوجه قال والاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ لا اشكال انتهى اقول ان ظاهر الاستشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلاً مستقلاً على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر المذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفاً عن تحقق التسع فالعلامة هي اكمال التسع لا غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويله فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه … عن نفيه بحكم الاصل لا بد من الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو مع كون البلوغ شرطاً بدعوى كون الصغر مانعاً فاللازم عند الشك فيه ايضاً الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقاً او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظراً الى انه يستكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم … المذكورة فانما هو في المرأة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على … عند الانتفاء كما مر سابقاً الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا معارض لها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من … هذا الدم بصفات الحيض عدم صغرها الا ان يقال ان غلبة تخلف الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة … لا مطلقاً فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ على … بالاوصاف … ان العلامة للبلوغ عندهم … الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في … الحيض علامة لعدم الحمل … الرحم عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في محكي التذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ … فيه خلافا انتهى ثم ان تحديد السن المذكور تحقيقي لا تقريبي كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة للاحكام الشرعية فاحتمال التقريب كما عن … المص قده ضعيف جدا واعلم ان المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى المشهور ان … خارج عن الايمن مطلقاً او بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضاً وفاقاً للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمص في كثير من كتبه والشهيدين في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس المشهور فجعل الحيض من الجانب

الايمن وزاد فجعل الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في ظاهر مر وربما حكي عن ابن طاوس ايضا واختاره كاشف اللثام والمحكي عن ظ الجامع ولعل الوجه فيه التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقوى ترجيح رواية الشيخ اولا لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه منتزعا من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان يرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد والشيخ في النهاية مع انه عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل والمحكي عن الفقه الرضوي فيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم اسنده الى ابيه والده قدس سرهما فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى اخر ما يوافق التهذيب ولعله لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في الدروس بل بين النساء فانه المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى الجدار ورفعت رجلها اليسرى فانه تدل على ان الحيض في الايسر كما نبه به في نج صد ويمكن ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوقان بما هو معروف من ضبط الكليني وتقدمه في الحديث مما في المعتبر مما يظهر عن ابن طاوس من ان الحكم بكون الايسر علامة الحيض ثابت هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس لعن كريما ان كثيرا من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ح ان يقوى رواية الكافي في جهة سلامته من الاضطراب في المعارض بل الاضطراب والتعارض تمامه وفي نسخ يب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة عن الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما في يب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكر بين النساء فهي غير ثابتة مع معارضتها بما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الامعاء والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي غيرها لا يجدي بناء على عدم الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان دلالتها على المطلوب تامل بل نظر فالمسئلة محل اشكال والعمل على المش لافادة الشهرة الظن بصدور رواية يب بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والرواية على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد شاذ بما تضمنته رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها انتهى وتبعه على ذلك في لك حيث انه بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وتبعه على ذلك في الذخيرة اقول اما ضعفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهي مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فالاوفق بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية يب لا تخلو من رجحان وعلى اي تقدير فالاقوى اختصاص مراعاة الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقا وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشروطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فالظ عدم منع ذلك عن جعله حيضا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاخذ في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج عن الايسر على ما حكاه في المعتبر وللمص هنا تبعا للمنسوب في يع الى القيل فاعتبر الخروج من الايسر مطلقا وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد على مورد النص والتعدي عنه باعتبار ان الجانب ان كان له مدخل لم يختص ذلك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص العمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب وحكي عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظ انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والرضوي لا بمجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص

غير الظاهر

عن الجانب ان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة في الرواية لاحتمال ان يكون له تاثير في اصل خروج الدم من احد الجانبين وفي العلم بخروجه منه ثم الكلام هنا في عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض او الدوران بينهما ابتداء نظير ما عرفت في الاشتباه بالعذرة وكذا حكم صورة تعدد الاختبار والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح قال لعدم التميز بينهما في الباطن او لانهما في المعنى واحد وفيه تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال في ان الخارج من المرأة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس من السن فعن بعض في الجمل والعقود والمهذب وطلاق يع وهي وط انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة في حد البلوغ ومرسلة البزنطي المحكية في المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله عليه السلام المرأة التي يئست من المحيض حدها خمسون سنة وظ يع هنا والمحكي عن بعض كتب المصنف ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين ومال اليه في مجمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافي وكانها موثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت وما التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد اطلاق الخمسين والستين وان بعد التنافي بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وفاقا للمحكي عن الفقيه والمقنعة وط والوسيلة والجامع والمعتبر وكره وكتب الشهيد ومع صد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المش بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن سيلة والجامع وكره والبيان ومع صد ناسبا له تارة الى المش كما في ض واخرى الى الاصحاب ولم يوجد به رواية الا ما ارسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روي ان القرشية والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها وان قبل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة واطلاق رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة باهمال ذكره من كثير ممن قال بالستين في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المفيد الذي هو الاصل في هذه الرواية لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبؤ به بعد تخصيصها بمرسلة ابن ابي عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجيء باقي الكلام في المسئلة عند تعرض المصنف له ايضا انتهى نعم واعلم انه لا اشكال في كون الدم الخارج في اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا في اشتراط كونها متوالية كما سيأتي وكذا الزائد عن اكثره اي اكثر الحيض اعني العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتي فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسيأتي الكلام في كل من الثلثة مفصلا ولما ذكر المصنف من الياس سابقا على وجه الاجمال وان فصلناه في الشرح اراد ان يبين سن الياس فقال ان ياس المرأة غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اي كمالها واحديهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام في ذلك عند تعرض المصنف لشرائط الحيض اجمالا ولم يبق الا الكلام في القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظ ان المراد بالقرشية من انتسب بها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي صلى الله عليه وآله ولا يعرف منهم الآن الا الهاشميون ويثبت المصداق بما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المش كما في ض لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله عليه السلام الا ان تكون امرأة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله اخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا او اما لان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ واجتهاد في مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا لها معنى كما اعترف به في ع صد نعم قد اختلف اهل اللغة في معناه فعن العين والمحيط والديوان والمعرب وتهذيب الازهري انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية انهم قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن آخر من كان احد ابويه عربيا والآخر عجميا وعن آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر او عجم استعربوا كاهل البحرين وعن آخر انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم و ذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في هذه الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق وبين البطائح او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق ثم لحاق كل بار بقصد التوطن غير بعيد وذكر كاشف اللثام انه يخرج النبطية عن حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم الانتساب الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعدة من لا تحيض وهي في سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك في كونها هاشمية والاحتياط

مطلوب فلا ينافيه على حال وقد فسّر الاصل جمال الدين الخونساري في حاشية الروضة تارة بالظهر والحاصل من غلبة عدم كون الشخص طالبا شيئا
واخرى بان اصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وما اشتراط اصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من استقرار
عادة المرأة واتصاف الدم بصفات دم الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات
الحيض وفي اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الياس ثم اطال في النقض والابرام على الاصول
والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليها عند الفقهاء في جميع المقامات وانه لم يعتبر الاصل ولو كان معتبا في الموضوعات
الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقله اي الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار المتواترة فيه واقتفاء
الاشكال والخلاف في اعتبار كونها متواليات فالمشهور على اعتبار التوالي وحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ في غير الخلاف والحلي
والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني واكثر من تاخر عنهم بل في الشرائع ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات
واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا في هذين الحدين انتهى وفي الروض واما اشتراط عدم قصوره عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا
انتهى لكن الظاهر منهما بل صريحهما بقرينة ذكرهما بعد ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ان معقد الاتفاق هو اصل الثلثة دون خصوص
المتوالية واوهن من ذلك استظهار نفي الخلاف مما حكي عن الجامع من ان المرأة اذا رات الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف
بين اصحابنا فان الظاهر من الانقطاع الانقطاع راسا كما يظهر من سوق كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح في اخر كلامه ان الكل
على خلاف رواية يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجيء من ادلة القول الاخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة و
استصحاب الجامع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيتساقطان ويبقى اصالة
عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على
ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس
او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم
عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل
تعين كونها استحاضة فتم ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام الاستحاضة بان
نحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع غمس القطنة للقطع
ببطلان الصلوة واقعا بدونه لانها اما حايض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغمس لان الوضوء الواحد لا يرفع
حدثها قطعا لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفى باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال
وغيرها من احكام المستحاضة ليلزم من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر في محله من ان نفي الاثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم
بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوي
ان رات يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظاهر من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره
في هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم انفهام التوالي منه بل من قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا
ثلثة ايام وقولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا لفعل من شانه الاستمرار
فانه يفهم منه بعد ذكر القيد لبيان مقدار استمراره وما يقال ان ذلك يوجب ظهوره في تحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايضا مع عدم
اعتبار استمرار الدم فيها في تحقق الاكثرية ففيه انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل
النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على المشهور كما سيجيء وربما يستدل في المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر
عشرة بناء على ان اللازم ان نقول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا للمحكي عن ابن
سعيد في الجامع المصرفية وفخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية
لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رات الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يقال ان كلام اصحاب هذا القول في ايام الدم وان الاخبار انما وردت في مقام تحديد
ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظاهر لفظ الحيض في قولهم ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس الاتية ان علة
الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف ح في انه يعتبر التوالي في اقل
ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها القرء

الاقل للحيض اعني الدم والسائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين التفرق بانهم في مقام بيان اقل ايام الرؤية لا مطلق
الحيض ولعله ما ذكره شارح ضه في ذلك حيث قال واعلم ان الاصحاب هنا مساعحة فان كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر انما مع التفرق
يكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلث متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق
هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائدة على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة
وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا التوجيه جماعة ممن تاخر عنه ولا يخفى بعده عن ظاهر كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في
اقل ايام الرؤية واعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المراة بالتحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد فيها ايض ذلك كما
فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الاكثر ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها
في ذلك ممنوع ولذا فهم منها في سبيله كون المجموع منها وما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايض في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون
النقاء من اكثره عشرة والمصنف في التذكرة في اواخر باب النفاس ايض فراجع ما ذكره في الحدائق ولعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رأت ثلثة
متفرقة او ساعات متفرقة يلفق منها ثلثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى وليس اخذ باخر العبارة لا
باولها وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من الاطلاقات الرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي
في ط عن بعض اصحابنا وعن الشيخ في نه والتهذيبين والقاضي في المهذب بل ظ المحكي عنه معروفية هذا القول حيث قال وفي اصحابنا
من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته
وصاحب الحدائق ناقلا له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على ما سيجي واطلاق
الاخبار بناء على منع ظهورها التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصّم قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول ما تحيض
ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع
حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع
الدم بعدما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم
يوما او بعض يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر لها
من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم اليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها
ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة
ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع
الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت الدم من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة ايام ودام عليها
عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة
او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة واطلاق الادلة فبما عرفت واما عن
قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما ياتي واما عن المرسلة
فقد يجاب بقصور السند اولا والجواب عنه بانها مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض ومع ذلك بل قد عرفت عن الجامع ان الكل على
خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالفة القاضي وعدم الاعتداد بهما فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا
الشهرة العظيمة كان القول بها قويا لقوة سندها وصراحة دلالتها وربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الصّم قال اقل ما يكون
الحيض ثلثة ايام واذا رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنة الاخرى
عن ابي جعفر ع قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من العشرة المستقبلة الخبر بناء على
ان ظاهرهما انه اذا رات الدم بعدما راته ولا سواء كان ما راته ولا ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها
ولا نسلم الحيضية الا بعد مضي ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكي هنا قولا ثالثا عن الراوندي وهو اشتراط التوالي
بالنسبة الى غير الحامل الخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سئلت الصّم عن المراة الحبلى
ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه
يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي
انما هو من التبادر بناء على ظهور التبادر في مقدار الاستمرار في نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف تلوث

فتصلي بقية الايام تلك من الحيض تابع الصلوة وان رات الدم

ولو عمّت كان استمرارها مع الدم وهذا هو المحكي عن ظاهر الاسكافي والغنية والكافي والسرائر ومع ذلك صرّح في الاخير بان المتبادر الى الافهام
من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى
وظاهره عدم معروفية هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو من الفرج
في ان من اوقات الثلثة وان قل تارة وكثر اخرى هذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر وهو كذلك وفيه مدله [illegible]
ما ايراد اذا رأت ساعة دمًا وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضًا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما عن [illegible] من انه لو
تناوب الدم والنقاء في الساعات في العشرة فتم النقاء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في باب النفاس
من انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دمًا وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضًا على الرواية وما تخلله
على القول الاخر استحاضة انتهى وهذه العبارات كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلثة
على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلثة ايام بلا خلاف نعم مجرد اشتراط التوالي
في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع اوقات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن الروض وشرح المفاتيح والذخيرة ونسبته الى الاكثر و
اختيارهم له تبعًا للشارح في الروض حيث قال ظاهر النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرفه ولا
يجب المطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظاهر من كلام المصنف وربما اعتبر بعض للشك في تحققه ان يتفق ثلثة دماء وما بينهما من غير زيادة
ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا
وفي اليوم الوسطى يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع
اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين بن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح وزاد فيه ان الاكتفاء بحصوله فيها في
الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى **اقول** قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتأخرين بل ظاهر جميع كان الدم
كلام جماعة كما تقدم عدم الخلاف فيه وعدم معروفية القول الاخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت
انتهى ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه وفي غيرها دخول الليالي ولو ادلة ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده
في كل يوم ايّامًا ما الا ان يراد وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني وبما ذكرنا يظهر ما في كلام
الشارح في الروض من الجمع بين اعترافه بدخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود الدم في كل يوم
ونحوه جمال الدين قدس سره في حاشية الروضة نعم يمكن ان يستدل لما نسبه الى الاكثر بموثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما
تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت
ترى الدم ما لم يجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة [illegible]
حتى يتم مقدار ثلثة من اليوم بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت فتطهر في عصر الاحد فتسميتها للاكثر
لا يجزي في [illegible] في مسألة [illegible] فاذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية كما زعم في حاشية [illegible] على الغالب
الاستمرار في اول زمان العادة وكذا لا يجزي فيما نقل عن [illegible] وكذا من ان الفترات المعتادة [illegible] لا ينافي التوالي وادعي في [illegible]
الاجماع عليه لان المراد بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار المقاطر من الرحم عرفا [illegible] في الخارج ولذا ورد في [illegible] وكذا بين الفترات
تخللها من ساعات النقاء بينا انه [illegible] على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يسيله [illegible]
ظهوره دفعة وانها احرى من [illegible] انتهى لكنه لا [illegible]
وصفته ان [illegible] بعد الصبر [illegible] ولعله يراد [illegible] صاحب المدارك [illegible] اختاره الى الاكثر [illegible] من الشهرة
ما ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وتحقق دعوى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع امكان [illegible] الاستمرار والاتصال
في الثلثة مع انك عرفت ان منشأ فهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار ويلزمه التوالي فتأمل ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول
الليلتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما ليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخوله كما لا يدخل في ايام الاعتكاف وايام الاقامة لعدم
الدليل عليه من الشرع ولا العرف فدعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب كما في الروض [illegible]
صدق ممنوعة جدا ودخول الليلتين بين الثلثة انما هو لتحقق الاستمرار لدخول الليل في اليوم حقيقة او مجازا نعم عن ظاهر [illegible]
الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه ولعله لذا نسب هذا القول [illegible] الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع الاجماع في الكتابين
الى صدق الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رأت الدم في اثناء النهار [illegible]

ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجرى الملفق من الابعاض الغير المتوالية بناء على القول بعدم التوالي اشكال من لزوم الاقتصار على ظاهر الرسالة المتقدمة وما تقدم عن ظ الجامع وهي من كفاية تلفيق الساعات بناء على هذا القول وبه صرح المصنف في النهاية والتذكرة في باب النفاس تبعا للمحقق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا يهمنا الغرض للترجيح بعد ضعف ذلك القول ولا اشكال في ان الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها بل مخالفتها لاجماع المسلمين كما قيل محمولة على الحد المتعارف من عدم تجاوز الحيض الثمانية لا على التحديد الشرعي والمراد بالايام اما خصوص ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على القول من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رأت ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول وعلى اى تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل او الاعم الظ هو الاول ويمكن ابتناء المسئلة على ما سيجئ من ان المراد بالطهر الذى اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمرأة او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالى الا ان ايام النقاء المتخللة حيض شرعا وليس كك على الثاني سيما على مذهب من لم يعتبر التوالى في الاقل لكن الاقوى اعتبار التوالى وان قلنا في مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بين الحيضتين لما عرفت من ظهور الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما ذكرنا مخالفا للظ نعم ربما يظهر من المص قده عكس القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا جاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغيرها ذات التلفيق لا كما قيل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالى تمسكا باطلاق الاخبار والسالم عن المعارض بزعمه مما دل على ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة بناء على ما قرره في المسئلة الآتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذى لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين فحاصل مذهبه في اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالى فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رأت خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك بروايات منها ذيل رواية يونس المتقدمة وهو قوله ع ولا يكون الطهر في اقل من عشرة واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رأت الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدّت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت الصّ عن المرأة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها فقال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان تعجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها وفي معناها الرضوى قال فيه وربما يعجل الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقى من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل من الحيضة الثانية ورواية ابن مسلم المتقدمتين ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقلة بناء على ان المراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة رؤية الدم اذ لا يناسبه الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس فبمنع ظهوره في كون مدة العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها تعين كونه قيدا لها ولح فيراد بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعنى ان ايام نقائها الى يوم لقائها لم يكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ح على اضطرابها متنا ومعنى انه ان رأت الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل تمام العشرة حيضا والباقى استحاضة فيكون موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندى المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملى بدل قوله طهرت طمثت وانطباقه على مذهب المش واضح ويؤيد ما ذكرناه ان الظ من العشرة في قوله في الفقرة الثانية بتمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد بتمام العشرة من مبدأ ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب ولا يبعد ان يكون ناشيا من ضم الراوى حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى مع اختلاف الرواية في نسخ الكافى فلاحظ واما الجواب عن الرواية الثانية فباحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون من ابتدائية لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية تبعيضية قطعا وهذا هو المناسب لظاهر الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييدها بما اذا لم يتجاوز

اليوم عشرة او يقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فبتقييد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل فيها اقل الطهر لكنه بعيد ثم هذا التوجيه غير بعيد في رواية ابن مسلم وكيف كان فلا باس بعد الاجمال بعد ما عرفت مما سيجيء من الدليل في المسئلة الآتية وهي ان اقل الطهر عشرة ايام متوالية اجماعًا محققًا في الجملة ومستفيضًا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج المتقدمة جميعًا في المسئلة السابقة ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما الاشكال في ان المراد بالطهر مطلق حال الطهارة للمرأة التي يوجب ترتب جميع احكام الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا ينافي تخلل الطهر الاقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء المتخلل بين ايام الحيض معدودًا من الحيض صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والمنتهى والتذكرة الثاني وهو ايضًا ظاهر الاخبار باسرها اما ما عدا الصحيحة الاخيرة فواضح واما الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من كتب اهل اللغة وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه الرحم ومما يؤيد خصوص الاجماع بما ذكرنا ما تقدم عن ابن سعيد والمصنف والفخر والشهيد الثاني وغيرهم من كون النقاء المتخلل بين الثلاثة المتفرقة طهرًا على مذهب من لم يعتبر التوالي قال المصنف في النهاية عند ذكر فروع التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم لا يجعل حيضًا تامًا وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان قد كمل من النقاء طهر اكملا لخرجت العدة بعد ثلاثة انتهى وبمثله صرح في النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافًا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المغرا العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له المرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دمًا قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يومًا وتطهر يومًا فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلاثة ايام او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع فهذه روايات سبع ظاهرة فيما ذكره

الانصاف عدم دلالة الاخيرتين على المطلوب ان المرأة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يتبين لها الامر لا ان كلا من الدماء حيض في الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضًا واحدًا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضات متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضًا يحمل ما عن المقنع والفقيه والاستبصار وظاهر الفتوى من مضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار على امرأة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها وكذلك ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره قال وهذا تأويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرًا على اليقين ولا حيضًا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابي المغرا فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان بالعبادة عند النقاء ولا كلام فيه انما الكلام في الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب قضاء الصوم ونحوه ولا تعرض لذلك في الرواية وليست في مقام بيانه ايضًا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في ذيلها واما صدرها فمحل الدلالة منه على المطلب قوله ع فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا على ان الدمين محكوم عليهما بانهما دم الحيض واما كون ايام النقاء في حكم ايام الدم او لها حيضًا فلا تعرض له في هذه الفقرة بل في قوله ع في صدر المرسلة وفي الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام المتخللة ليست طهرًا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرفه في بيان حال بقية الادلة نعم لو سلم ظهور ذيلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق في المسئلة السابقة كان نصًا في ما ذكرنا من الظهور لكنك عرفت منه انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلاثة المتفرقة حيضًا هو الذي فهمه في الوسيلة حيث صرح فيما لو رأت الدم يومًا او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام بعد ما يتم به ثلاثة ايام بان جميع العشرة ايام بحكم الحائض في احد الروايتين فالظاهر ان المراد باحد الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق والمصنف قدس سرهما في المعتبر والتذكرة في اواخر باب النفاس ومما يشير الى عد ايام النقاء في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم وفي توهم كون الثلاثة في ضمن العشرة اذ الظاهر انه للاحتراز عن صيرورة الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على المتفطن واما عن روايتي ابن مسلم ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله الضعيفة سندًا فبما تقدم من التوجيه ان كان والا فلا بد من طرحها لشذوذها ومخالفتها للمشهور لا اطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عن ... وغيره واما تقييده بكونه بين الحيضتين فيرد عليه

معاقد الاجماع ظاهر انه لا بد في ايام الحيض الواحد ليس طهراً عندهم مع ان ظاهر المنتهى كما عن صريح كره وصريح نف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد ايضاً قال في المنتهى في فروع الملفق الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضاً ويسكون النقاء طهراً الى ان قال قول الشافعي وقال في كره فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعاً فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضاً ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي نف الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك رات يوماً وليلة نقاء ويوماً وليلة ~~[illegible]~~ دماً كان الحيض تمام العشرة واما ما حكيناه عنه سابقاً فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية المصنف وشرح الارشاد للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة طهراً عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان الثلثة المتفرقة في العشرة وحدها حيض على رواية يونس الآتية وعلى خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة لو جعل ايام النقاء طهراً واما خروجها لا اقل عن كونه اقل لو جعل ايام النقاء المتخللة حيضاً ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى ليس فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو منصب لهم بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في يه والشارح صريح في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فافهم مع ما عرفت من تصريح المصنف في التذكرة تبعاً للمعتبر والوسيلة بكون مجموع العشرة على هذا القول حيضاً بل هو ايضاً ظاهر وط قال في الاول لو رات اقل من ثلثة ايام ثم رات النقاء كذلك ثم رات الدم وانقطع لما دون العشرة كان طهراً عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو تناوب الدم والنقاء في الساعات انتهى ثم قال واذا كان عادتها عشرة فرايها متفرقة ومجاوزة تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق مطلقاً وعندنا بشرط ان تقدمه حيض صحيح انتهى وفي ط اذا رات ساعة طهراً وساعة دماً كل ذلك لم يكن حيضاً على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فان كان تمام ثلثة ايام وجملة العشرة كان الكل حيضاً وان لم يتم كان طهراً انتهى وقد عرفت من المحقق قدس سره ايضاً في توجيه رواية يونس بن يعقوب ارسال هذه الكلية ارسال المسلمات ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظاهر روايات ابن مسلم وابن الحجاج المتقدمة واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهي من ادلة المشهور بناء على ان تفسير القرء بما بين الحيضتين في كثير من الاخبار وبالطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم ما ذكره المستدل في صحة تصحيحه الا انه يدل بظاهره في مطلب المشهور بل يدل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين اجزاء الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رات النقاء في ساعة مع علمها بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق ح ويخرج عن كونه بدعياً وطاهر حكم الطهر في الصوم والصلوة والاغسال وغيرها انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة مقيدة بما اذا كان الدم فيها مستمراً من اولها الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء اذا كان في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضاً فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه ان لم يكن كذلك مثل ما لو رات خمسة ثم رات دماً بعد نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض زائداً على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضاً ضعف التفصيل في النقاء المتخلل بين الدماء في خلال اقل الحيض على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهراً وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض فيكون حيضاً بل ظاهر كاشف اللثام ان محل الكلام هو الاول حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية [illegible] انما ذكرناه من [illegible] اجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني على ان لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة يوماً بينها من النقاء [illegible] حيضاً لا الثلثة خاصة كما في شرح الارشاد لفخر الاسلام والروض والهادي فنقل الاجماع على ان اقل الحيض ثلث واقل الطهر عشرة [illegible] الحكم بخروج المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن هو [illegible] منصوص [illegible] الطهر بما بين حيضتين [illegible] خروج المتخلل النقاء بما بعد الثلاثة تقولون بان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص [illegible] الحيض [illegible] دليل على التبعيض انتهى ولعل منشأ ما ذكره [illegible] اعتراف القائلين بعدم التوالي [illegible] المتخلل [illegible] حيضاً [illegible] تقدم [illegible] بالتقاط العشرة [illegible] الشهر ثم ان صاحب الحدائق [illegible] بكون النقاء طهراً [illegible] نسبه الى الاكثر في مسئلة تحيض مستمرة الدم في الثلثة المتوالية والمتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في جزء من كل يوم فيلزمه انه اذا رات في كل يوم قبل دخول الوقت شيئاً من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط الصلوة عنها وكذا اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم طهرت قبل الفجر يجب عليها الصوم على

هذا القول فيمكن فرض حائض يستمر حيضها الى ثمانين يومًا بان ترى الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين و
السبعين والثمانين ولا يسقط عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضى عمر المراة كله كذلك هذا كله لو اعتبر في التلفيق اليوم الكامل واما لو
اجزنا التلفيق الساعات فربما يطول حيض واحد في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون
ما بينهما حيضا بل قد يجب التحيض للدليل الخاص الشرعي كالمعتاد الذي تراه المراة بحسب العادة المستقرة لها وقد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية
لقاعدة الامكان الاتية اما مطلقا كما هو المشهور واما بشرط اتصافه باوصاف الحيض كما احتمله الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تأخر عنه وقد اشار الى
ما يستقر به العادة بقوله ويستقر اي العادة بشهرين متفقين في حصول الحيض فيهما عددا ووقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه
قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سالته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم
ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها
تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه
حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت
قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلعم للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام
اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى
ما تقدم والى الاجماع نفسه عدم تحققها بمرة واحدة خلافا لبعض العامة نعم حكي عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض
اصحابنا ولكنه في غاية البعد كيف كان نعرفه بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالفة ذلك لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها
عن المرة عرفا ثم ان ظاهر الروايتين كما لا يخفى على المتامل يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا فتحقق العادة شرعا
بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة
وقد يتمسك بقوله في المرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت
كناية عن الحيض نعم لا يتمسك فيه بعموم مثل قوله في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المرأة الدم في ايام حيضها تركت
الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي والظاهر عدم تحققه بالمرتين بل الظاهر ان ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت
عادة عرفية فيتحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين والعادة العرفية الحاصلة من تكرر
الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق شهرين او حيضين في الوقت كالعددية التي اقتصر الحا
في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمصنف قدس سره في هي وغيره والشهيد قده في ذكرى وغير ذلك
مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد بتكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة
بين العادة عرفا فالنسبة بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يقوى مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة
الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما
في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيؤخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما
وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما ولا يقدح تخلل نقاء شهر [illegible]
لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلاثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا
في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رات في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم
في شهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط التحديد العادة العرفية كما بين
ضابط كثير السهو بقوله عم اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله عم في الرواية الاخيرة
لم يجعل القرء الواحد سنة لها وانما سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على ان كلما كانت سنة المراة الاخذ باقرائها الا
المعتادة تحقق فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين ثم ان هي العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة
في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة او لا فالمرتبة كالمتفقة كما اذا رات في
الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلاثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم
في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على ما يليه بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت
احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتعين ثم تجلس في الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال ان يكون ما حيضناها فيه الاول وان لم يكن مترتبة

حتى لو رأت في الاول ثلثة وفي الثاني خمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه اعتادته فهو كالمتفق ثم حتى الآن لم تجر مجرى قولنا في الوقتية
المحضة ايضا كان رؤيته في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير
المرتبة ايضا واضح ثم اعتبار الوقت خاصة قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى آخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل
ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر وذكر بعضها المصنف في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احتمل الشهيد نسخ كل عدد لما قبله ونفى الثاني
بطلانه لانه عرفت الاشكال فيهما تارة من جهة خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في كرى ما عرفت من النسخ واخرى من تحقق العادة
فيهما بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية عموم العادة في ذلك والنسخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة متسقة واندفاع الثاني
اما بعدم القول بالفصل بين التكرار مرارا ومرتين واما بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة بعد لا تخلو عن
الاشكال وبما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار تعدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقا للمحكي عن نص وط وهي وكرى
وجامع المقاصد وغيرها ونسبه في الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رأت في اول شهر خمسة وفي وسطه او آخره خمسة كفى في العددية لكن في نهـ
ان الدم اذا استمر في الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمسين على اشكال انتهى والظاهر انه لا اشكال في التحيض بخمسة واحدة لان تعدد
الحيض لم يصر لها عادة واما في الوقتية فعن المحقق الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما يحمل
على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادة النساء وفي الاستعمال قال ولو رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأت وعبر
العشرة فلا وقت لها معلوم لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه في الروض بان تكرار الطهر يحصل الوقت واحتجاجه بان الشهر
في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال
لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى **اقول** اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف جدا لما عرفت
من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية ناسبا ذلك
الى كلمات الاصحاب بل يكون ذكر الشهرين في الروايتين محمولا على الغالب ومع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت
ان مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك
بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند واما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير
الهلاليين بتكرار الطهر فحسن توضيحه انه اذا تكرر طهرين متساويين كان رأت ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم
ثلثة حيضا فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رأت الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض
عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر يعد من ايام حيضها عرفا فاذا رأت الدم فيه تحيضت قال في المنتهى لو عرفت المرأة شهرها
صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المرأة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في
نهـ وقال في كرى اذا رأت المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رأت خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت
حصلت لها عادة في الحيض والطهر فيجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رأت دم الحيض خمسة ايام وخمسة وخمسين
يوما طهرا ثم رأت خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادتها انتهى
ونحو ذلك في نهـ وغرضهما من حصول العادة في الطهر حصول العادة بانحصار طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت الحيض ولا يتحيض الا
فيه فيكون المرأة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فلمعلومية عدد ايام الحيض واما من حيث
الوقت فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرره لوقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة وقتية للحيض اذ يصدق على
الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول وخمسة وخمسين في الثاني انها رأته في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة
بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة
في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فلو ترجح من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال بعد ان يحكم بحيضية
خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها فتأمل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس وجوب الحكم بطهرية
الدم المرئي فيه وان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت الحيض حتى تتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره
ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام في ان حصول العادة الوقتية بتكرار الطهر لا يحصل بحيضتين لان الطهرين
المتساويين انما يقعان بين ثلث حيض مع ان ظاهر النص والفتوى حصول العادة مطلقا بحيضتين الا ان يقال ان العادة هنا ايضا انما حصلت
بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتان بما بعد الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد

تلبس بما ذكر وانه اذا استوت الحيضتان عددا ووقتا في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيض الثاني وان كان ما بعده من الطهر مخالفا لما بعد الحيض الاول من الطهر واما اذا استويا الا على هذا الوجه بان نقصتا عن الشهرين او زادتا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك بما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين فيخصص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من شهرين او في الزايد من الشهرين الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقا فالذكرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الجواهر بناء على الغالب فلو تساوى الحيضتان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في ظ وقد وكذا لو تساويا في الزيادة على شهرين اما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا عددا واختلفا وقتا استقر العدد لا غير فتستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشر رجعت الى العدد واما لو اختلف العدد ولم يستقر الطهر بتكراره متساويا مرتين فلا وقت هنا قطعا وفي العدد الوجهان ويظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر وتظهر فائدته لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تأخر فلا ذلك لا مكان استظهارها ولا يمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع وتأخر وقته يزيده انبعاثا والاقرب ان اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقلما يتفق دائما وفي المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخرها الدم بيوم او يومين الى العشرة فيحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظاهر كلامه الاعتراف بانه متى وجد الدم الثالث في وقت الاولين يحكم عليه بالحيضية فيما يتفرع عليه من الاحكام تستظهر برؤية الثالث الى ثلثة وان كان في الوقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة فيثبت العادة بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك توقف العلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بالتحيض الى الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في الذخيرة على ما حكى عنه ان في الجلوس بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا رأته قبل الوقت بناء على اعتبار الطهر اشكالا ان قلنا باستظهار المبتدئة او المضطربة وفيه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال ان الكلام في المرأة المعتبرة عند حصول نقاء بعد الحيض الثاني مساو للنقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق في حقها عادة حتى يقال تقدمت عادتها او تأخرت فهو معترف كما عرفت بوجوب التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضين بل لاستواء الطهرين ايضا مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء وقت الطهرين ولذا لا يظهر ثمرة هذا الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتدأة لانها غير داخلة في المعتادة ولا فيمن يتعجل بها الوقت قبل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان التقدم على الحيض بيومين ومطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهرين وهذا بخلاف ما لو رأت الدم الثالث في وقت الاولين ثم رأت الرابع مقدما على الوقت او مؤخرا فانه وان لم يره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه لو في الرابع فما زاد اذ لا فرق بين الثالث والرابع فينتفي فائدة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط لو اراده على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غيرها اذا استوت الحيضتان في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دونهما او في الزايد عليهما بل ستأتي عبارته الآتية في البحث ذكرا ولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية وجواز حصولها في اقل من شهرين وفي الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية يعني حصول العادة الوقتية في هاتين الصورتين فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين فتم والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتسمى بالعددية الناقصة ام لا ظاهر الذكرى الاول وصريح مع صد والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن لو وجبنا الجمود على ظاهر النصوص والا فالظاهر صدق ايام الاقراء على العدد الاقل وقد عرفت ان الجمود على ظاهر النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان الظاهر من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها وتركها ما عداها ثبوت ايام معلومة معينة فاذا اخذت بالاقل لم تأخذ باقرائها وانما اخذت بقرء واحد من اقرائها وقد نص في المرسلة الطويلة على ان النبي لم يسن لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان اختلاف العددين بيوم كامل ولو كان ببعض يوم فالذي صرح به في كشف الغطاء انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة باستواء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد ومع الاختلاف لم يكن او بايام

الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصاً قولهم ولو تخلل
النقاء في اثناء العادة وكذلك اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في مرسلة يونس القصيرة كلما كبرت نقصت ايامها عما مضى فالى اضطراب الحال او
ايامها التي كانت تعتد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتامل وجزم بعض من قارب عصرنا الى الثالث متعجباً انه المستفاد من الفتاوى و
النصوص بعد امعان النظر ويترتب على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني
وثلثة على الثالث ثم انه لا فرق في المرتين المثبتتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار
الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفة الدم جعل
الشارع اياها طريقاً الى الحيض الواقعي اما مطلقاً كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم
العشرة كما هو مذهب المش وعلى كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية
للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك
الصفات ويظهر ايض وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط و
فقد الموانع المقررة في الشريعة طريقاً الى الحيض الواقعي كما لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظ الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون
الدم في المرتين حيضاً بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في هي لا نعرف فيه خلافاً نعم
قد يشكل في بعض افراد التميز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضاً كما لو انه في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولذا تردد
في كرى واستقرب في يه العدم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما به تزول فالظ انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة خلافاً
للمحكي في هي عن ابي يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين
على خلاف العادة الاولى قال في هي لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعاً ولو استمر في الرابع جلست
عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة اما لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في
الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق انتهى وقال ايض في انتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر
في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافاً لابي يوسف ولو رأته مرتين ثم استمر في الثالث ردت الى ما رأته مرتين عندنا وعند الثلثة
انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفاً من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء في نظر العرف بالنسبة الى المرتين فانما هو لخفاء تحقق
العادة بهما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في مراد الشارع من وجوب الجلوس بقدر ايام كانت
عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف
حينما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو تكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظ كلام المنتهى عدم زوال
العادة لانه قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم
هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مراراً متعددة سيما اذا صدق في العرف ان
ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قالت فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين
والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم
عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة
دم فاسد بارد الخبر دلت على الرجوع الى التميز مع اختلاف وقت الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف
ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم اليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه
وتاخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تاخره عنها باليومين والثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما
سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما ذكر المصنف ما يتحقق به العادة ذكر ما يتفرع على تحقق
العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنه بالمبتدئة والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضهما واخرى
في مقداره بعد تحقق الحيض وقد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نستوفي الكل **فنقول** لا اشكال
ولا خلاف في ان ما تراه المراة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر وذي الكدرة وهي ضد الصفاء في ايام العادة وهي الايام
المختصة بالحيض بحسب عادة المراة حيض ويدل عليه بعد العموم الامرة بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة
كقوله ع في مرسلة يونس القصيرة وكلما رأت المراة في ايام حيضها من صفرة او غيره فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها

فليس من الحيض وفي المرسلة الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وفي خبر آخر روى عنهم ع ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر وفي صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما سيجيء في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال في المسئلة بناء على ما فسرناه به ايام الحيض واما ما فسره به في روض واستظهره المصنف في نه وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فعلى هذا تدخل المبتدئة ومن تعقبت ايام عادتها دم بعد اقل الطهر فصاعدا بطهرها امكن كونها حيضا قال في الروض بعد تفسيرها بايام الامكان وربما فسرت بايام العادة والنصوص بعمومها دالة على الاول انتهى فلا يخلو عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة يونس الطويلة وثانيا انه ليس فيها نص صريح ولا ظاهر في تطبيق هذا التفسير على ما نشأ من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام بصريح عبارته اجنبي عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في مقابل بيان ايام العادة ولا لقوله فيما بعد كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلته هذه الفقرة بقوله كما ان الاصفر الحادث الواقع في ايام الطهر فسادا اي استحاضة اذ لو لم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه بل اريد منه خصوص ما عدا ايام العادة لم يستقم الكلام على عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر ويندفع بان المراد بايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب التحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتأمل وكيف كان فما تراه المعتادة في ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها فان حدث قبلها فالظاهر الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله عليه السلم في موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رأت الدم قبل وقت فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا ينافيها مفهوم ما دل على ان المرأة اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت لانهما متقيدان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظاهر من الشرطية في الاول سوقها لمجرد بيان الوجوب عند الوجود ثم ان صريح تلك المستفيضة كظاهر الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق عليه تعجيل العادة فلو رأت عشرين يوما او اكثر قبل عادتها فالظاهر عدم صدق تعجيل الوقت فاليوم واليومان محمولان على التمثيل خلافا لظاهر المحقق والشهيد الثانيين فالحقاه بدم المبتدئة والمضطربة وان اختلفا فيهما في التحيض بالرؤية وعدمه وللمحكي عن جماعة فاطلقوا الحكم بما تراه في العادة بل ربما حكي عن بعض الاجماع وكان المحكي عنه كاشف اللثام كما صرح بحكايته عنه بعض اخر لكن نسبة هذه الدعوى اليه توهم بل ظاهره اختيار ما في الكتاب من اختياره جعلها كالمبتدئة و دعواه الاجماع انما هي على حيضية العدد الذي اعتادته المرأة سواء رأته في العادة او متقدما عليها او متأخرا عنها لا على تحيض المعتادة بمجرد رؤية الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة مضافا الى قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان لعدم استقراره كما سيجيء في المبتدئة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رأت المرأة الدم من الحيضة الثانية فهي تملك نفسها قلت فان تعجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها دلالة على وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات ويجيء تحيض المبتدئة والمضطربة ايضا برؤية الدم متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها للتقريب لدلالته في موثقة سماعة بان يستشهد بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة قليلا كان او كثيرا حيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام فيها بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين و الزائد عنهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت ودلالة الموثقة ايضا على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت بمعنى تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فترى حيضا ولا يتقدم العادة بل ترى الحيض ايضا عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي هو دم العادة تقدم على وقتها هذا كله فيما لو حدث قبلها وان حدث بعدها ففي التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية فيه اولى من الحكم في صورة التقدم لان تأخره يزيده

اتباعاً لقاعدة الامكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتحيض في الموثقة المتقدمة اناطة الحكم بمطلق التعجيل فيه من ان الاصل عدم الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض مضافاً الى ما تقدم من الصحيح وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئي او خصوص الصفرة بعد الحيض بيوم او يومين ليس من الحيض لكونه لا نقصاناً ان الظاهر من هذه الاخبار انما اذا رات الدم في ايامها وتعدت عن ايامها بيوم او يومين لا انها اذا رات الدم بعد ايامها وبين المسئلتين بون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا في المسئلة الاولى فاختار في المسئلة ان الدم اذا تاخر عن العادة فلا بد من الاستظهار بيوم او يومين ومنه يظهر ايضاً ما اجاب به في ئق عن صاحبي ك وخيرة حيث ادعيا في المسئلة التحيض مع اتصاف الدم بصفات الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم بالتحيض في المقام لا يخلو عن اشكال كما لا يخلو عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به في المتقدم كالشهيد والمحقق وعليه فالظاهر انه لا فرق بين التاخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان زاد بعداً لان المفروض انقطاع الدم في العادة ثم ان المحكي عن الشيخ في ط انه قال ومتى استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة حكم ايضاً بانه دم الحيض انتهى والظاهر ان المراد بقوله او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما اذا تاخر حدوث الدم عن العادة كما فهمه في ك تبعاً لظ كرى فيكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار الحيض من تقدمها الدم وتاخرها مع الرؤية في العادة هذا تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل او حدث بعدها طال الزمان او قصر ولو حدث في زمان متقدم لا يصدق معه تعجيل العادة كما لو راته قبل عشرين يوماً من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم على العادة لا تفي بالدلالة على التحيض في هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدئة فلا بد من التعرض له وان اهمله المص قده **فنقول** ان الاظهر انها تتحيض بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفات الحيض وبدونه تستظهر الى مضي ثلثة وفاقاً لجماعة من المتاخرين تبعاً لصاحب المدارك اما الحكم مع وجود الشرط فيدل عليه مضافاً الى اخبار الصفات انه لم ينقل بورودها في صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية وهي الدم المتصل بايام العادة فلا ينفع في صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال ان كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها ومفهوم ما سيجيء من صحيحة ابن الحجاج واطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوماً ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجيء ويؤيده ذلك بناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قوم الشرع اعتزلوا النساء في المحيض او غيره لذلك من الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد لما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحد من النساء للامام عليه السلام عند بيان اوصاف الحيض فقال بعضهن والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقال الاخرى انه كان امراة واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما مر وما دل على انها ان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت ومفهوم قوله عليه السلام اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل بين المبتداة وما تراه المعتادة في غير وقتها ثم الاولى بوقتها ومفهوم رواية الحامل المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوماً او اكثر ثم طهرت ثم رات دماً او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من حيث التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن ان المراد بالدم في سائر الاخبار ما يقابل الصفرة خلافاً للمحكي عن ط والمهذب والوسيلة والجامع وجملة من كتب المص قده وكرى وضه فقالوا بالتحيض برؤية الدم مطلقاً وان كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما ينسب الى ظ المقنعة وهو توهم لانه لم يرد في المقنعة الا ان قال ان الحائض هي المراة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا راته ان تترك الصلوة انتهى وكيف كان فربما يستدل لهذا القول بقاعدة الامكان كما ذكره المص قده في هي ولف وباخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئي متصفاً بالصفات او غير متصف كما ادعاه استاذ الاكمل في شرح المفاتيح وتبعه في الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اي ساعة رات الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة لا يكون لها عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في

او تحيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقتا الانوي ثم الجارية وليمّا المحيض تدع عليهما الدم فتكون مستحاضة انهما تنظران
بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلتا ما تفعله المستحاضة وفي الجميع نظر في قاعدة الامكان
فلعدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقرة لاصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولاً بمنع جريانها لاصالة عدم البقاء
في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق
من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي
للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيها الاستقرار ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المصـ
فان المحكي عنه في المعتبر بعدما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط قال ولو
قيل لو لزم ما ذكرتم قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس
حيضا يستكمل ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل
عدمه انتهى واعترضه المصـ قده بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا صلاحيته له او وجود ما يعلم به حيضيته والثاني يلزم منه ان لا يحكم
بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ بدونه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبر الصلاحية فهي موجودة في البابين انتهى
وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان لان
مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى
يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بنى على اصالة بقاء الدم لم يجر الحكم بالتحيض
بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث
دم اخر اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه ان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى
ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان
وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي هي الصفة ولاجل
ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصـ
قده وتبعه في شرح المفاتيح والرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بعمومها الا ان دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة جدا كيف
والظ من كلام المصـ في هي وفي لف في مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكي عن ابن فهد
المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب المدارك في فهم هذا من كلام المصـ كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المصـ
ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها في تعريف الحيض فتطبيق كلامهم على
عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيدة خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف
الاستدلال بالموثقة المتقدمة في عدة الطلاق وبصحيحة ابن المغيرة وبما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه لا يخفى على المتامل
سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر وهو ان الدم في اي زمان ندع يفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدح فيه حدوثه
بعد الزوال وبالجملة لا ريب في ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض فلو رضي انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم جعلها كناية
عن الخروج عن المخرج يرضى بان يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض فهذا واضح واضعف من ذلك كله
التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن مقدار التحيض كما لا يخفى وكيف كان فالظ ضعف
هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد وسلار والحلبي والحلي والمحقق والمصـ
في عدة والمحقق الثاني والشهيدين للاصل المتقدم المندفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلماتهم على الدم المتصف به هذا كله
في المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدئة لاتحاد الدليل وعن البيان وس التفصيل في المضطربة بين ظنها بالحيض وعدمه هذا
كله في وقت تحيض المرأة باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء
في ذلك المعتادة وغيرها على المشهور وسيأتي الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت
المرأة في تميز حيضها عن طهرها الى ما نصبه الشارع ما يراه في حقها بحسب حالها وتوضيحه ان المرأة لا تخلو اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة
واما ان لا تكون كذلك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية
والثانية اما ان تكون مبتدئة اي ابتدأ بها الدم او ابتدأت به مرة او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كذلك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى

مضطربة وقد يطلق المبتدئة على الاخيرتين وعلى الاصطلاح الاول جرى في المعتبر بل يحكى عن الماتن والجمل والغنية وترددسية وفي يره وفي الشبهة الكثير
منها انظر وعلى الثاني جرى في يع كالمص في بعض كتبه والشهيد وشبهه غير واحد ممن تأخر عن المص وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها
المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الناسية قسما واحدا وفيه انه جعل المبتداة بالمعنى الاخص بقسم مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع بهن من لم
تستقر لها عادة مع تكرر الدم غير مذكور في المرسلة الا على التقريب الذي ذكره جمال الملة في حاشيته من شمولها المرتبة بقرطها عادة وعدم
شمولها للناسية كما سيجيء وهذا الخلاف وان لم يكن عنه مزيد ثمرة الا ان المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخرى فينبغي التيمن بذكر المرسلة
فنقول روى الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سئلوا ابا عبد الله ع عن الحيض والسنة في وقته
فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحائض
التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها
فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسئلت رسول الله ص عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها
وقال انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط
عليها الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او كثير بعد ان
تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ
لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير حديث رسول الله ص وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام
اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال
النبي ص ليس ذلك بحيض وانما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة
وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل
لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط
عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي ع يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل
من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض
اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض
اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة
فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى
النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك ان امرأة من
اهلنا استحاضت فسئلت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب
ابي ع ههنا غير جواب النبي ص في المستحاضة الاولى الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي
الصلوة وامرها ههنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه
سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي التي ليس لها ايام متقدمة
ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت
حيضة شديدة فقال عليه السلام احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم
اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعا وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو
عبد الله ع فاراه قد سن في هذه غير ما سن في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل
من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها
عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض
الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله وان كانت الاشياء كلها
في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى وقتها
طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا تخلو من واحدة

منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله صلى الله عليه وآله دم الحيض اسود يعرف كقول ابي عليه السلام اذا رايت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام كثيرة للحائض والمستحاضة بل ظاهره حصر سنن المستحاضة في الثلث لا تنحصر المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى احتاج لذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في ثانيهما حيث قال انه عليه السلام حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتداة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتداة بطل الحصر الذي ذكره عليه السلام انتهى ثم قال ويعترضنا على تفسيرنا ان قوله عليه السلام في تعريفها يعني تعريف المبتداة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتداة بانها من تستحاض اول الدم ولانا نقول ان اول التعريف مساق على المدعى وان اجرى اخره وهو ايضا التي استحاضت اول ما رات على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد فهو اول ايضا في تصحيح الحصر عليه السلام قد دلت عليه مواضع من الحديث انتهى وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه خلاف الظاهر اللفظ بل صريح قوله عليه السلام لم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية وانما المراد بالسنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا نسيت ثم اعترض عليه بان عدة مواضع من الرواية تابى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية صريحا فلا بد من الحاق من لم يستقر لها باحدى الاصناف المذكورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فبقي داخلة في احدى الاخيرين لكن الظاهر من سياق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التميز والمبتداة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتداة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك ولهذا صرح عليه السلام فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها ولكن الدم اطبق عليها الا وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي استفاده عليه السلام من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدئة فليس لها الرجوع الى السبع الثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث فهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وقد تقدم في الرواية ان ارجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها القسمين الاولين في العادة والتميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم تستقر لها عادة لا تبعد عن شهادة بعض الفقرات له فثبت من ذلك كله ان المبتدئة والناسية لا يختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز وغلبة دخول المبتدئة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتامل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدئة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد صاحب الحدائق على من اختصاص التميز بالناسية والروايات بالمبتدئة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى حكم اقسام المستحاضة فنقول اذا تجاوز دمها العشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها باجماع العلماء كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في المستحاضة وسيجيء جملة منها ثم ان ظاهر العبارة تقديم العادة على التميز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي صريحا عن المفيد والسيد في اتباعهم والشيخ في غير نهايته والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والعلامة في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفة

اذا تجاوز ذو العادة العشر رجعت الى العادة المستقرة اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه بعد ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة
في المستحاضة وستسمع جملة منها ثم ان ذا العادة تقدم العادة على التمييز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي عن صريح الغنية والسيد واتباعهم والشيخ في
غير مبسوط والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والمص في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة منها
الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض لسوقه لبيان ان الصفرة لا تنظر اليها في ايام العادة وقد صرح به في قوله
في المرسلة الطويلة فهي جهلت بايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقهما في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه
الى ان قال فهذه سنة النبي ص في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع
الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموم ادلة الرجوع فيها الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل
صحيح اسحق بن جرير قال دخلت مرأة على الصادق ع فقالت له ما تقول في امرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين
قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد
له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في مبسوط والاصباح من تقديم التمييز بل ادعى في الخلاف اجماع
الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه رجع في اخر كلامه الى تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في ط ويتلوه في الضعف ما في مسئلة من
الصيمري منها ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التمييز لصدق اقرائها وما عن المحقق
الثاني في تقديم التمييز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه بعد لانه خلاف اطلاق النص مع عدم الفرق
بين القسمين بل ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والتمييز من ايام قرئها الواقعية لا الظاهرية مع الجهل بالواقع فكذا العادة
المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان او لحيان رجع عليها ادلة التمييز كما لا يخفى فلا بد من
اختصاص الحكم بالحيض القطعي لو وجد فيه وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التمييز ومن يظهر
فساد الفرق ان كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص الحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا التشكيك مبدأ لا يندرج في عموم الطلقات بل
ربما انها الان العموم هنا لغوي وفيه نظر او نقصد ان الخدشة في تحقق العادة بالتمييز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها اثار العادة ولو مع سلامة
عن مزاحمة التمييز او كما تقدم في بيان تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتمييز مشكل الا ان يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر منهم وح فيمكن ان يقال ان القدر
المسلم من الاجماع اثباتها لا يعارضها تمييز فعموم ادلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه
الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز بحيث امكن الجمع بينهما بجعل المجموع
حيضا واحدا ام لا فالجميع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز فقيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التمييز
وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه ما عن جامع المقاصد ... وكاشف اللثام ونسبه بعض مشايخنا ... وظاهر هذا العنوان كما ترى يشمل صورة
امكان الجمع وفي مسئلة بعد تقسيم غير المبتدئة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتمييز واعدامها او فقد احدهما قال الثالث ان تكون لها عادة
وتمييز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة فيهما مثال ذلك امرأة عادتها سبعة من كل شهر ثم رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم
او رأت ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر ثم اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كثيرة
انتهى ثم لا يخفى امكان الجمع في المثالين فالتخيير بين العادة والتمييز ومع ذلك قال بالتخيير فمنه يعلم ان مراده من اجتماع العادة والتمييز في عبارة
ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا الا ان القائل بالتخيير على الظاهر منحصر في ابن حمزة
في الوسيلة وقد عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع واظهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثانية وهي التي لها
عادة وتمييز مثل ان تكون لها مرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون
حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلثة ايام دما اسود ثم رأت دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها
استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر
واتصل كان حيضها الثلثة ايام الثانية عن الشهر وهو كذلك في ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز ويكون حيضها تقدم او تأخر وكذلك اذا كانت عادتها
ثلثة ايام من اول الشهر كل شهر فرأت ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل بعد ذلك كان حيضها الاربعة الايام التي رأت فيها دما
اسود اعتبارا بالتمييز ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا ولم يفصلوا

قوي بالتمييز ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز وصريحه الظهور بل الصراحة كلام المنتهى في الحصر حيث قال اما اجتمع له العادة
والتمييز فان اتفق الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فيحمل مورد الخلاف على عدم اتحاد الزمان وقال في التذكرة القسم
الثالث ذات عادة وتمييز فان توافق مقتضاهما تحيضت بها ولا مع ان اختلفا فان تخلل بينهما اقل الطهر كما اذا رأت عشرة ايام اضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا
وعادتها الخمسة الاولى فقدر العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض لحكم التمييز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثالثة استحاضة
وان قلنا بتقديم التمييز خاصة فالخمسة السواد حيض والبواقي استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرأت في اول دوره
عشرة سوادا ثم حمرة واستحيضت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتمييز ولا يخفى ان مثالها مما يمكن الجمع فيه بين العادة
والتمييز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلام الذكرى حيث قال ولو كانت بعض العادة عددا ووقتا لتجاوز دمها العشرة وتميز فان اتفق زمان التمييز والعادة
فلا بحث وان اختلفا بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرأت في شهر الاستحاضة صفرة الحيض في الخمسة الثانية او بالعدد كما لو رأت الخمسة الاولى
بصفة دم الحيض واربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهوره للتأمل بل صراحته الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في مع مسئلة اذا اتفقا
بعض العادة والتمييز فيما سوى اتفقا عدد دام الاول فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذكرت العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييز فاعتدت ايام العادة لم ترجع الى
التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتمييز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التمييز على العادة ونقصانها عنها ولا ريب
ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية متعلقا بعرفه حيث صرح في الناسية للوقت خاصة بانه ان زاد التمييز على العادة يوجه بعدم التعارض وان
نقص عنها فوجهان وكيف كان فلا مجال للتأمل في ان مرادهم من تقديم العادة على التمييز او العكس والتخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا
واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متأخري المتأخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا ولعله تبع الشارح في الروض حيث نسب الى
الاصحاب انهم ذكروا في العادة وقتا وعددا مع امكان الجمع بينهما بحيث تجعل ما زاد عن عادتها من ايام التمييز حيضا قال لكن المصنف في بعض كتبه استقرب في هذا
اختصاص العادة بالحيض وهو متجه انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتمييز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا
نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف بقدر اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك
واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتمييز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل
ذلك فيما لو زادت ايام التمييز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم احقق لاحد من الاصحاب تصريحا بحكم شيء غير ان اطلاق كلامهم
يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التمييز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التمييز او العادة
وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر
من انه اذا اختلف زمان التمييز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع
العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه
الثلاث حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبارة الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التمييز والعادة العشرة
مع تجاوز اصل الدم اياها ولا يخفى منافاته لكلامهم على هذا المعنى لما عرفت من كلماتهم بل لابد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه
واطلاق التمييز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة يراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به غير واحد كثيرا في هذا المقام لا
التمييز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من حكم عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والفاقد عن العشرة في مسائل التمييز كتب التتبع في عباراتهم ومما يشهد لذلك
انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يقيد به الا واحد التجاوز للعادة والتمييز العشرة
كما في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تأخذ بايام
حيضها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين لظهورهما في الاشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التمييز الا
ان يقال بتخصيص عمومها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التحيض بما امكن بصفة بهذه العمومات ولا ريب في ان غير واحد من تلك العمومات
كصحيحة اسحق والمرسلة نص في هذا المحل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد به صورة اتفاقهما في الزمان
والعدد كما نبه المص قده بذلك بما عرفت من عبارة الذكرى ومرة فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز
مجموع الدم العشرة فلا مخالفة ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا
او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان تخلل بينهما ما يضعف ببلوغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظاهر كلام جماعة وصريح اخرين فضلا
عن ظاهر الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفت من تصريح المص قده
في النهاية والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخلو عن منافاة لظاهر كلمات الاصحاب والاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتمييز في حيض واحد لكن

طهر ولا اخبار في طرح ما سوى ايام العادة من المرسلة الطويلة بالا بتكرر القول بظاهرها كما اعترض عليه بعض الاجلة من الناظرين كما هو جلي ولو مع التوجيه في شرح المختلف
من قوة هذا الكلام في العادة واما غير ذات العادة من الاقسام الثلاثة الباقية فان كانت ذات تمييز واصلة الى التمييز بحيث عن ظهرها وجب الرجوع الى التمييز بحيث يحصل تشخيصها
الحيض والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشرائط الحيض كالصفرة يجعله حيضا ويجعل ما عداه استحاضة ودليل الرجوع غير العادة في الجملة الى التمييز هو المعروف بين الاصحاب
بل الظاهر كونه مجمعا عليه كما هو صريح جمع وظاهر المعتبر وهي تحقق المستفاد لو كان لها طريق تميز به دم الحيض والاستحاضة وجب عليها الرجوع فان لم يتميز لها رجعت الى عادة
نسائها او تعدد في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة ورواية حفص بن البختري فذكر الحسنة الاتية انتهى وبه تعضد الاجماع
وان كان في المبتدئة الا انه في مقام الخوف بنحو رجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التمييز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع فظاهرها مختص
بالمبتدئة بالمعنى الاخص ومن هي فاقدة العادة ذات التمييز كالمبتدئة والمضطربة والناسية ترجع الى التمييز وهو مذهب علمائنا وعن المعتبر انها تعم المبتدئة بالمعنى
الاخص والمضطربة بحيث لو لم تستقر لها عادة ترجعان الى التمييز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا جمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب
فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتمييز انتهى وحكي عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة الى التمييز فاذا فقدتها فالى التمييز ثم الروايات وارجاع المبتدئة الى العادة
نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمقنعة انهم لم يتعرضوا للتمييز وعن المبسوط للمبتدئة والمضطربة رجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فيجعل
المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اول الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتيقن من مدلولها تمييز اشتباه
الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم ففي حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري حيض هو او غيره
فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي
تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة
بارد وان دم الحيض حار وفي رواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة
ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان ايام حيضها تختلف
عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى
مولاتها فقالت اترينه كان امرأة ويظهر من ذيلها وذيل الحسنة المتقدمة ان تمييز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات
عندهن بالتجربة فيجب التمييز بالصفة في الموضع على ذي الصفة وسلبه عرفا فانما افادتها بالعرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع
الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على القوم من ان الرجوع الى التمييز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل
فيما اشبه المبتدئة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التمييز بل هو اصل في كل مرجع عند الاشتباه
وقد اعترف بذلك في بعض المحكي من كلامه ان مورد الرجوع الى التمييز في المرسلة وان كان مختصا فيها بالمضطربة والناسية الا انه لا يخفى على المتأمل فيها بتمامها
ان المناط في ذلك مجرد فقدان العادة لا خصوص سبقها ونسيانها وان ابيت الا عن تخصيصها بموردها ما يكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى الاعم
العمومات المتقدمة السليمة عن معارضة ما يقبل لتخصيصها عدا ما ذكره من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات لا التمييز وما ذكره من جملة
من الاخبار تدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها تركت الصلوة عشرة ايام كذا في الحدائق فاستمر بها الدم بعد ذلك
سائل الدم الى عشرة ايام ثم تصبر ثم تصلي كذا في الوسائل الى عشرين فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما
وموثقته الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة
وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت فيه وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر
وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها مثل اقراء نسائها
فان كن نساؤها مختلفات فاكثره جعلها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من الاعتبار العرفي والشرعي اما
المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدئة وان كان في مواضع لا يعتد فيها باختلاف الدم الا انه يظهر من قوله ع في اخرها وابين من هذا
قصة حمنة بنت جحش التي ان تحيض المبتدئة بالايام انما هو اذا كانت ترى الدم على لون واحد فراجع الرواية خصوصا قوله ع في اخرها وابين بعد ذكر
تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك ولكن لطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع
والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة بنت جحش حين قالت ثجا مع ان الظاهر للشاذ دم استمرار الدم على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن
اطلاق الموثقات مع ان عن ذلك تعارضه مع ادلة التمييز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور ومع

الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها فتم ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع في تشخيص الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وامكان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والامارات الخاصة وعدم امكان الرجوع الى الاصل لان المضطر لا يقول به بل لم يعمل به احد عدا ما تقدم عن الغنية من الرجوع الى اكثر الحيض واقل الطهر ثم انهم ذكروا للتميز شروطا منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلاف صفته ومنها ما لا يخلو اطلاق اعتباره عن اشكال القدم وهي قلة الاول والثاني ان لا ينقص القوي عن الثلاثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد قصر الحيض على الناقص في الاول والتحيض بمجموع القوي في الثاني وما اورده في المدارك من الطعن في الشرط الاول مستندا الى اطلاق الاخبار بل تصريح المرسلة بلزوم التحيض بالقوي قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز الحيض عن الاستحاضة بعد الفراغ عن قابلية الدم لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يتم الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض ثم ربما قيل ان ادلة التحديد لا توجب طرح التميز في المقام وانما تجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزوايد في الفرض الثاني كما سيأتي عن جماعة العمل بما دل على التحيض بالقوي الا ما امتنع التحيض به شرعا والاخذ فيه بمقدار عادة الاهل والروايات كما اختاره بعض حيث قال فلو رأت المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رأت ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية على التقدير منها انتهى وكذا يمكن اكمال القوي الناقص في الفرض الاول من احدهما او حدهما بما يبلغ اقل الحيض لان التميز في مخالفة الاصل وبعادة النساء والروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة ولم يكن التميز او اختلط بعضه بها كما في المقام حيث احتيج في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات وعادة النساء من اول الامر تعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكيناه عنه كاشف اللثام وسيد الرياض واما ما اليه تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قد صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال فقال بعد العبارة المتقدمة فاذا رأت اقل من ثلاثة ايام دم الحيض ثم رأت دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف ان ظاهر ادلة التميز هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان عن موردها بل قد يقال ان مراعاة ادلة التميز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا ثم تكميله من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة في ادلة التميز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تميزها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي من تقييده بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك رد ما تقدم عن الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التميز بجعل القوي حيضا والضعيف استحاضة من دون ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط بمعنى رفع اليد عن التميز على ما ذكرنا من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المرأة بصفة الحيض يكون له حكم اذا اجتمع شرطان احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلاثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك بظهور ادلة التميز في غير الاكمال والتنقيص الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور عدم التميز المنصوصة التي فهم من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكد والاخر اضعف لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل فتم يبقى الكلام في ان التنقيص عن القوي المتجاوز للجميع لعموم ادلة التميز الا ما امتنع شرعا الا توجب الا جعل الحيض مقدار العشرة من الدم المتجاوز من غير فرق بين المقدم منه والمتأخر فتخصيص الشيخ قده الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعاة قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قده ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا بدلالة اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ لمن تبعه الا انه يشكل قول الشيخ قده بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاولى [illegible] بقي ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات التميز وروايات الاخذ بالثلاثة والسبعة الا ان المستفاد من الروايات الاولى ان الحكم

باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات السابقة انا لو حكمنا بالحيض المختلط بالاستحاضة مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر بعد
الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون تميز فيرجع فيه الى الروايات الشرط الثالث عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه
من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية ا
ستجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف
اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما انه لا دليل هنا بل ظاهر الاخبار ترده مثل موثقة ابي بصير عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر
خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رأت الدم لم تصل واذا رأت الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما ف
رأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت وموثقة يونس بن يعقوب المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة
ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر
فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة وحكى القول بمضمونهما عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في المبسوط وحملهما في الاستبصار على امرأة
اختلطت عليها عادتها في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك
ففرضها اذا رأت الدم ان تترك الصلوة واذا رأت الطهر جلست الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امرأة مستحاضة اختلطت
عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة
كلما رأت ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رأت دم الاستحاضة الى شهر وتفعل بعد ذلك ما تفعله المستحاضة ويكون قوله رأت الطهر عبارة عما يشبه دم الا
ستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار اقول لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونهما ولا في اول
الحملين الذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لمذهب المشهور هنا من اعتبار بلوغ اقل الطهر في الضعيف لان مقتضى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء
الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد
ح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التمييز فيصير مورده خارجا عنهما فاين
دلالتهما على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب
التحيض كلما رأت الدم والتعبد كلما رأت الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من فتويهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام
الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ولا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كله والا لزم اما كون الحيض اكثر
من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان
عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في الذكرى الا انه لا
ريب في مخالفته لظاهر الخبرين مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتي به ولذا صرح في مواضع من كلامه باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف مضافا الى ما
سيأتي ومنها ما فيه لما في محكي عبارة المبسوط وكذلك ان رأت دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم رأت دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رأت دم الحيض يستوفي من
وقت ما رأت دم الاستحاضة عشرة ايام ثم تحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة المستقلة فان رأت اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رأت بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز
العشرة يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون دم الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى
~~ان رأت دم الحيض خمسة ايام ثم رأت دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رأت دم الحيض يستوفي من وقت ما رأت دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما~~
~~تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رأت دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك ان رأت دم الحيض~~
~~اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رأت اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رأت بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة~~
~~يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى~~ وكيف
كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان
الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رأت دما
اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد
التمييز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التمييز هنا لوجوب رفع اليد عنها بالنسبة الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحا
ولا مرجح ففي الحقيقة لا يتحصل التمييز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض ويكون داخلا تحتها لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوي بالحيضية
ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوي والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا الى حيضية كل
من الاسودين بمقتضى العموم فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحية

له الى خمسة عشر يوما ثم رأت دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك ان رأت الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة صح

للبعض لاصالة الطهر فاذا تحقق علامة البعض في الطرفين فهي العلامة لحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في كون الاصفر بها فاصلا عن بقية الاسود له او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة فلا ينافي ما ذكر من كون الطهر في الضعيف عن حيضية علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة في الاصفر ولحسب الطهر ثم بمقتضى ادلة التمييز ان الاسود واجب الحيضية ومنه يظهر وجه قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين محكوم بحيضيتهما مع عدم تجاوز المجموع العشرة في جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المخصص هو المتأخر كما عن ظ او المتقدم كما عن كري والمدارك ويظهر من عبارة نهاية الاقتصار منهما على بدل بعيد ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخلو عن قوة ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم تخلل الضعيف بقوي علم وعدمه فهو غير مسكان بلوغ الضعيف حده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين يكون حيضية احد الطرفين مقارنة نحو عادته الذي يحصل القطع به حيضية الضعيف كونه في حكم العدم فيخرج القوي عن مورد التمييز فح يكون من تلك من مصاديق من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من ان الاحتياط في هذا الشرط انما هو فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع اصالة الدم الحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الاشتراط لا غير وسيأتي في عن بعضها بوضوح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل الاشتراط محل الخلاف كما صنع في كرى وجامع صد وض ومما ذكرنا ظهر ان كل من تعرض لهذا الشرط يكون القويان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التمييز حصول حيضتين في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من هي وط والبيان بل ربما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظ من المعتبر فلذا حكى في ان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال يشترط ان لا ينقص الضعيف وهو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوي بعده حيضا اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التمييز الا انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر مرسلة يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من مرة في شهر فتأمل ثم انه لا اشكال في حصول التمييز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها واما غيرها كالغلظة والنتن فالتمييز بها لا يخلو عن اشكال وان كان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلق الاول التمييز بصفات الحيض والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عن شرح اوفى المسئلة دعوى اجماع فقهاء اهل البيت بذلك وقد صرح جماعة ايضا قده والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاولى اللون فالاسود قوي الاحمر فهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والاكدر كما في مد وزاد في ان الاصفر قوي الاكدر والثانية الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي قبليها وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما نبه عليه بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله ع دم الحيض اسود يعرف وقوله ع دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر من كونه الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التمييز بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا الا ان العبرة بمطلق الظن حتى يلزم اعتبار الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجدت احد الدمين بصفة وفي الاخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فعن ط وكره او حمله التحيض بالمقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر الدم في القوي والاقوى وفيها وضعا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على ولو اجتمع مع الضعيف كما لو رات السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم رات الصفرة وتجاوز فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وفيه موضع من كره نظرا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز مع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو مع الحمرة كما عن نهاية الاحكام وموضع اخر من كره لعموم ادلة التمييز بما هو بصفات الحيض وترجيح الاقوى على القوي انما هو في مقام دم المتناهض عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوي لعدم مساعدة ادلة التمييز ثم ان المستفاد من اطلاق المصنف قده الحكم برجوع ذات التمييز مطلقا الى تمييزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها فيما مع ما عرفت من ظهور كلامه قده في تقديم العادة على التمييز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة في احد من الوقت والعدد ترجع في الاحوال الى التمييز لانها ترجع الى التمييز مط حتى فيما اعتاد به من الوقت او العدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت الى التمييز ثم تأخذ بما تقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما تقتضيه التمييز ام نقص عنه وفاقا لجامع صد وشارح المفاتيح وصاحب الا انه ذكر ان اطلاق كلام الاصحاب هو الرجوع الى التمييز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التمييز وقد تبع في ذلك مع صد حيث اعترض بهذا على كلام المصنف في عد واطلاقه رجوع المضطربة الى التمييز والى جرير بعيد هذا الاعتراض بعد ما عرفت ان مرادهم رجوعها الى التمييز فيما لم يكن لها فيه عادة من الوقت والعدد او كليهما ويدل عليه في الضعيف ان

حيث فرق بين زيادة التمييز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعها الى العادة وقال في الاول ان اطلاق كلامهم يقتضي العمل بالتمييز يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا ووجه الفرق بين الصورتين ان العادة انما تقدم على التمييز عند التعارض ومع زيادة ايام التمييز على العدد وانطباقه على العاشر فما دون فلا تعارض هو الفرض لانه من شروط التمييز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا آت في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا هنا انه مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المصنف في فيه استقرب في الكتب انه مع زيادة التمييز على العادة وتجاوزه العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى هذا يمكن اختصاص العدد وفيه التي عليه منع انتهى أقول قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التمييز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في طائفة في كتبه والمتحير ويتوان ما نسب اليهم في معتادة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عمومات ان المستحاضة في الحائض والنفساء تقعد عدد ايامها اما في المرسلة الطويلة من قوله فهذا اذا ثبت لو كانت عادتها اقل من سبع لما امرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض وانها لو كانت زائدة لم يامرها بالصلوة وهي حائض واما ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع الى التمييز ان اتحد اول زمان التمييز والوقت فتجعله اول حيضها ولو جعلها الى التمييز لا مع ما دل على اعتبار الاوصاف ولو علمت اجمالا الانتقاص عددها المنسي عن مقدار التمييز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التمييز لاطلاق دلالة الرجوع الى التمييز مع اغفال العادة في مرسلة يونس مع ان العادة عدم نسيانها راسا بحيث لا تعلمها اجمالا بزيادة عدد بين مضافا الى اطلاق سائر ادلة التمييز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى الحصر في معرفة ايام الاقراء المعتبرة عن النظر الى لون الدم فيما كان من العدد في الوقت المحفوظ وان لم يتحد اول زمان التمييز والوقت فحيث ان اتفقا فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تحيض بكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله اذا رأت الدم في ايام حيضها وتحيضت بما ايضا الادلة ويحتمل العمل بالتمييز لعموم ادلته ما لم يعلم العادة العادة تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت ونقل ما تقدم في مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات واختار في شرح نهج الوسط قال لعدم ظهور عموم في طرف الوقت انتهى أقول يكفي فيه عموم مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الا ان الرجوع في في تعيين الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بفاقدة التمييز غالبا فلا بد من الرجوع الى الظن وما من الاحتياط والاول اقوى ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالته وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض او التمييز كما عن شرح المفاتيح بما ذكر من عدم عموم في طرف دلالة الوقت وجهان لا يخلو اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التمييز انما يعتبر اذا لم يعلم تحقق العادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا نعم لو احتمل دخول بعض ايام التمييز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التمييز الا ما لم يصلح للحيضية ولو مع رجحان العادة فان هذا حكم العادة والتمييز وبقي المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من ابتدأت بالحيض او بدأ بها وان الدم مرة او مرتين لم عادة اذ لنا على المشهور وعن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم تارة والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كره نسبته الى علمائنا وظاهر المحكي عن السرائر كصريح المحكي عن المنتهى عدم الخلاف فيه وكانهم لم يعتدوا بما تقدم عن الغنية في المبتدئة ومن يظهر عنه الاعتماد عليه من المصنف قده من التردد في هذا الحكم واستدل الارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل النص المجمع عليه كما عرفت مفهوم سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نساءها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة وموثقة ابي مرادة وابن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض الفقهاء لحصول العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض ومن اخباره بعادة الكل ومحمول على صورة تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يؤيد به وابن ابي بصير عن ابي عبد الله ع النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها و تستظهر بثلثي ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التمييز بستة او سبعة في كل شهر ولكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظاهر من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر والمصنف في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا و وهو مشكل بل ظاهر جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصاص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لتعبيرها بهذا المعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الكلام بمن ابتدأت في الحيض وظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص اما المحقق في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان مراده بالمبتدئة المعنى الاخص كما تقدم بل هو ظاهر لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ظ الوسيلة والسرائر ونحوهما شمول المبتدئة لمن لم تستقر

لها عادة

لها عادة من حيضها حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فلا كان الحجة على العموم بعضهم في اطلاق روايتي زرارة وابن مسلم عبد الجبار ولا انثا
بالمستمر بل ظهور الاثنان من التذكرة واعتضادها بموثقة ابي بصير مع امكان ان يقال ان هذا كلام السائل وفرع السؤال عن الجارية المريضة من حيث كونها لا
تعرف ايام اقرائها لا خصوص كونها مبتدئة فالجواب الرجوع الى عادة النساء اشباه من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها الاقارب بنسائها من الطرفين او من احدهما كالام
والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وغيره وكذا بل قيل انه لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كما عن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في
كرى ومع صد ولا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين المتساويات لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في الس والعموم عن كتب الشهيد اعتبار اتحاد
البلد ولعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا الذي المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد في
نفس معنا فرب البلدان وكانه يعني في ايقوى الا المساواة ولعل الوجه فيه ترجيح حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوض ذلك لتخصيص النص والفتوى المحكي عن المعتبر
ونهاية الاحكام وجماعة من متأخري المتأخرين اشتراط اتفاق النساء حتى صرح في المحكي منه انهن لو كن عشرا فاتفق تسع رجعت الى الاقران وهو الظاهر من
المبسوط وجماعة مع الاختلاف نسائها الى اقرانها وهو الظاهر من خبر ابن سماعة المتقدم بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع اقراء نسائها وهو
امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة التفسير للفقرة الاولى دون العكس وان كان ظاهره في الدلالة قد تقرر
في العرف متبادر التفسير من الفقرة الثانية للمفسرة المتقابلين في مثل المقام ولو تمحض عن ذلك فكل منهما مشتمل على مناط وجودي لا بد من احرازه
في اثبات الحكم المذكور وحينئذ لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المتساوي من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقي او مع العلم
بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا العلة بمنزلة قرينة على
ارادة ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقية فلا اعتداد بظاهر الغلبة لانه داخل في قوله عم فان كن مختلفات الا ان يقال ان الاختلاف بحيث لا يضر بصدق عنوان العموم عرفا
في قولنا اقراء نسائها خلافا للمحكي عن الشهيد في والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بانه وان كان اكمل الحكم امكان ردا برواية سماعة
فان منطوقها صريح في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان موثقة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى وهو حسن الا ان
نقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما نبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من قاربها في السن وقت الرجوع
ويحتمل كما نبه اخبار وهي اكبر حين كونها بنتها على المشهور بل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتأخرين وان اختلفوا بين من قيد الاقران باهل البلد
كالمبسوط وسيله وبين من اطلق كالمهذب في السرائر بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بحيث ينهض لاطلاق ق
الرجوع الحال وابانه عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المرأة في الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبرت نقصت الى ان تقع او
دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها او قراءة اقرانها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكرها هنا اكثر جماعة
كالصدوق والسيد والشيخ في فه وبه والحلبي وابن سعيد وانكرها الخوين كالمحقق في المعتبر والمص في نهي والفاضل المقداد والمحقق الثاني في مع
صد وصاحب ك وغيرهم وهو الاقوى وان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه ليس في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في
الروض فالجواب الرجوع فيه الى اللغة والعرف فعن الصحاح القرن مثلك في السن والظاهر تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال
وظاهر كلمات المعتبرين لهذه الوسيلة اعتبار اتفاق الاقران واعل المراد من ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان جماعة منهم الماتن في محكي كره والشارح
في الروض وك ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث شاءت ولعله لان ظ الروايات لا يفيد
ازيد من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المشهور ومع ان تفاوتهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يصادف ايام دمها من كان اول ما يستمر بها شهر كامل
والمسئلة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر وتتبع فان اخذ المتن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي
لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مطلقا كما عن الاقتصار والتلخيص واختاره الوحيد في شرح مفج و
صهره سيد الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ظ وسيله نسبته الى رواية او في اول الشهر كما نسبه في محكي السرائر الى بعض اصحابنا القول الصادق
في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن لها ايام
قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلثة وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون واحد فسنتها
السبع والثلث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة
والتمييز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة ومن غيرهما ولا يعارضها قوله عليه السلم
حكاية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي [illegible] ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال
كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد [illegible] والاربعة وعشرين [illegible]
موثقة ابن بكير [illegible] في المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة [illegible] استمر بها الدم

بعد ذلك تترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وقال الاخرى في الجارية
اول ما تحيض يقع عليها الدم فيكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعل
المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك الصلوة امرأة فتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان
دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما في المعتبر
مقطوعة سماعة المتقدمة في فاقدة الاصل وللجمع المتقدم بالتخيير بين المرسلة وبينها بناء على ان ظاهرها تحيضها ثلثة ايام من شهر وعشرة من اخر وان اختلف
بين من قال العدد في المرسلة على الستة بجميع صحيحتين كما في موثقة عبد الله بن بكير وبين من جزم هو بين عدد في المرسلة والموثقات اما معينا لتقديم الثلثة على العشرة
واما كما عرفت مدعيا عليه الوفاق واما مخيرا في ذلك كما في فتح وظ كشف الرموز عن الاحكام والبيان ودس ناسبا له الى اشهر الروايات وكتب الشهيد
والمحقق الثاني وبين من اقتصر على السبعة مخيرا فيها العدد بين الاخيرين كما اختاره المصنف هنا وفي علته المنتهى وسبعا الوضع من ظ والوسيلة بل عن
المفاتيح انه المش او معينا لتقديم العشرة كما عن يه لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبتنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر
وهو ممنوع اذ لا يخفى ان مقطوعة سماعة كما عرفته محتمل الرجوع وسائر ما في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما عن المقنع والسيد وابن بابويه
ورواية الخراز عن الكاظم ع في المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين
الصلوتين بناء على ان المراد من كيفية التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ووضع ظهورها في ذلك خلل اقل من احتمالها له والتخيير بين خصوص الثلثة
والعشرة اما وانما كما يظهر لمختاره من شارح ضه مضيفا اليها التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما في مذهب المش على اختلاف
اقوالهم المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرها تعين العشرة في الشهر الاول والثلثة في باقي الشهور كما عن الاسكافي ولو كان
المراد بالعشرة فيها عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم الى العشرة كانتا لو طيفتا للتخيير بالثلثة في كل شهر كما استوجهه المحقق في محكي
المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافي بالعشرة الاولى عشرة التحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فالروايات تدلان على ما ادعي في محكي ئ كونها مجمعا
عليها الا انه لا دلالة فيها على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان تدل على التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة اعني السبعة معينا او مخيرا
بينها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل صريح المرسلة من غير شاهد عدا ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما
عرفت مع انه مورد الكل مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص والتعميم للمضطربة بقسميها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد تسليم دلالتها الرجوع الى المرجحات
وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح يخير العقيقة ان المراة لا المراة في تحيضها الا ان نقول في تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعد و
التخيير في الافتاء فيستقيم ما ذكره الجماعة من تخيير المرأة ويعضده مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من مدلولها بعد التردد
بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير المذكور كفت المقطوعة الجمع عليها كما عرفت في معنى
المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمالها لانها معاضدة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في مذهب المحقق والاسكافي في ئ فالمتعين بعد
فرض عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يتضح قوة قول المحقق بعد الاخبار بل
كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما من
مذهب المحقق والاسكافي موجب لوهنهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما فهمه المش فينحصر التعارض بين
المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة في التخيير ثم قد تطرح المقطوعة لسندها او اجمال دلالتها
وان ادعي في محكي ئ ان الاصحاب تلقوها بالقبول لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها لعادة النساء والتخيير بين المرسلة والموثقتين فيتعين ما
عن الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة كما انه قد تطرح المرسلة لضعف سندها او دلالتها ويقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورها في
لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي الثاني بالثلثة وعلى رواية الخراز المتقدمة بدعوى ظهورها في لزوم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الشهر الثاني
نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في عكس ذلك نسب القولين في محكي السرائر الى بعض اصحابنا وقد يعكس فيؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها
على ما عداها او ح فاما ان يحكم بالتخيير بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يعين الستة لاحتمال كون الترديد من الراوي فيقتصر
على الاقل لانه المتيقن حكاه في السرائر عن بعض لكن قد يطرح الروايات جميعا لضعفها او ح فاما ان يؤخذ بعمومات وجوب الاخذ باليقين لان
الروايات المختصة لها معارضة بالموثقتين بناء على دلالتها على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة
الحيض مضافا الى اطلاق قوله ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة و
خصوص قوله ع في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في اقل الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسبه في محكي الى بعض
اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة الاول الطهر كما نسب الى بعض لكن قد تقدم عن العنية واما ان يرجع الى رواية ابي بصير

يونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تترك الصلوة والصوم كلما رأت الدم وتصلي وتصوم كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عرفت
عن موضع مرّ لكن هذا الحكم قولا وانما في المسئلة اذ لا يتحمل التطهير بايام الدم فلا بد من الرجوع الى شيء آخر وفيه عشرون قولا في المبتدئة مرتبا على ما سبق
قول الاسكافي والقول المحقق كلها انما يشترط الاخذ بمجموع الاخبار او بعضها ومن طرحها لضعفها سندا او دلالة لزم الاقتصار على الاصل وقاعدة
الامكان مهما امكن وفي كل شهر قد عرفت ان الاقوى والاحوط هو الاخذ بالسبعة وتليه في القوة ما يظهر من شارح الروضة من التخيير بين الستة والسبعة
والعشرة والاحوط من ذلك التحيض بالثلاثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ثم هل يتخير في العدد بين وضعه فيما شاء من الشهر كما
عن جماعة منهم المحقق والمصنف في تذكرة والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعها اول الشهر كما عن كرو د
اختاره كاشف اللثام وبعض من تأخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله في ذيل
مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في مسئلة التوالي المحدثة من قوله اذا رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهوره
في المعتادة وحمل قوله فاذا حاضت المرأة كان حيضها خمسة ايام فطهرت الا ان عادتها كانت خمسة هنا مع ان حملها ان تتحيض في اول رؤية
الدم الى ان يتجاوز العشرة فلا وجه لرجوعها عن ذلك الى تركها العبادة فيما بعد ذلك وقضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه لا يتجه اول
الرؤية عمدا او جهلا مع ان عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب الزامها بذلك اما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهرها مخالف لما هو موافق لما
اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يجري الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرناه في مسئلة اقل الطهر
فراجع واما المرسلة الطويلة فغير ظاهرة في المسئلة نعم ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تأخير التطهير عن التحيض وعطفه عليه بثم انما يدل
على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في العدد الاول لبيان المرسلة الا وجوب التحيض في كل شهر سبعة او ستة وجعل قوله تحيضي
في العدد الاول سبعة من اول الشهر ثم اغتسلي وصلي بعدها ثلاثة وعشرين يوما ثم تحيضي سبعا ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر لما وقع في كلام
ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهير ايضا الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعد ان الرواية في مقام بيان الحكم على جميع الايام بجعلها سبعة حيضا
وثلاثا وعشرين طهرا ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحينئذ لا
قائل بتعين الاخير ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخير فيتعين الاول فافهم فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب
تقديم العدد المأخوذ فلا اشكال حيث انها يحرم تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز وعادة الاهل بناء على الروايات فان اتفق بعد ذلك التمييز
او تمكن من الرجوع الى الاهل عدلت بها اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلمات الشيخ في المبسوط ان تعين
التحيض بالروايات او التحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات فاما هذه المعتدة
فلو رأت المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلاثة عشر يوما ثم رأت ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلاثة ايام من اول الدم حيضا
والعشرة طهرا وما رأته بعد ذلك من الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد
العشرة لا من حيث لحوق التمييز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذي مضى منها وتجعل الاختيار بعد تجاوز الدم مع حفظه
العبادة الواجبة والظاهر انه يكفي اختيار التطهر والتحيض في اليوم الذي فيه هو الحادي عشر مثلا فاذا اختار الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض في
ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينت في بعض ذلك الزمان فلها العدول ولو علمت باستمرارها الى الزمان المستقبل
جاز لها وضع العدد في بعض الايام المستقبلة وهل للزوج الاعتراض عليها في اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقواهما ذلك لان النظر الى الحكم
التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على وجه النسيان او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض
بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارته وعدمها فان استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار
بل لا اطلاق ادلة التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا ويتعلق عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او
المدة للصفة ويثبت للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب ولا للاطلاق فانه مسوق لبيان حكم المبتداء
امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختارته والعدول عنها وما مع اختيارها الحيض في زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول
الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من الطهر والحيض في الزمان الخاص واما لو اختارت الطهر فهل يجب عليها تعيين الحيض
في زمن ما عدا ذلك بناء على التخيير هنا في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول عنه الى غيره فيحصل حال هذه المرأة وكذا في
الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقا او بعد مضي الثلاثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة في اليوم الحادي عشر عند تحول وقت
ما للطهارة ان اختارت كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير في وضع الايام حيث شاءت وعدم اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في العدد الاول
ويتعين عليها تكميله من سائر الايام اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعبدت بقائمة بوظائف المستحاضة الى استمرار الدم وهكذا بعد السابع

المشروطة

على تكميلها السابق او العدد لغفلة البناء على التكميل من اللاحق او من الملفق منهما او تنبيه على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع
مثله تعين الاكمال من السابق ويحتمل كما في كشف اللثام من حيث بطلان الاحتياط من اول الامر ولو احتملت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين
الحيض جملة الماضي من الايام او الباقي منها ولو عينت لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اجتنا احد الامرين من اكمال
الحيض والوجه المقرر في مسالة وهكذا اليوم الاخر فلو احتملت الطهر جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها
تعيين الحيض منها فتعمل على طبقه في الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني في الشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح في
الروض بناء على الجامع وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في ض وحاشية شرح الروضة نعم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين
الصادقة من بعد الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه اطلاق الفتاوى
وان لم اقف على مصرح بشئ من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدورة الاولى الاقوى لعدم اذا جعلنا التخيير واقعيا بان نمنع انما
الاختيار من التعيين الى التخيير جمعا لشهادة المطلوع عن المتقدمة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعادل بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى الاختصاص
لان التخيير ح بين الخبرين ولا ريب ان مدلول كل واحد هو الاستمرار على العدد الذي تضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم منه التخيير بين الفعل
وتركه كما نبه المصنف قده في في وغيره حيث قال لان اختلاف العدد في الروايات مبني على رد المراة الى اجتهادها وفيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها
او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه لا ان المراد التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا
غيره على ما يظهر من حكى المعتبر وضعفه واضح لان ما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في تخيير المسافر بين القصر والاتمام وكانهما قصدا دفع الاشكال
من جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو خلاف صريح المصنف قده في بيان الاشكال على الانتقاص بايام الاستظهار وحلل ان التخيير بين فعل الواجب
بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشئ وعدمه ممكن وواقع نظير تخيير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة والسفر وعدمها وتحصيل الاستطاعة ولقاء
النصاب في دعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا
موضوع خارجي اختياري يكون وجوده سببا لحكم شرعي فلا يحصل التخيير بين فعل العبادة وتركها وورود نظيره في الاستظهار
ولذا جعل هذا من شواهد وجوب الاستظهار ومدفوع بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشئ على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضية اليوم
السابع وطهريته في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كذلك الا بعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المراة بذلك
تخيرت في البناء على ايهما شاءت نظير تخير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب
فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار وما ذكرنا يظهر ان الاولى التنظير فيما نحن فيه بايام الاستظهار كما وقع في مسئلة وغيرها
من الامثلة في الكاشف اللثام لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب
الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما تجاوز العشرة فلو رات
بياضا لا يبلغ اقل الطهر بعد ما يبلغ اقل الحيض كما لو رات ثلثا او اربعة دما وثلثا او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب
وابي بصير المتقدمتين في المضطربة خرج هذا الغرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تتحيض ببعض الدم او بكله وتقعد
عن العدد المامور باخذه بالبياض المتقدم عليه والمتاخر عنه وكلها مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض بأي الدماء شاءت ويحتمل الرجوع
الى اقل الحيض مخيرا في جعله اي دم شاءت لعدم المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص من العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع
الى روايتي ابي بصير ويونس فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المراة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما انها تتحيض بعد صيرورتها
بحكم المستحاضة وبالجملة فلم اجد مصرحا بشئ في هذه المسئلة الا ان ظاهر كشف اللثام حيث علق في جملة اقوال رجوع المبتدئة والمضطربة الى الروايات
قول الشيخ في النهاية والصدوق ان المتحيرة تصلي كل ما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة اعم من
ان يستمر بها الدم او ينقطع يعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوما واقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الرو
ثقات المتقدمة الواردة فيمن يستمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها الا يخ واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي الناسية لعادتها فلا
تخ اما ان تكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت بنفسها او حيرت الفقيه في امرها والاولى اولى واما ان تكون
ناسية للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة في وجوب اخذها بمرسلة يونس بل هذا هو المتيقن
من موردها وقد عرفت ان الاحوط الاقوى اقتصارها من الروايات على السبع فتعينها هو الاقوى وفاقا للمحكي عن ف والجمل والعقود والاصباح
والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح والرياض وعن ف دعوى الاجماع الا ان المحكي عن بعض نسخ التلخيص ان ذلك
في الناسية لايامها او لوقتها لا يشمل المتحيرة خلافا للشيخ هنا وفي عدة التبصرة بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المشهور كما عن شرح المفاتيح فتحيضها

بالسبعة والثلاثة في شهر والعشرة في آخر جمعاً بين مرسلة يونس بحملها على الحيض الثابت من عادة نسائها على وجه مطلق بالعشرة وبين ما تقدم في
المبتدأة من موثقة ابن بكير فتعرف من عدم دلالتها على ورودها على الثلاثة في كل شهر والعشرة من انه حصل الفرق بين ذلك وبين مضمون
المرسلة فكيف تجعل مورودها الى المتحيرة الا انه بقي بعد استفادة من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدأة والناسية في الرجوع الى السبع
فاذا حمل السبع منها على التخيير بينها وبين الثلاثة والعشرة ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية
وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدأة الا الاشكال المتقدم فيما تقدم في المبتدأة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما لمرسلة يونس حتى
بعد اعتضادها بالاحتياط اللازم ... وبطلان الامر بالتخيير والتعيين وهنا اقوال اخر تبلغ خمسة عشر كلها ناشئة عن الاجتهاد في
فهم الروايات وطرحها والرجوع الى الاصل او القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدأة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقدم
الثلاثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينها وبين موثقتي ابن بكير كما
عن ... الاحكام وكشف الرموز وكتب الشهيدين والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات وعن ... وكأن هذا هو المعروف
من المذهب ولعله للتصريح بالستة في مرسلة يونس واصالة عدم كون الترديد من الراوي وبضعف ما تقدم في المبتدأة ومنها تعيين احد الاعداد
عليها بحسب ما يوافق اجتهادها كما عن ... حيث قال الاشبه ردها الى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او
ما يكون اشبه بلون الحيض ونحوه عنه وقد تقدم في المبتدأة ان وجهه ما استظهاره ذلك من الروايات واما ... لزوم التخيير بين
فعل الواجب وتركه ومنها التخيير بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين او ... حكمهما الى المضطربة او ترجيح المرسلة عليهما كما في
... كما عن السرائر عن بعض اصحابنا ومنها تحيضها بثلاثة او سبعة بالتخيير بين المرسلة بعد التعيين للسبع منها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم
من ظهورهما في ذلك ... بحكم المبتدأة الى المضطربة بشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كاستفادة من المرسلة على ما عرفت وحكي هذا
المعتبر معللا له بالعمل بالرواية واليقين ولا يخفى ضعف التعليل وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها بالستة لطرح الموثقتين والعمل
بالمرسلة على الوجه المتقدم في المبتدأة حكاه في ... كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الوجيز ثبوت ذلك لها بعد الشهر الاول ومنها تحيضها
بثلاثة في الاول وعشرة في الثاني وعكسها حكي ذلك كله هنا في ... كما عن السرائر لكن للوجيز ... ذكر هذه الاقوال الثلاثة في المبتدأة بالمعنى
الاخص وفي ذكرها هنا وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب كل العجب من ... حيث قال ...
ذكر في كل من المبتدأة والمضطربة ستة اقوال مع انه في ... لم يذكر الستة الا في المبتدأة بالمعنى الاعم والمحكي عن السرائر ذكرها في المبتدأة بالمعنى الاخص
ولعل وجه الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين ووجه الثاني تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلاثة
طرحا للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في ... او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وتشبيه حكم السندي
الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في ... لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة لما دل من الاخبار المعتضدة بالغلبة
على ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المتقدمة واجراء قاعدة الامكان بقدر الامكان وهو ظاهر الغنية
والمحكي عن موضع من ط وعن كشف الرموز واستبعد ذلك منها تحيضها كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن ... والاستبصار وموضع
من ط و... كشف الرموز ... في هذا القول لفرض صورة استمرار الدم وكان وجهه امكان حيضية كل دم باصالة عدم عوده بعد الانقطاع
والاخبار الى ... يونس ... ان لهذا الحكم بينها وبين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط وجمعها بين وظيفتي
الحائض والمستحاضة المعبر عنه كما عن عد بالرد الى اسوأ الاحتمالات كما عن ط واحد وجهي ... والمراد به فرض كونها حائضا بالنسبة الى ما
يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات
الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وحينئذ فيمكن القول بجواز
فعلها احتياطا في المندوبات ولا يصدق التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا عن احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا
كما ستسمعه عليه انشاء الله تعالى ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط
فيما نحن فيه مما يحتمل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان مع عدم العلم بتعيينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات
المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية
والوقائع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلاثة ايام فلا يقتضي بعد انقضاء شهر مضى ... ازيد
منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضا فهذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان
الحيض ... تمكينه في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطي ... من باب المقدمة ولست ادري ...

المقصد الثاني

ما ذكروه في هذا الضابط من الفروع نعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة بل هذا كله مع ان قضاء فيه الى العسر والحرج حسنا ما منه كما قيل لما تغتضيه حكمة
الباري مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظاهر حيث نسبه الى الشافعي وطرحا للمرسلة المعول بها بين الاصحاب كما قيل المنضمة
لشواهد كثيرة على صحتها وصدق مضمونها **ثم** انه ذكر جماعة منهم المص في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المحيرة يحصل بامور الاول
منع الزوج في الالتذاذ من الوطي وامتناعهما عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليهما الامتناع لم يجب عليها المنع لان منعها يدور
بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطي فلا كفارة كما عن نهاية وفي كشف اللثام لاصالة
البراءة لان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتب جميع احكام الحرام عليه كما لو انتكحا احدى ثيابين مشتبهة
بالحرمة مع ان تكبت اما الائمة لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها في تمام الشهر كل يوم مرة وجبت عليه كفارات ثلث لاول الحيض
ووسطه واخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلاثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها طهرا وجواز تلفيق
الساعات فلا كفارة لاحتمال وقوع الوطي كله في الطهر الثاني عدم طلاقها منه كما عن ط ولكن في التذكرة لو قيل ان الطلاق
يحصل في اول يوم والحادي عشر امكن والثاني عشر والظ حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول
ان كان طهرا فهو وان كان حيضا والا امتنع بقوت الحيض فيما بين اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها
او اخره بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لان ان طلقها منه قبل ان تنقضي العشرة او بعد ان تنقضي العشرة بازيد من لحظة امكن
وقوع الطلاق في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم وآخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه وكلام التذكرة مبنيا
على وحدة الحيض في كل شهر فيستقيم ما ذكره وما تقدم عن المنتهى والنهاية مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر
بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت فيها اغتفارها كما تقدم الثالث ذكر المص وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا
يكلف بالصبر من جهة احتمال التباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج مل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المص في نه
الحاقها بالمسترابة الرابع ان لا يراجعها الا قبل سنة وعشرة كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا قبل تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها
في ايام بحيضها فعدتها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير في كشف اللثام وعن النهاية وفي النفقة
اشكال كما عن نهاية الاحكام من الاستصحاب ومن ارتفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة فيتجدد وجوبها كل يوم والاولى قوي خلافا لكاشف اللثام
والخامس والسادس تركها القراءة للعزائم والكث في المساجد المسجد بل في بعض كتبه يجوز الطواف فصرح في هي بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوة
المفروضة واما النوافل فعن يه ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها سوى الرواتب وغيرها
وكذا الصوم المندوب والطواف المندوب **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يعد تركها احتياطا لما سيجيء
من عدم كون حرمة العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط لا التشريع ولذا لم يجز لاحد في كون الفريضة احتياطا
في حقها ولو كانت حرمة الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب وتمام الكلام
في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها بعد اداء الفرائض قضاؤها ايضا حكم في كره بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرة صح الاداء والا سقط القضاء ولان
فيه حرجا عظيما ثم قال ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر
او قبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المص قال ح فاما ان تصلي الوقت دائما او اخره دائما او تصلي اوله وقد تصلي اخره ففي
الاول تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر والعشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما
وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيتقبل الرابعة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان
كانت تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اول الظهرين والعشائين فتفسد الصلوتان وينقطع
في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها لفساد طهارتها وكيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من اداء ذلك الطهارة وخمس ركعات
فاذا قدم صحة الفرض الثلاثي لمصادفة غسلها الطهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضي سبع صلوات صبحا مغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم
صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يوم من اثنتان وواحدة من اخر ولو كانت تصلي اول الوقت دائما وجب قضاء مشتبهتين لاحتمال
الانقطاع بعد فعلهما دون نفاذ اذ لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لما وجبت لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولو كانت تصلي اوله
تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اولها فتفسد او يجب التدارك لامكانه وكذا يمكن
الانقطاع في الثانية فتفسد ايضا والتدارك ممكن فيجب وعبارات التماثل فلا يبعد ثمان صلوات انتهى ثم قال وفي بعض حواشي الكتاب ما صورته
ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر فلو خاف ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد فيجب

وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم بعد الثاني الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي المبتدئة المعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر

من يوم

قضاؤهما لادراك قدر الطهارة وركعة كما يقال نعم لو فرض وقوع الثامنة بحيث ينتهي الى الصبح فلا يجب الاولى لانا نقول هذا لترى في الصبح لا الطهر (والعشائين) فتأمل
ثم انه العشائين تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد يبقى من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس ركعات ويمكن الانقطاع في اثناء الغسل
فيغتسل فيجب قضاء الفريضة المؤداة فيه ومنها ما لو اطلقه او نقول ان صلت باتيا اول الوقت واخره فقضت بعد كل احدى عشر صلوة متشبهة وان كانت
نصلي اولا ثانية واخرى اخرى فقضت احدى عشر صلوتين متشبهتين قلت قد بينا وجوب صلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية
فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طروه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل للظهر بها
فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طروه في الفريضة الاولى فتفسد الفريضتان ويجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة
وفعلها اخر الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلها لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب فرض تعدد
الاغتسال لكل صلوة بوقت لا يشاركها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه لكن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال الانقطاع الحيض في كل
وقت ولا يجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال الانقطاع بينهما ثم ان كانت الدم كثيرة اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على انها (كثيرة)
الا ان التشهيد في التداخل وعلى القول بالتداخل لا ان استمرار الحدث يمنع عن التداخل وقال الشيخ مع صدق الاقوى خلافه وقاما
للروض ثم يجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وعن كاشف اللثام يوجوب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب
المبادرة الى الصلوة بعده فهو اعرض عن مجامعة الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال الانقطاع لا يتكرر ولاحتمال تاخره لا يندفع التتابع صوم شهر متتابعا
كلا لان كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة العاشرة فضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء
عشرة ايام كما عن الشيخ لاصالة عدم التشطير لا نا الكلام بعد فرض عدم الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط بل الطهر والايام في محل الحيض
فيعتبر المقدم بقضاء احد عشر لاحتمال حصول الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على احتساب بعض اليوم في احد الطرفين
يوما مع طهر الايام في اقل الحيض واكثره في الكاملة وقد نسب محكي الاجماع من الجامع على انها لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله
مع ما عرفت من امكان منع امتناع تجاوز الحيض عن العشرة بقليل بل صرح كاشف اللثام بان الممتنع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان
فالاقوى سيما في مقام الاحتياط قضاء احد عشر كما اختاره المصنف تبعا للمعتبر الثاني والشيخ ابي علي ولد الشيخ فقد حررها هذا كله اذا علمت المرأة انها
لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة والا فاللازم عليها قضاء عشرين او احد عشرين على القولين بالتشطير وعدمه هذه هي الامور التي يجب على المتحيرة **بقي**
الكلام في انه لا يبقى الاشكال في جواز انها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة فيها او في غيرها من الايام لما عرفت من صحة العبادة عليها اذا ما
نعم لا بد من تكرار الغايات على وجه يحصل العلم بها او في وقت الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت
بان حيضها في الشهر مرة فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما ازيد من ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى اخر الشهر وان
لم يعلم ذلك واحتملت تعدد الحيض في الشهر وعلى قول الشيخ يصوم اول يوم وحادي عشر اذ لا يمكن اجتماعهما وعلى التشطير فلا يكتفي بذلك لاحتمال
ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكتفي بزيادة الثاني عشر لا لا يرتفع الاحتمال بها بل لا بد من اضافة الثاني الى الرابع فتصوم
اربعة ايام الاول والثاني والحادي عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى الحادي عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول وان انتهى في الاول صح الثاني
او قبل الثاني صح الحادي عشر وفي كل وعدنا هنا نصب الاول والثاني عشر وقبل الحادي عشر واخرا هذا المقدار واضح بادنى تأمل **ثم ان الطريق**
الثاني وان كان تأمل كلفة من الاول الا ان الاول اعم نفعا اذ يمكن مراعاته في قضاء ازيد من يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه
على الثاني مع صدقه انه اذا ارادت قضاء يوم فما فوق واكثر الى التسعة كرر المقضي مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى وصامت بين المرتين
يومين متواليين او متفرقين متصلين بالمرتين او منفصلين او متصل احدهما فاذا ارادت قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم
يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة ايام زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء اربعة زادت
على الثلثة الاولى رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى او هما ثاني عشر الاول
الى العشرين [illegible] يوم من ايام المرة الثانية بدا من [illegible] الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم
الاخير من المرة الاولى كالخامس ويعود في نظيره من الثانية وهي الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء
الصلوات والطواف فيقضيها لما ذكر من الضابط [illegible] ولو ذكرنا [illegible] الوقت في الجملة دون التعدد [illegible] وان تذكر وقلة واحد او وسعه
المقضي او عدد الحيض او شيئا منه في الجملة ذكرنا وله اكثر قال مع الثلثة [illegible] مشكوكة وفي وجوب الاحتياط فيها بالجمع
بين وظيفة الحائض والمستحاضة عنده والاصل في كل وقت يحتمل الانقطاع كالمرتين والجامع والمعتبر فله في هذا الكتاب في غيره واحتمله التهذيب
في ذكر تهذيب [illegible] او وجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن [illegible] والمعتبر والبيان ويحتمل الذكرى [illegible] وارجاعها الى الروايات ما تأ

والعشائين

كثيرة

وبيوم واحد لعله الثاني

حضور السبب كما عرفت مذهبها عليه الوفاق ولما على التحيض بينها او بين الستة والثلاثة من شهر والعشرة من شهر كما عن الشيخ تبعا للنص في المنتهى
واختاره الوحيد في شرح المفاتيح والشيخ في الرياض من اقوال اقويها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة البرائة لما تقدم من عدم ... بان الاستحاضة
تشابه ... علم بفعل احدهما بنفسه هنا من وجوب التحيض الى العشرة ولما الروايات فهي مختصة بما سيذكر الوقت والعدد الا ان يقال بتنقيح المناط
وان ما في الروايات صدق على التي انسيها جعله الشارع مرجعا للمراة الجاهلة بعدها بل يمكن ان يدعى شمول نص المرسلة لها لقوله فيها فان قولهم في نفسها
وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلقا في ناسية العدد
بحال الانكار شموله للذاكرة الوقت ايضا فقوله ثم فيما بعده ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون
واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين دال على ان ناسية العدد مع عدم التميز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخ عن قوة في خصوص السبعة كما
تقدم عرفت مذهبها عليه الوفاق ولكن في الستة كلام تقدم في المبتدءة واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية على ما ذكرنا في المبتدءة واما هي
من الروايات فغير جارية في الناسية الا على ما ذكرنا في المبتدءة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدءة في التخيير فيها على التخيير كما
تسمع الروايات باسرها غير جارية فيها لو علم اجمالا زيادة العدد المنسي على الروايات او نقصانه عنها وقد ذكرنا ما يظهر الكلام في ساير افراد هذا القسم
مثلا لو ذكرت احد ... يومين فانها تجعل الثلث حيضا والكلام في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان محصل المذهب هنا وفي بعض كتبه
انها تعمل في باقي الزمان الزايد على الثلثة في الصورتين ما تعمله المستحاضة بل وتترك ما تتركه الحائض وان لم يذكره المص ولا شيخه في المعتبر الا انه حكى
عنه في جامع المقاصد ان المرأة لا يطأها الزوج لا بطلانها وقد صرح في الروض بشبعيات جامع المقاصد لزوم التروك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في
كل وقت يحتمل انقطاعه فيه هو في الصورة الاولى بعد انتهاء الثلثة وحضور وقت العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخير الاغتسال الى اخر
الوقت وهو ان يبقى مقدار الطهارة مع شروطها وحصر بكفاف لاحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل والعبادة وان كان انما هنا الا انه
لا مفر عنه ولذا قيل بوجوب قضاء عبادتها كما تقدم في المبتدءة وكيف كان فيجب احراز الاحتمال الا بعد الامكان وما لا يمكن احرازه فيسقط التكليف به
ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم لاحتمال الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبل تحقق الغسل على التقدير بعد تحصيل انقطاعه في اثناء الغسل
الثاني في الصلوة الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوة الخمس وتداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض
لعموم نصوص التداخل او عدمه كما في البيان مستدلا بان استمرار الحدث يمنع عن التداخل قولان اقويهما الاول ولعل ما قيل من منع استمرار الحدث
من التداخل انما هو لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية فتغتسل للانقطاع
في اخره لكن يجمع في السبعة السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت حذرا من تجدد الحيض
فيما بعده وعلى القول برجوعها الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما اختارته منها متصلة بها ولو ذكرت وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين
وان لم تكن وسطا حقيقيا ضمت الى المذكور يومين واقتصرت على المجموع او ضمت اليه تمام ما تأخذه من الروايات من قبل او من بعد او بالتفريق
او احتاطت بضم تمام العشرة من قبل ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية
من بعد وهكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي اعني المحفوف بمتساويين فان كان يوما واحدا حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الثاني وعلى
القول الثالث اكملته بما يناسبه من الروايات كالسبعة والثلث فليس لها الاخذ بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر لم تاخذ العشرة في
الشهر الاخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض وما اخذ التسعة على الاشكال المتقدم في شمول روايات الثلثة والعشرة للناسية مطلقا
المتعلمة بفقد عادتها عما تاخذه من الروايات وعلى القول بالاحتياط تضم الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد وتكتفي بالستة للعلم بعدم بلوغ
حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتهما بيومين او اكملها بما يناسبها من الروايات كالستة والعشرة ولو اختارت العشرة لم يكن لها
التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فتحيض باربعة ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فيقتصر على الخمسة او تاخذه من الروايات
السبعة لعلمها بعدم كونها ستة وبزيادتها على الثلثة ونقصانها عن العشرة وقس على ذلك ما لو ذكرت وسط ما زاد على الثلثة ولو ذكرت
وقتا في الجملة كان تعلم بتحيضها اول الشهر فقط او مع ثالثه او مع ثامنه وهكذا الى تاسعه ولا بد ان المعلوم اول الحيض او اخره فهو المتيقن
فعلى الروايات تكمله احديها ان قصر عنها قبله او بعده او بالتفريق وان ساوى احدها او زاد اقتصرت وعلى الاحتياط تكمله وتجعله نهاية
عشرة وصرح في الروض هنا وفيما لو ذكرت وسطا غير حقيقي بها على الاحتياط تكمل المتيقن عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم
تحقق الاحتياط الا باتمام العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان ومع صدق ثم هذا القسم اذا احتيج الى العدد كاملا احتمل تسع صور كما عرفت
ان لحظ فيه الكسر لم يتناه ويقتضي ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة واحد عشر يوما لاحتمال الطرو والدم في اثناء الاول وانقطاعه
في اثناء الاخر ولو ذكرت المضطربة الناسية للعدد خاصة فان علمت في قطرو الدم عليها رجعت الى عادتها ويجاوز العشرة تمض عليه في

جامع المقاصد حيث قال انه موضع الخلاف الا فيما اذا لم يعلم وقت طرو الدم عليها بجنون ونحوه فان علمته رجعت بها وقت المشرق الى عدة العادة
فانا نسبتها الى الشهر الثالث فهو على الخلاف ايضا فتدبر فهو حسن اذ لا وجه للرجوع الى الاحتياط في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد تحيضها
بمقدار العادة والاستظهار ثم انها ان لم تعرف قدر الدور فلا يعتد بالعدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في كم اعتد لها او عرفت
العدد ولم تعرف ابتدائه كما لو قالت حيضي في كل شهر ثلثون ولكن لا اعرف ابتدائه او عرفت ابتدائه ولا تعرف مقداره كما لو قالت دوري يبتدي يوم كذا ولا
اعرف قدره فلا فرق بينها وبين المتحيرة الا انه على الروايات الا من حيث نقصها العدد المحفوظ وزيادة بعض الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع
في كل وقت فان نص على ذلك كله المص في نهاية الشارع في ضعف وجهه واضح فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما لو قالت حيضي سبعة في كل
شهر هلالي او في نصفه الاول او الاخر مثلا فقد العدد من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر وما بعده يحتملهما والانقطاع
الى اخر ما ضل منه فان اوجبنا عليه الاحتياط كما هو ظاهر الكتاب بل عن المعتبر وظاهر ما تقدم في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتترك ما تتركه الحائض وقد
عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط لعدم الدليل عليه بل الدليل من الاصول المعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه للحرج كما عرفت فلذا جعله
ولذا اختار الاكثر عدم وجوبه لك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا التحيض بمقدار العادة مخيرة في وضعه حيث شاءت مطلقا كما عن الاكثر
او بعد العجز عن الاجتهاد في تحصيل الظن بوضعها من العدد كما عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه في اول العدد كما في كشف اللثام عن بعضها
اوسطها لما تقرر من وجوب العمل بمطلق الظن في كل مقام لم يجب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المص قده في باب قضاء
الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ومما يشير اليه في المقام قوله ع في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون
الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في
التمييز بالصفات الغالبة الا انها لا تخلو عن اشعار بل دلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الا ان يقال ان هنا كله اجتهاد في
مقابل الطائفة المشهورة الامرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ان العادة الا لو فرض حيث اوقفت سلبها في بعضها لا في جميعها ولذا
ترجع من لم تستقر لها عادة ونحوها الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر ان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل
فرق بين نسيان العادة وعدمها او نعمها باطلاقها فالمناط وعدم اختصاصها بالعادة المعلومة قدرا وما يظهر من صحيحة الاسنة للشيخ على نحو
المبتدئة الى عادة نسائها فان الظاهر ان المراد حيث قيامها مقام عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في الاخذ
بالعادة والتمييز والروايات فينبغي الاحتياط واما عادة الاهل فهي قائمة مقام العادة ومضافا الى دعوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذلك
العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا لكن الاحتياط في مراعاة الظن مما لا ينبغي تركه واحوط منه الاحتياط المطلق الذي تعرض المص لبعض جهاته بقوله
وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة مع يوم زائد لاحتمال الطرو والدم
في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين الوظيفتين عند الشيخ والتحيض المطلق عند الا
كثر انما يتم في العدد التي لم تكن نصف الزمان او اقل فيه العدد كالسبعة والعشرة في شهر او سائر كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر
ولو زاد العدد عنه اي عن النصف فالزائد وضعفه مثله حيض من وسط الزمان كالخامس والسادس لو كان العدد المضل ستة في العشرة الاولى
لاندراجهما في الحيض قطعا على كل تقدير فينبغي تمام العدد اربعة متقدمة واربعة متاخرة فهي مخيرة عند الاكثر في ضم المتقدم والمتاخر الى الخامس والسادس
وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزائد نصف
يوم فهو مع ضعفه حيض بيقين فالخامس حيض لو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف الدور بيومين وهذه
قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المعروفة بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها جماعة منهم الشيخ فقط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا
بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى
اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد اضلت العشرة في عشرين يوما الا لحظتين وهي ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين
اللحظة من اول الليلة الحادي والعشرين واللحظة من اخر الشهر فتزيد الثمانية على ما ضلت فيه لحظة فلحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من
الطرفين شاءت على المشهور وتحتاط فيهما على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع فيما بعد اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ان العشرة كنت امزج احد
نصفي الشهر بالاخر بيوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين والسبعة الاخيرة منهما بيقين فقد اضلت العشرة فيما يزيد على ضعفه
بيوم اعني الثامنة عشر فيضم الى اليومين ثمانية من المتقدم او المتاخر او يحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد
في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك بتدبر ما يرد عليك لتكون على ذكر من القاعدة ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية
يتوسطهما من الطهر فضلة العادة وهي ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر الحيض الاول لا يتاخر عن السادس والحيض الثاني عن الثالث والعشرين

دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم

المقصد الثانى

فالمبتدئ من الحيضة الاولى الى الخامس الى الثامن ومن الثانية من الثالث والعشرين الى السادس والعشرين وكل دم يمكن شرعا ان لا يمتنع ان يكون حيضا
فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المشهور بين الاصحاب بل في جامع المقاصد في شرح قول المصنف وكل ما امكان الاصحاب بحيث يظهر انهم اجمعوا عليه
عن المعتبر وهي الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان لم تكن بصفات دم الحيض وفي نهاية المصنف قدس سره كل دم
يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا انتهى وفيما سنذكره على ذلك بعد هو دعوى الاجماع
بان دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قول المصنف قده
والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض
فيما يمكن ان يكون حيضا حيض انتهى وظاهره ارادة التعميم في ايام الحيض الواردة في الرواية كما في الخلاف الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي
ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او لا ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى ظهور الاتفاق — او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكي عن بعض العامة تخصيصه بذلك بايام العادة
المعتضد بنقل الاجماعات والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والمخلوق فيهن للحكمة المتقدمة ثم لان الاصل عدم الافة الموجبة لل
استحاضة او العرقية ونحوهما بالاخبار المتكثرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل
المرسلة على المستدل بها على هذه القاعدة في المبسوط والسرائر التي لا يستدل فيهما باخبار الاحاد وهي قولهم الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء
على التفسير المتقدم وما تقدم من رواية يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلثا او اربعة وترى الطهر ثلثا او اربعة الى شهر ومثلها ما تقدم من رواية
ابن مسلم ورواية البصري الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو
من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية
ونحوه ما ورد من حيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم
طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع
ولا ينافي عدم ذلك عدم القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما سيأتي في
الحكم بالحيضية في المشتبه بالاستحاضة عند تجاوز الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبه بالقرحة
عند خروج الدم من الايسر فحكم في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم — فيحكم
ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والجواب ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كاصالة الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم
ما عداه لان الغلبة بحيث يفيد الظن ممنوعة مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالة عدم ما عدا الحيض لا يثبت الحيض بل اصالة
عدم الحيض تنفيه واما المرسلة فالظاهر منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن المبسوط ان الذي في الكافي في قوله كل ما تراه — ايام
المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله التشبث في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة
في ايام الحيض حيضا انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط [illegible] على ما استظهره في
المبسوط كما تقدم [illegible] واما اخبار افطار الصائمة برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان اطلاق وجوب الافطار في اي وقت رات الدم
فلا اطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما في الخبر الدم المعهود كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه عن الموضع الطبيعي لا مطلق رؤيته ومما
ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما دل على نفي الحيض في الاستحاضة والعذرة والقرحة فموردها ما اذا علم الخارج انه احد الثلثة
ودار الامر بين المشتبهين فلا اشتباه في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال
[illegible] تقدم العادة وحيض الحامل [illegible] ان لفظ ربما للتكثير حتى يرتفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار
التعجيل مختصة بما تراه المعتادة [illegible] واما روايتا يونس فقد تقدم في محل الطهر وجوب تاويلهما واما ما دل على ان ما تراه قبل العشرة
من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فلا يخفى انها مسوقة لبيان ان الدم المحكوم بحيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو من الحيضة
الاولى وان وجد بعدها فهي حيضة مستقبلة مع ان الظاهر اختصاص موردها بما قبل العشرة بالدم الموجود بعد مضي اقل الحيض ومنه يظهر — وكونه
ان الحيضة المعتبرة اجماعي وهي من المطلب المهم الآن يستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في
المقام الاجماعات لكن الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده — ولولاها او لولاها
قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بانه [illegible] في عموم هذا لغير موارد النص وحيث لم ينحصر — لاشكال الحكم كما اعترف به شارح [illegible]
في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلا بد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم موقع الاجماع باثباتها وعدمه فنقول الظاهر — ولو قطع النظر عن الاجماعات
ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لا بمعنى الظاهري

الامكان ودونها الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا
فهو حيض فهذا انما لا ينفى به شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات
كيف ولو ثبت في ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه
حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض
فتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع كالصغر واليأس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة
الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن موانعه المقررة فهو حيض وان لم يعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات
التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشروط لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم ثم
المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع واقعا من جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلا يتم الا مع العلم بعدم
الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض الا مسببا عن خصوصيات وعلامات باطنية للحيض لا يطلع عليها غير من يعلم
ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح فيحكم عند عدم ثبوت مانع شرعي بحيضية الدم يكون
كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية فالمتحصل ان الشك في كون ما تراه حيضا لا يخرج عن احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون
من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى او الممسوح المشكوك في انوثيتهما وكالمردد زمانها بين ما قبل البلوغ
وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في تحقق صفات
خفية للحيض يختلف باختلاف حالات النساء بحيث لا تنضبط بحد ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا رأت
دما في ثلثة ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كونه كذلك لاحتمال الخصوصية حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد العلم
بالحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فالاقوى فيه الرجوع الى اصالة عدم الحيض لسلامة اصالة عدم الانوثة او غلبة الحيض
كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع فلان كثيرا ممن نقله كالمحققين
وثانيهما وغيرهما لم يقولوا بتحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظاهر وان سلمنا العموم في معاقد
الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ الامكان في مقام التردد
والاحتمال الا ان المراد بالامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا اعتبروا في الامكان تحقق شرائط الحيض فالمراد في ضمن ذلك امكن ان يكون
الدم حيضا بحسب حال المرأة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتواليه الثلثة ووصفه كالقوى في
التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه
حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وعن بعضهم ما في جامع المقاصد عن
جمال الدين الخوانساري في حاشية الروضة في ذيل قول الشارح يعتبر الامكان الى اخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال فقيد بما ذكر ولو حمله على
الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد
الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي مآله الى الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وظ عبارة الروض وان كان بعض
ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظاهر المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في شرح المفاتيح ان كلما امكن
شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفة الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر فيه تلقيهم
عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولذا اشتهر معقد الاجماع
المعتبر وهي المنقولة في ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ثم استدل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل
الثلثة ولم يقل المحقق في كتبه بتحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة نعم قد استدل المص في المنتهى بهذه
القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكه فيه بشيء لا يدل على ارتضائه به
كما لا يخفى على العارف بطريقته في كتبه الاستدلالية ولذا الحق التمسك بها عن الاخبار وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني
من الشك فالظاهر خروجه ايضا عن مورد القاعدة لان الظاهر من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي بحسب مقاصد الشارع وافعاله الشرائط والموانع
والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في المقام فاذا شككنا في ان في
ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي منفردا بانه مما لا يمتنع في حكم الشارع ان يكون
حيضا الا احتمال امتناعه عنده من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان هناك

الطلاق ويقع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك اخذ به والا بقي على حكم الاصل ولذا ترى القائلين بعدم اعتبار التوالي يتمسكون باطلاق اخبار
كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين له بالتوالي هم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم
الثالث فهي التي تغلب فيه هذه القاعدة بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا لم يعلم الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز عن ايام العادة
الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض وانا لم يجمع سائر شرائط قابلية الحيض فبهذا الدليل يخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا تخصيص لقاعدة
الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر واليأس ونحوهما
ولذا جعل هذا الفرض مع صدق ضيق مثالا لا لعدم استقرار الامكان كرؤية المستدامة قبل الثلثة فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة
وقد استثني منها مواضع كالمثال المفروض ونحوه مما اشتهر وافسد من ذلك جعل دم الخنثى والمشكوك في خروجه عن الرحم او من الخارج مستثنى
هذه القاعدة ولعله مبني على جعل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء التخصيص الخروج الموضوعي المعبر
عنه بالتخصيص ... امر دخولها ... على الاول والخارج من اليائسة والصغيرة وغير ذلك الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فا
المحصل ان المتيقن مع ما في الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها مضافا الى ما ذكر باستقرار سيرة
المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دم القرح او غيره بناء على انه فطرته وكما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع
من الفاظه التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديق ما علم ارادته من الفاظ الشارع اذا لم ينصب معرفا خاصا
لمعرفة تلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلا بد في تمييز الخارج هو من ذلك الدم
او من غيره من الرجوع الى امارات ينضبط بها تمييزه عن غيره واما اذا خالف ذلك العرف والشارع وان كشف هنا ببيان ما هو من شروط الحيض وموانعه عن
كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما
هو الحيض بعلم من اقتضائه ... اسمال المحيض في الدماء الخارجة من المخرج يمكن جوابه هذا الوجه في القسم الثاني لم خرج ... الشك في حيضية الدم اعني
ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل مثلا بناء على ... بعد بناء العرف على كون الخارج لغير الحامل
او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يحصل البيان من الشارع ما يقتضي بخلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله
... بناء على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض ومع علمه لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سأله ...
وينادي بذلك ما ان المرأة في رواية حفص بن البختري بعدما سمع من الامام ع بصفات الحيض قال والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقول المرأة
في رواية اسحق بن جرير بعدما سمعت قوله ع ان دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة قالت لو لا انها من بيته كانت امرأة ...
وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا ينبغي ... بما يدل على قاعدة الامكان في فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات و بعض الا
المتقدمة مع الاغماض ... عليها ... لدعوى انصراف الدم في تلك الاطلاقات الى واجد صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة
في مقابل الدم في جملة من الروايات ... مع انه لو سلم عدم الانصراف فيها كما تنتهي الاجماعات المنقولة معارضة وموهونة بالاخبار
الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة في اول المسألة عند تعرض المص قده لتحديد الحيض وكالدالة على ان الصفرة
في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله ع في رواية ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل
بين كونه عبيطا وعدمه ونحو ذلك مع التعارض والتساقط فالمرجع الى استصحاب احكام الطاهر لا الى اصالة عدم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا
رأت الدم اولا معارضا باصالة بقاء الحيض فيما اذا رأت الدم المشكوك بعد تحقق المتيقن لعادة او غيرها والرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادة
ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض عنه ... وتنوعها او ... الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مناص عن الرجوع الى
ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله وبعضه منع صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه عن جريان القاعدة في فاقد الصفات بعد ان استشكل
في الاخبار المتقدمة من صفات الحيض وقد عرفت في اول الباب اختصاص لانها على العدد ... استمرار الدم المعتبر عنه عرفا في
الاخبار بالاستحاضة وما ورد في الحامل من اعتبار الصفة فهو مسلم لا مرية انه لا يتحيض غير ذات العادة بمجرد الرؤية الا مع انضمام الدم بصفات
الحيض بل يحتمل ان يكون الحكم في الحامل كذلك ولو كانت متضادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام
الحيض ليس حيضا فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومعناه انه لا يتحيض بها كما سيجيء والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا
لخصوصية في الصفرة فتأمل ومما يتفرع على قاعدة الامكان انه لو رأت الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رأت
اليوم العاشر ... حيضا بلا خلاف ظاهرا كما نقله غير واحد ... الامكان بكونه حيضا والاخبار به في جملة مستفيضة منها ما نقله في المبتدئة
من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فالاولى ... الحيضة الاولى وما تراه بعدها فهو من الحيضة

على اصالة المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم وقد عرفت ... بناءهم على ...

لا

لا ان دليل سقا جماع تامع ... في الحكم لولاها ما بعدها ... جميع الامثلة الثلثة المتقدمة ... من الاتصاف الخروج عليه ... لا ... مشكل

المستفيضة واطلاقها كما هو ظاهر في معاقد الاجماع يشمل ما لو ابتدأ المعتادة الدم بغير صفات الحيض في غير ايام عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم
في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد بها ما ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة ثم الا
بعدها
وقد عرفت ما يتعلق بهذا المقام مضافا الى ما عرفت سابقا من الاجماعات التحرج نعم في رواية ابن مسلم لم تحد ما بين ايام العشرة من صفة الحيض والعشر
من صفة الطهر الا ان يتعين الاولى في الفقرة الاولى والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن عشرة وان كان خبر ما العشرة ثم
الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين او بلادما العشرة من الفقرتين العشرة من صفة الحيض ويتعين اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر
وقد جمع المصنف قده بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما قبله وبالثانية لاعتبار العشر في اقل الطهر وهذا ما لا يخفى وسيجيء في ضبط المطلب ما يؤيده
المعتادة بعد العادة في مسئلة الاستظهار انشاء الله وحيث فرضنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة
في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان كل دمين وقعا في العشرة وتخللهما
نقاء فحكم في الاول بكونه حيضا فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينهما حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب برائة الرحم من الدم عند الانقطاع لما
لدون العشرة على المشهور بل المحكي عن صريح نسبته الى الاصحاب في عن يكي ان الظاهر عدم الخلاف فيه عن الا انه عن اعتبار التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب
منه واستدل عليه بالاخبار المستفيضة ففي مصححة محمد بن مسلم اذا اراد الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج بها شيء من الدم فلا تغتسل وان
لم تر شيئا فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وفي مرسلة يونس عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق
بطنها بحائط
بطنها او تستدخل بها بعد قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل
وتصلي وفي رواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى
فان كان ثم مثل راس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان
كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثم من الدم مثل راس
الذباب خرج فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه الرضوي واذا رات الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها وترفع رجلها اليسرى كما
ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض ولا ينافيها الرواية لاقوى الاصحاب الوجوب لكن استفادته
من هذه الاخبار مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال فيحتمل الاشتراط شرعا اما
لان الاصل بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم
من غير تعرض لوجوبه الا ان موثقة سماعة عارية من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذا الرضوي فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يؤيد
بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه
عليه الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص ثم ان الظ من النصوص والفتاوى ان
وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم ولو علم بعدمه ولو لاجل عادة فقطعنا لم يجب كما لم يجب اذا علم بعدم الانقطاع في الباطن وفي الاعتماد
على العادة الظنية اشكال الا فرقيه وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل
ثم وجوب الاستبراء
الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه على الظاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه
ولا اشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا
بعدم جريان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل في المقام عدم حدوث
دم الحيض بعد ذلك ويكون ذلك صحيح الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون
الاستبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر بها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض
او اصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء
ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وط وسم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والنافع والمنتهى عملا باطلاق صحيحة ابن مسلم
المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح لتقييدها لضعف سند بعضها ودلالة الاخر ومعارضة بعضها مع بعض وورود الصحيحة في مقام البيان فيبعد
التقييد الا ان العمل عليها احوط ويرجح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا ادخلت القطنة صبرت هنيئة كما في الروض لكن
النصوص وسائر الفتاوى خالية عن ذلك ولعل المتعارف عند النساء في مقام الاستعلام فلا يبعد دعوى انصرافها عن الاطلاقات ثم تنظر فان خرجت
القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق فيما تجده في العشرة فظاهره يجب عليها الغسل عند وجوب مشروط به ولا يجب
عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما بعد بلا خلاف ظاهر الا عن المص قده في لف على ما نسبه اليه في التنقيح والحدائق ولكن المحكي عن كشف اللثام

المقصد الثاني

انه يوم و يستظهر بكل ما تبين كاحتمال الزيادة على العشرة كما هو هنا اسناد الروايات الجمع ولانها يحمل على الندب بجهات نعم لو تحقق العود لعادة قطعت او نقع
الاستمرار ولو ظننت العود لعادة او بنحوها فالاقوى الحاصل بالشك الحكي عن الاستظهار هنا و قد يوجد بلزوم الترجيح او وجوب الغسل والعبادة بمجرد
التيقن و هو ظنا و يمكن الفرق بين ظن الحاصل من العادة وغيره كما يظهر من صاحب المدارك والذخيرة وجمع ممن تأخر عنهم منهم المحقق البهبهاني
مقدمتين و على الاكثر هم بلزوم الترجيح يمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني و عموم ادلة ترك العبادة ايام العادة على ما هو المثبت منها
الحيض بقية من الدم التي لو كان انقوا صبر للعادة عددا دون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار
يوما واحدا كما في بعض اخر و لم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث و لم نعثر على قائل على التعيين فيه هنا او ثلثة كما عن الصدوق او مخيرا بين الاولين
كما عن جملة من الكتب بل عن المشهور روايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما في عدة روايات
او مثلي ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته و حكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة منها مرسلة
ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت و رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله
تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلي و رواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام
حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس
ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر و صحيحة محمد بن مسلم و داود مولى ابي المعزا عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها
وهي ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت و صلت قلت لها
كما سيجيء ظاهرة في عدم الاستظهار و رواية زرارة و محمد بن مسلم كذا في الوسائل و محمد بن مسلم يستظهر بعض نسائها
بأقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت
بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين
وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال
مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها
الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما
تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى قال سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت
تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الطامث وحد جلوسها قال تنتظر عدة ما كانت تحيض
ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسمعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان رأت طهرا اغتسلت
وان لم تر طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات الى ان
قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتهى لا يرجع الحائض فان رأت دما بعد ايامها التي ترى الدم فيها فلتقعد
عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقته الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال
تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها
مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتهى عن كتاب مسائل الرجال محمد بن عيسى
وفيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد
بن يسار عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي
وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا قال سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد
الله في المرأة ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى
تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما
كانت ترى قال فلتقعد ايامها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة
مكثت مثل ايامها او امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار كما ترى متفقة الدلالة على
مشروعية الاستظهار وان اختلفت في مدته من حيث الاطلاق والتعيين بين متعدد منها الا انه يعارضها ما يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار
وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في ان المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله في المرسلة تعمل عليه وتدع
ما سواه ويكون سنتها فيما سواه ان استحاضت وقوله في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال

انما يجعلني سبعا فيكون تمام ثمانية ايام الصلاة ايا ما هي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لامرها بالغسل وهي حائض ثم قال المستفاد من ان
الشارع لم يكن ليامرها بالصلاة بعد العادة ونحوه مثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها
ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر وموثقة ابن سنان في المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر
لا بأس بان يأتيها بعلها في الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية الجعفي المستحاضة
اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنتظر الايام التي كانت تحيض فيها
وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلاة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل
وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود وموثقة في المرأة المتقدمة عن حمزة عن ابي عبد الله عليه السلام وقد تقدمت في مسئلة اقل الطهر قال قلت امرأة
تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت
تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلاة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت
واذا رأت الدم فهي مستحاضة ونحوه مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام
حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض وعن ظاهر انه روى عنهم ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر ونحوه عن ... الجمع بين الجميع
مدعيا عليه كالناصريات الاجماع ثم المشهور بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم بحمل ما تقدم على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يأبى
عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما مثل موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعدها في الحيض
بيوم واحد مع ان الحمل المذكور مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد بل المعارض ان يعارضه بالعكس فيحمل اخبار المبادرة الى العمل
بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك يظهر ضعف ما عن جماعة من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة وبالجملة عبارة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار
على الجواز بناء على حمل الاوامر الاستظهار واردة في مقام توهم الحظر وحتى العادة بمجرد انقضاء العادة ويتلوه في الضعف الجمع بحمل
اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها اولا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض بعد تخصيص منضبرة
اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها ثم ثانيا بالشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى
حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله ع في رواية ابي بصير ما كان بعد الحيض بيوم من الصفرة بعد الحيض فليس من الحيض
ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء ينقطع عنها الدم ظاهرا ولا بد كل طهر تام لا فالتقوم
قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان
طال بها تستمر العادة او ينقص فاليها بحكم الغلبة صحيحة ابن مسلم اذا اراد الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل
وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك الصفرة فلتتوضأ ولتصل ومنه مع اباء بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية سعيد بن
يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة
على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا لاباء لفظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف منه الجمع بتقييد اخبار
الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار وضعفه غني عن البيان وان مال اليه وقال انه بعض من اخبار وجوب الاستظهار من قبيل
المعارض ونحوه في الضعف ما ارتكبه بعد وحيد عصره شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الا
الى الدورة الثانية فما زاد واستشهد بان غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الصحيح عن الاجز ان المتقدمة من مرسلة
يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلة القصيرة كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية
ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتدئة وموثقة
البقباق وصحيحة الاخرى الواردة في المستحاضة التي يدعي ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع ايضا بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها وموثقة زرارة
غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا لا يتأتى في كون المرأة معتادة عددية اذ المعتاد اختلاف ايامها بالزيادة عليها اخبار بعد استقرار
العادة على عدد معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال
بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون عادتها خلافا اصلا كما هو مورد روايتي مالك بن اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة
وبه يجمع بين مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة
على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون بياض اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقرائها الا يكون
الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها لما نذكر فيما سيأتي

من ان الدم متى تجاوز العشرة حكم بان ما عدا العادة من ايام الاستظهار ونحوها استحاضة ورده من استدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة بانها خاصة
مورد المرسلة وهو من استمر بها الدم شهرا بل سنين عديدة خارج عن محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب
انما هو بالنسبة الى تجاوز الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخرج عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة مع ذهاب معظم
لذهب من عدا ابن الجنيد اليه لا يخلو من بعد ومنع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاج حين طرح ما وافق جميع العامة وقد خلت منها الوجوه منهم انما
يجري لاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك وجوب الطرح ولا الاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة فلا يبعد ادخاله في المرجحات الاجتهادية
التي يغلب معها الظن المجتهد ولا ظن يحصل بذلك لان الاخبار هنا مختلفة كما لا يخفى وهنا جمع اخر لا يخرج عن قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب
وحملها على صورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله في كثير منها فان رات طهرا او انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع
فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه
قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره فلا معنى لطلبه لذلك مع اليأس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد
العادة على اليأس عن الانقطاع لان موارد ها مختصة في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر
بالتأخير يوما او يومين او من هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض
الاخبار لانها معينة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كالاستقامة مثلا ان
الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فتزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ويبقى الكلام في موثقة ابن بكير المتقدمة التي ادعينا ظهورها
في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بعمومها بان يكون للادم او الراجح للدامية التي قد تزيد حيضها
على عادتها ان تحتاط في التحيض بزيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا باس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع
ويحمل عليه بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله في مرسلة يونس القصيرة كلما رات المرأة بعد ايام حيضها فليس
من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم بعد التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل انقضاء العشرة فيحصل
الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اذا يئست من حصول الطهر لها بالاستظهار فلا يشرع لها الاستظهار والظاهر ان هذا الجمع كلام كما عرفت من بعض
وادعوي للعبرة ايضا ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدفعة الاولى وسيجيء من بعض ان ظاهر الاصحاب اختصاص ذلك بالمبتدئة
الى النقاء والعشرة بالدفعة الاولى والظاهر ان محط الكلام في المبتدئة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدئة
الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين نعم قد يشرع بالاستظهار لهذه المرأة بناء على ظاهر موثقة ابن بكير المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد على عادتها
او من يريد تنقص بناء على ان الاخير لا يشذ في الاعتبار به ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن
جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي ويجاوز عادتها فان رجت الانقطاع
استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهور حالها من اليوم الواحد والاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة
كما علمت وان النفاس وبعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار
لها ايضا ويبقى الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ما يشمل ايام الاستظهار حيث
ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله
في موثقة اسحق بن عمار الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بها وسيجيء
تتمة الكلام في تلك الاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد يحصل بيوم واحد
وقد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المرأة اذا صبرت يوما فان رجت الانقطاع صبرت اكثر من ذلك فان يئست عن انقطاعها قبل العشرة
عملت بعد اليوم عمل المستحاضة فقوله استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الى من لا
الحال
يظهر لها الحال قبلها من حيث الانقطاع والاستمرار واما انه لاختلاف عادة النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر لها بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا
والكل محمول على الصبر الى تمام العشرة نعم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار بثلثي عادة نفاسها مما لم اجد به قائلا فهو محمول على
من كانت عادتها ستة ايام او مطروح ككثير من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما ستعرف انشاء الله وما ذكرناه من الوجهين في اختلاف الاخبار اولى
من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب او المستحب بين الاقل والاكثر مع عدم كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا ويكون الزائد قد حمل الشارع فيه
بين التخيير بين خمسة عشر يوما والسبع للتخيير فانه هي قد بدل الاستظهار في الحديث الصحيح بثلثة وقد منا فيما مضى وروده بيوم او يومين
فهل المراد التخيير وجه لعدم جواز التخيير في الواجب بل التفصيل اعتمادا على اختيار المرأة في قوة المزاج وضعفه او الوجهين من زيادة الحيض وقلته انتهى

كما اشتهر هذا الكلام من ... الاقتضاء احوط في لعدم تحقق ... بل لعله يعقل كما ذكرناه قبلا من ... لا الا بكون الوجه استظهارها باثالثة

ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا من ان الاستظهار في حق كل امرأة بما يحصل معه ظهور الحال ويقرب بما ذكرنا من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع والبناء
عنه فان البناء من انها لو استظهرت الى العشرة مع ظنها بقاء الحيض كان انتهى نعم يرد عليه كغيره ممن حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين
بل المنسوب الى جماعتهم انه لا داعي لصرف ظاهر الامر بالاستظهار عن ظاهره من الوجوب كما هو المحكي عن السيد والاسكافي والشيخ وابن ادريس بل عن ظاهر الاكثر و
يؤيده اصالة بقاء دم الحيض لا ان يعارض باصالة بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا اشتراك الكل المرجح بعد تسليم المعارضة الى استصحاب
احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور التدريجية كما نبهنا عليه مرارا كان الاصل عدم حدوث دم الحيض زائدا
على ما تحقق فيتوجه ح استصحاب بقاء احكام الحائض ومعه يتعين الرجوع ح الى قاعدة الامكان لانا استفدناها من الاجماعات المحكية دون الاخبار لما عرفت من عدم
لاثباتها والمفروض ان المشهور بين المتأخرين عدم الحكم بالحيضية في المقام وجعل الاستظهار مستحبا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله تجعل في بحكم
بدم من لم يحكم بكونها المستحاضة لعدم استقرار الامكان فيه فالاولى اثبات وجوب الاستظهار ونفي الاحتياط حصول ما يظهر منه توقف حصول الموافقة على
الاستظهار وقد تقدم في رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي اخبار الاستبراء من انه متى خرجت القطنة ملوثة لم تطهر حتى تطهر
فما بعد العشرة فتامل ثم انه بعد ما صبرت المعتادة تطهر فيها حال المرء على عدة تغتسل لذلك تغتسل وتصلي وتتعبد فان انقطع الدم على العاشر تبين ان الجميع
حيض وان قضاء عدتها في ايام الاستظهار مطابق للواقع وقضت ما صامت بعد الاستظهار على المشهور بين المتأخرين منهم المحقق والعلامة والشهيد والمحقق الثاني
نسبته في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظاهر بعض كصريح آخر الاجماع عليه بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلاثة الى العشرة اذا
انقطع عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه وقاعدة الامكان ورواية ابن مسلم المتقدمة في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا الى اخبار
الاستبراء الدالة على امران خرجت القطنة ملوثة لم تطهر ولعل بازائها ما يشعر بعدها ما دل على ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة بناء على عدم وجوب الاستظهار الى
الياس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة او الياس من الانقطاع لاجلها استشكل في الحكم المذكور صاحب
المدارك والمفاتيح والحدائق وغيرهم فظاهر المراد بكونها مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما نبه عليه قوله في موثقة سماعة فاذا مضت ثلاثة ايام
ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة فتأمل وقوله في روايات فلتغتسل او فلتغسل ولا صلاة ونحو ان تعمل عمل المستحاضة ونحو ان يحكم بعد انكشاف
الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها اللغوي انه كان يستمر بها الدم بعد ايام العادة كما
عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فيصل بما بعدها الى آخره ... الحيض في العدد ولا يبانيه كما اذا انقطع
في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا ترى طهرا صحيحا فلا مناص عن حملها على كونها مستحاضة بعد الاستظهار
على انها بمنزلتها او في حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل المسوق لبيان حكم المرأة تحملها في الحال الا بما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب قضاء
ما تعمل الاغسال وجواز ... على ... الحرام فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة ... والتدبر في الاخبار دال على ثبوته وبنفسه هذا
مع انه لو سلم التعارض ... المرجح اصالة بقاء الحيض واحكامه فتأمل وربما يجاب عنها بان عدها مستحاضة مبني على الغالب من انها تعبر العشرة
... ويشهد له ... في ان المرأة بعد تربص الثلاثة تحتشي الا ان تستحيض حقيقة بل تصنع كما تصنع
المستحاضة فكيف يكون بعد ... يوما مستحاضة حقيقة لاشتمالها مع الاخبار بعشرة فتأمل ثم قد يعارض ... تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان
كل ما رأت المرأة بعد ايام ... فليس من الحيض مثلها ... ذلك على ان الصفرة بعد الحيض ... ليس من الحيض بناء على تعلقها حملها
على ما بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن التفصي اما عن الاولى فبما تقدم من ... بينها وبين الفقرة السابقة منها الدالة
على ان المرأة بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واذا انجبت الصفرة تراه بعد بحسب ما عدا ايام الاستظهار ومن الجمع بينها وبين ما تقدم
... الدم ... على العشرة فيحمل على ارادة ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم ... عدا الحكم ... او وقعت في مورد السؤال
... بين الحمرة في عدم الحيض بناء على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ضدها
الدالة على ان الصفرة ... الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ... فرض تجاوز الجميع منه ومن العادة او
... بعدها عن العشرة فيدل على العادة وجعل الطرفان استحاضة بالخلاف بظهور منهم كما سيجيء ... الاخبار وحمل ... ابدا
العادة من ... بعدها ايام الطهر يعني عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول حيضا واقعا ... او الثاني طهرا كذلك
ويشهد لذلك ... بعض ... الاخبار ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من ... في ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما
الحيض وبين ما في الخبر ... الاخبار الدالة التحيض بها قبل ايام الحيض ... بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث
ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تأمل وكيف كان فما يذهب ... المصنف من اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع
الدم على العاشر او الا ينقطع عليه فلا قضاء لما صامت ولا ريب في قضاء ايام صوم الاستظهار لوجوبه على تقديري الحيض والطهر وكذا صلواتها على

الا ان يق ان قاعدة الامكان منه

دم الحيض منه

لظهور ما ذكرنا على العادة ولو توهم تركها الجواز في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال لكان فعلها الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب
القضاء هذا كله في المعتادة واما المبتدئة وهي من لم تستقر لها عادة عددية فانها عند رؤية الدم على الصفة المسئلة خلاف فصرح جماعة في بعضها
بعد الحكم باستبراء جديد بلا نزاع مع الدم على الصفة فانه مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب التحيض في المقام وان كانت المشتبهة في الموضوع
وجوب بحثها بالاستبراء وتكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا او احتمل انقطاعه في الباطن او بمضي زمان حيضها عشرة ايام فان انقطعت اغتسلت
والا رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله بلا خلاف ولا اشكال في الحكمين بعد ما عرفت من قاعدة الامكان والاجماعات المحكية على حيضية ما تراه
قبل العشرة من الحيض لا ولوية الاستبراء الدال على انها مع رؤية الدم على الصفة حائض بخصوص ما ابن خلف حماد المتقدمة الواردة في
ان عمرها عشرة دما الا ترى انه دم الحيض والعدة حيث قال ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير انا
وان المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام فعلت ما تفعله وموثقة الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم
فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت ومضمرة
سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس
وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وظاهر الاولين وان كان مختصا بالمبتدئة بالمعنى الاخص وهي الطامث لاول مرة لكن صريح
المضمرة التعميم لكل من لم تستقر لها عادة وهي المبتدئة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه ... اختصاص ذلك بالدورة
الاولى فاذا استمر بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة
الاولى ووجوب الاحتياط في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار قال في الروض هذا في
الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تميزا عملت به وان كان في الاول فلا احتياط بما بعده لعدمه فلو رأت في الاول اكثر من العشرة فرجعت الى نسائها
واخذت السبعة في الشهر الثاني ان تحيضت اسوة ثم ان جاوز العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامته
عشاة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعد
ما تأخذه من الروايات مع عدم التميز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وفي ... اما المبتدئة ففي الاصح انها تمكث في الدور الاول
الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال
هذا الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نقص العشرة وتعليقه في الذكرى على ان لنا ما ابلغه انها تعتبر التميز والروايات
في جميع ادوارها انتهى اوفق الظاهر ارادته مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني ترجع الى التميز ايضا بعده من غير انتظار للعشرة
وهو حسن لما لخبار التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف بصفة الحيض ... بل ويريد العمل بالصفة
مثل قوله ... اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان الدم حارا وله دفع وسواد فلتدع الصلوة كان
مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص ادلة التحيض
برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى منتف مع انقطاع دم الدور الاول وهذا واضح ثم ان مستند كون ما زاد على العادة
طهرا عند تجاوز العشرة مع منافاته لما ثبت في الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المعتبر والتذكرة وغيرهما رواية
يونس الطويلة فانها وان كانت في الدورة الاولى لا لزاد وان المستحاضة وقد عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار فيها على العادة من اول الامر
الا ان المستفاد منها بعد التأمل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدئة والمتحيرة احكام لتميز الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدور
الاولى عابرة الامر لها في الدورة الاولى حيث لم يحصل لها استحاضة واستمرار دم تستظهر ان كانت معتادة وتنتظر العشرة ان كانت مبتدئة
لكنها متى استظهرت وانتظرت العشرة وتبين لها اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية
ويمكن ان يؤيد ما ذكرنا بل ربما يستدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال وانكشافه
في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال زيادة ايام العادة في هذه النوبة
مردودة بانه لو ظهر الحال في ذلك لكان الغرض لفظ الاستظهار المعتضد بفهم العلماء فانهم لا يرتابون ان الدم اذا تجاوز العشرة فما
العادة ما اخذته هي وغيرها ترجع الى التميز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شايع الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل ايضا بعدة
من الاخبار الدالة على ان الدم مطلقا او خصوص الصفرة بعد العادة بايام ليس من الحيض حيث خرج منها ما اذا لم يتجاوز العشرة ... بقي الباقي
من تلك الاخبار كما عرفت سابقا ... حكم المرأة وعملها في تلك الايام من عدم وجوب التحيض فيها من غير تعرض فيها لما ... بعد
العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المرأة ترى الدم قبل ايامها ... الظاهر في ان المقصود بيان عمل المرأة في تلك الايام ... فان الاشكال في انها

بما بعد ايام الاستظهار او وجوب التحيض فيها سيما اذا قلنا بوجوب الى العشرة كما مرّ له في المستند فمن هنا يظهر فساد ما ذكره بعضهم تبعا لما ذكره صاحب الذخيرة من
الاستظهار فيكون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض على وجه الوجوب او الرخصة فما تركته فيها من الصلوة فوضيح القضاء لان اخبار الاستظهار ومشتمل على
عمل المرأة في تلك الايام ابتداء لا فيما على ذلك لما بعد التجاوز عن العشرة وههنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني حال حكم ذلك الاستظهار ولا
منافاة بين وجوب التحيض في الحال ووجوب اخراجه عن ايام العادة بعد انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية على القول
بوجوبه فان الامر به لا ينافي الحكم بعدم ترتب الآثار الواقعية عليه اذا انقطع الدم الى ثلثة كما ان ما بعد الاستظهار مع الانقطاع على العشرة نظير استظهار
المبتدئة بالعبادة على القول به فانه لا ينافي وجوب جعله من الحيض اذا دام الى الثلثة ومما ذكرنا يظهر ايضا فساد الاستدلال للتحيض بما دل على ان المستحاضة تجلس ايامها
بضميمة ما دل على ان المرأة مستحاضة بعد الاستظهار ووجه فساده ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا مفروغ للمستظهرة
في الدورة الثانية فلا تعرض فيها لحكم ما مضى من ايام العادة والزائد قبلها الا ان يستخرج منها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المرأة المستحاضة لا فرق بين دورتها
الاولى وغيرها في مقدار حيضها الواقعي وان كانت في الدورة الاولى تتحيض ابتداء الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم لعشرة
لا فرق بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التمييز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومن ذلك يظهر
لو رأت المعتادة الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدهما ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع اعني العادة وغيرها حيض لامكانه وربما دل
عليه مجمل رواية سماعة عن المرأة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي
كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وان لم ينقطع على العشرة فالعادة دم
حيض وما عداها لما تقدم في احكام الاستظهار ويأتي في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا تدع
لها الا ايامها ثم تأخذ بعد ذلك ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المعتضدة في المقام بعدم ظهور الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع
ما قبل العادة وما بعدها من حيث الامكان على السواء فضم احدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح الا ان يقال ان اللازم من مراعاة التمييز ويجب عليها
الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء وجوبا مشروطا بوجوب ما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا
الا ان الوضوء كما تقدم ويحرم عليها في زمان رؤيتها الدم كل عمل مشروط صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب
على الطهارة والمندوب بل لو نفقه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه عن الاسكافي في كراهته لها ولعله اراد
بها التحريم فان عليه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقرائة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع
بفعل الصلوة الغير المأمور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة
طامثا لا يجوز لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقت الدم يعني حرم عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي هي يحرم على
الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب علماء اهل الاسلام ومن ان الظاهر من التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلوة على وجه التعبد
المشروع كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بما لم يأمر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم
والصلوة الواجبة والمندوبة عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجح البراءة فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن الاحتياط بهما بفعل
والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان اوامر الترك واردة في مقام رفع الوجوب ولذا ابدل التحريم في المعتبرة والنافع بعدم الانعقاد
فقال في المعتبرة لا تنعقد للحائض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع وقال هنا ولا يصح منها الصوم وان كان غير الاسلوب لكنه لعلها ما ذكره في الدروس
من التنبيه على الخلاف في حكم الثلثة مع الصوم وان مشروطيتها بالطهارة اقوى منه للاجماع على عدم صحتها بعد النقاء قبل الغسل والخلاف فيه
ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا ولما ذكره جماعة بل ادعي عليه الاتفاق
من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام في تحريم طلاقها مع الدخول وعدم الحمل و
الزوج عندها او كونه في حكمه كالمحبوس فان الظاهر ان المراد به عدم الانعقاد مع هذه الشروط كما سيجيء تفصيله في كتاب الطلاق ان شاء الله ويحرم عليها
اللبث وهو المكث في المساجد على المشهور بل عن المعتبر انه اجماع وعن التذكرة انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيحة زرارة وابن مسلم المحكية عن علل
الصدوق عن الباقر عليه السلام قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد
ويقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر الوجه في تحريم دخولهما عليها لا الاخذ منه كما هو الظاهر وشرح المفاتيح وان حكي عن جماعة
اطلاق الجواز في المساجد ويمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لانه الغالب فاطلاقهم كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
انه عد من المندوب اعتزال المساجد من غير فرق بينها وهو ضعيف لو اراد به ما يخالف المشهور ثم ان الظاهر من الاجتياز المستثنى في النص والفتوى هو ان
يدخل من احد البابين ويخرج من الآخر وهو المراد بعابر السبيل في الآية فالتردد في جوانب المسجد من غير جهة الخروج ملحق باللبث كما صرح به الشهيد الثاني

في جامع المقاصد حتى شبها المصنف قده في نهية ولا يبعد ان يلحق بالدخول في المسجد الكون في الرباط واحد ثم الخروج عنه بتحريم اللبث فيها فصنع شيء في المسجد على اللبث
بل هو بنفي الحل عندنا لانه سيلاحظ لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من العزائم الاربع هي السور الاربع المشتملة على السجدات
الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وهي في صحة كما عن كرة الاجماع عليه وهي الحجة مضافا الى الاخبار المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد لو تلت وجوبا او لو سمعت
على وجه العصيان او غيرها او استمعت لمن يقرأها اي اصغت اليه لاطلاق ادلة السجود وعدم الدليل على اشتراط سجدة العزيمة بالطهارة مضافا الى الحجة
الخاصة في الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير المروية في الكافي المسندة في محكي السرائر والمعتبر وفيه كذا
الى ابي عبد الله عليه السلام اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان
شئت سجدت وان شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة وبعض نسخ التهذيب فحرموها عليها بناء على اشتراطها بالطهارة قال في باب لا يجوز السجود الا لطاهر
من النجاسات بالفعل وهو ممكن الاستناد اليه بما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا تقضي الحائض
الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيح البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد والكل ضعيف بمنع اعتبار
الطهارة فيما عدا سجدتي الصلوة او سجود السهو وليس كل سجود جزء للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيح فظاهر السؤال فيها
جواز القراءة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم وجوب الثانية وهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء كما هو مذهب
الشيخ في ف والمحقق والمص قده مدعيا في الاول الاتفاق عليه وبما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب بها ولا بناء عطفه على نفي قضاء الصلوة
الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان الجمهور استلزم ذلك عدم المشروعية هذا مع امكان حمل الخبر
على التقية لان القول بالمنع محكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن جمهورهم وما ذكرناه في توجيه الصحيح اولى مما ذكره المص قده في المنتهى حيث حمل المراد
قوله لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى بعده ونحوه ما في الروض بل نسب الى المتأخرين من ان المراد السجدة المستحبة
بدليل قوله تقرأ القرآن وفيه ما لا يخفى وترك المص قده لوجوب السجدة مع السماع مبني على مذهبه من عدم وجوبها وفاقا للجماعة بل عن ف دعوى الوفاق
عليه لموثقة ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلاته واما ان يكون في ناحية وانت في اخرى
فلا تسجد لما سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع للاخبار تقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها او مولاها
وطؤها قبلا بالادلة الثلاثة بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحله وبانه لو كان غير مستحل عالما بالحكم والموضوع فعل محرما
يعزر بحسب ما يراه الحاكم كما في فاعل كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير وبانه منوط بنظر الحاكم كما في بعض المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي
علي ولد الشيخ من التعزير بثمن حد الزاني لم نقف له على ماخذ والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني خمسة وعشرون سوطا فعن الكليني
والشيخ بسندهما الى الفضل الهاشمي قال سألت ابا الحسن عن رجل اتى اهله وهي حائض قال استغفر الله ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة
وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الرجل اتى المرأة وهي حائض قال يجب عليه
في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا وعن
القمي في تفسيره عن الصادق ع انه قال من اتى امرأته في الفرج في اول ايام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان
اتاها في آخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفا ولو جهل الحكم او الموضوع او نسيهما فلا تحريم وقد
سئل عن الصادق ع من اتى الطامث خطأ عصى الله مؤكدا ولو اشتبه الحال فان كان للتحير فيها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فالحكم
من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستندا الى ان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام
لان الباب باب الفروج محل نظر كما عن فيه في صورة صدور وكذا ما عن كره من انه لو استبهم الحال عليها اما لتحيرها او لغلبة كذبها اجتنبته
احتياطا لان الاقدام على الاثم ... وبينه قول الصادق ع من اتى الطامث خطأ عصى الله انتهى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف كما عن ... في
انها لو ادعت الحيض صدقت مع عدم التهمة ويدل عليه مضافا الى قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه مما يتعسر او يتعذر اقامة
البينة عليه ولا يعرف الا من قبلها صحيح زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنة بزيادة قوله ع اذا ادعت صدقت ورواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع قال في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى
على ما ادعت فان شهدن لها والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كره ومع صدور عن بعض تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق
الزوج ولكن في تقييد اطلاق الروايتين وابن زرارة المعتضدة بالاية اشكال سيما مع انه مورد دعوى الحيضة غاية البعد فتقييد حكمها
الحيض بالتهمة مشكل اللهم الا مع دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي اصالة عدم الاعتبار وقصور الرواية مؤيدة ولو ادعت الطهر
بعد الحيض فالظاهر القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان استدام فكالمبتدئ والزوجة في مطاوعتها كالزوج

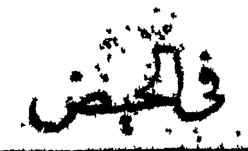
في فعله من حيث المعصية فتشبه الكفارة بها انما كان في عرض الاستغفار بل هو الاقرب وهل يجب على الزوجة كفارة او لا بل تستحب الكفارة قولان الاول
محكي عن الصدوق في المقنع من المتاخرين الاشياء وابن حمزة والقاضي ومسلم وابن زهرة وابن ادريس وابن سعيد والشهيد بل في شرح الدليل هو المشهور اما مقدم كما
عن بعض المتقدمين كالمرتضى ما عن ظاهر ما عرفت ما الانتصار والغنية والسرائر من الاجماع عليه للاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة تقدير الكفارة
ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت
فان لم تكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة
ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام فيمن اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام من اتى حائضا
فعليه نصف دينار يتصدق به وعنها من رسالة المقنع قال الصدوق متى جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار
وان كان في اخره فربع هذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة الاخيرة كافية بعد انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي عن
جماعة وبان في الروايات المخالفة ظاهرها انها مؤولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ والمعتبر والمنتهى والتذكرة وما بعدها مع حكاية الرجوع
عنهم وجماعة من المتاخرين بل نسبه لاكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار المتقدمة على ارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماع عن
الاعراض والاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة لاعراضهم عنها بمعنى الوجوب عنهم مع ومنها صحيح عيص بن القاسم او الحلبي انها هنا كلها مع ما
الصحيح العيص بن القاسم عن رجل وقع امرأته وهي طامث لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه
شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على
امرأته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة والخطأ في الحكم مع انتفاء
في السؤال دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه لا تسلم عن
الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل هو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون الكفارة هي الدينار
ونصفه وربعه بل يظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وجعل الدينار رواية كالامر في الفقيه وافق المشهور وعلى نقله مخالفه فهو مخالف
لما عدا الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الوجه في هذا الترتيب ان الواطئ في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك
الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطئ في اخره مشقة شديدة فكفارته انقص والواطئ في الوسط امره بين الامرين ثم المتبادر من النصوص
كفتوى جمهور الاصحاب ان كل حيض له اول ووسط واخر بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلاثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث و
لذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه لا وسط ولا اخر لما عدا ذات السبعة وكانه لاحظ الا
الثلثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والاوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثامنة الى العشرة ويقرب منه المحكي
عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلاثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا
وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطء فلا ينبغي الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة
اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن النهاية
والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح وعدمه كذلك كما عن ظاهر المبسوط والسرائر والذكرى مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او
كما عن المحقق والمصنف والشهيد في ذكرى وصاحب التنقيح والمدارك اقوال اقواها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افراد
السبب مشتركة لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان الفرد المشترك سبب فكلما وجد فعل مقتضيه
من ترتب وتفرع الاثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسببهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد عرفت في محله مع قولهما بالتداخل
مقتضى عموم الدليل السابق قال في الاول اذا تكرر الوطء فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان لكل دفعة كفارة وان قلنا انه
يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وفي محكي السرائر اذا تكرر الوطء لا يظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي
ان عليه الكفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل ولا دليل شرعي كما
في نظائرها العموم لا يصح تعلقه في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء جنس والمصنف الانسان اذا اكل في نهار شهر رمضان متعمدا او كرر الاكل
لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب صدوا او غيره وان الطبيعة اذا كانت سببا فكل فرد منها وجد ما هو
في ترتب المسبب عليه ان كان مسبوقا بوجود مثله والا فيخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تاثيره وجود الثاني والمفروض عدم معقولية تاثيره
في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفريع والترتيب المستفاد من دليل السببية فاما ان يتداخل الحكمين بحصول امتثالهما بفعل
واحد وهو خلاف الاصل واما ان يحصل بوجود تعدد الامتثال وهو المطلوب منه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد

في الكفارة

او هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يقوى على تقدير كون السبب الطبيعة دون كل فرد فرد وانه لا يلزم من تعدد
تاثير الفرد الثاني في طبيعة السبب على اطلاق اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو القدر المشترك فكانه قال من وطي حايضا
مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا
مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل
لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة يحصل في كل جزء جزء يتحقق من الكلام مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول
بمدة تعدد في حصول المسبب خروج عن مفروض المسئلة الى ان العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف
المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده كما
المتعددة فيما كلام اخر لا نشكو هو على الاطلاق كما لا نسلمه كلية بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التاثير بالافراد المتمايزة المتعددة
عرفا مع ان العقل لا يفرق فيها بين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على
التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه مقيدا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة
او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة فتامل وقد عرفت مما ذكرنا الحج في الاقوال الثلثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي العقل
من الذهب المضروب ونسبه في الحدائق الى الاصحاب ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب المص والشهيدين مع صد والتنقيح والتكملة
وغيره وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة
ونهايتهم والمهذب في القيمة وهو صريح الجامع حيث قال الكفارة في اوله دينار او عشرة دراهم وكانه للصدق العرفي مضافا الى تعذر الدينار غالبا
وشهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع به حيث ان الظ عدم كونهما مضروبين في زمن صدور الادلة مع انه يمكن ان يدعى ان الظ من الدينار
هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر ذلك
المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمته لا مضروب اخر لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي مسامحة وتعذره يوجب الاقتصار على القيمة في مورد
التعذر والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما مضروبين ينصرف الى القيمة وهي اقرب اليه من الشق ودعوى مدخلية
خصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر العين فالظ
ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ويحتمل على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن
ظ جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي التبر عن غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته كما في المنتهى اجزاء التبر
لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما صرح به جملة من الاصحاب وظاهر الكل ولا يعتبر
التعدد كما صرح به جماعة تبعا للروض لاطلاق النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية
المشتبهة او المزني بها كما في مع صد والروض من جهة الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجد فلا ينبغي انصرافها الى الحليلة ومن الاولوية
وعن المص والشهيد اختيار الالحاق ثم ان ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطي امته حايضا
تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين كما عن المقنعة والانتصار والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه و
عن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة فهي داخلة تحت قوله
تعالى واطيعوا الله وامره بالطاعة فيما الا انه يجب حمل الامر الايجابي يقتضي بوجوب هذه الصدقة وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل
ولا دليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب لم نعثر له على مستند وانما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي فان على المزوج هنا
عملنا به وله مع الايجاب والا كان العمل على الاستحباب تسامحا نعم روى الشيخ عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله عم عن رجل اتى نبتني به هنا كما
جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله فليتصدق على
عشرة مساكين ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها فالحق
في المكاتبة المشروطة او المطلقة وجها مبنيا على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحايض كما صرح به الاصحاب بل
في التذكرة لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطي واحد لاول النفاس ووسطه واخره نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر مدته
ففي تعدده اشكال واستظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بالتعدد
لو صادف وطي واحد اجزاء الحيض اوله ووسطه والمسئلة محل اشكال والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخ من قوة وينبغي القطع
بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان ويكره الوطي للحايض بعد انقطاعه الكامل سواء كان انقطاعه على العادة

او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبلها وربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان معتادتهم في العادة مرة
الجبلية فيحتمل انها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المشهور بل الاشهر والمعتبرة والسرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام القرآن للراوندي الاجماع
عليه لاصالة الاباحة والسلامة عن معارض استصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او الحائض وقد ارتفع المناط على كل تقدير بعد الطهر من الحيض
ولما مر من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة الا من الطهر مقابل الحيض كما يشهد به التتبع في موارد استعماله في مقابل الحيض
في الاخبار التي لا تخفى هذا مع ما عرفت من اعتضاده بظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد
تفريعه على كونه اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلاثة نعم قد يعارض
بقراءة التشديد وقد اجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القراءتين اما بحمل النهي في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر واما بحمل التطهر على
الطهر كما في مع صحة عبارة فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين وفيه اولا ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كل من القراءتين بناء على
تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل بكل واحدة منها كما ثبت على جواز القراءة بكل منهما وفي كلا الامرين تامل بل منع كما سيجيء هنا
مع ان التطهر من مقولة الفعل هنا لعدم ارادة الانقطاع منه قطعا فارادة الطهر الذي هو من قبيل الكيف بعيد منه بعيد ان قياسه على تطعم بالاية
المذكورة مع الفارق ممنوعة في قراءة الصلوة وثانيا ان الجمع بحمل الطهر على الحاصل عقيب الغسل اولى والظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض هنا
مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخرج عن استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن فافهم
بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات وعدم المرجح لبعضها على بعض تردد لفظ المنزل بين التشديد والتخفيف فسقوط الاستدلال بالاية
من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولا يعارضه
الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب المتقدم ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف
على قراءة التشديد يتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر على الخلو من دم او غسل الفرج او وضوء
الصلوة وبما ذكرنا يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او تطهرن لا بين مفهوم الغاية في الاول ومنطوق
الشرط في الثاني كما زعم وكيف كان فلا ينهض الاستدلال بالاية على المطلوب بل لا يضرنا ظهورها في خلافه فالعمدة بعد الاجماعات المتقدمة الموافقة للاصل
المخالفة لاكثر العامة مضافا الى الاخبار مثل موثقة ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغيرة المرأة اذا طهرت
من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به قال ومس الماء احب الي وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر يقع
عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ولصراحتها في الجواز واعتضادها بما ذكرنا من الاخبار ومخالفتها لاكثر العامة يصرف عن
ما ظاهره التحريم من الاخبار الموافقة للتقية الى الكراهة كموثقة ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى
تغتسل وموثقة سعيد بن يسار المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ قبل ان تغتسل أفلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال
الشيخ الوجه في هذه الاخبار ان نحملها على ضرب من الكراهة لما مر من الادلة على الجواز اقول ويمكن حمل احاديث المنع على التقية لانها موافقة لاكثر العامة ومنها
صحيحة ابن مسلم ان اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فليس فيها شهادة للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع
على غير صورة الشبق كما هو ظاهر المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهرها
اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة او تحريما بغسل الفرج فيشترط في زوال التحريم على مذهب الصدوق فامر المشبق الزوج بغسل الزوجة فرجها
كما صرح به في حبل المتين ويظهر من المحكي عن الغنية وقبله ظاهر الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل او وضوء الصلوة
وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندي ومجمع البيان اشتراط احدهما بل عن الاخير انه مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا
واما غسل الفرج فالاقوى استحبابه كما عن المحقق والمصنف والشهيدين وغيرهما للاصل والاطلاقات مع وقوعهما في مقام البيان فيحمل الامر به في
صحيحة ابن مسلم على الاستحباب لكن الاحتياط بمراعاته وبالوضوء بل ترك الوطي معهما ايضا لا ينبغي تركه **ثم** ان قلنا في المتيمم لو اشترطنا الطهارة كما
عن قوم وكره بعض ومع فقد الماء كما عن المص [illegible] قولان من عموم البدلية ورواية ابي عبيدة في فاقدة الماء اذا غسلت فرجها وتيممت فلا
باس وموثقة عمار عن ابي عبد الله عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد
بالبدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة [illegible] لا بخصوص بعض الخصوصيات الا الاغتسال والروايتان ضعيفتان معرض عنهما اصحابنا بالموثق
الا بتزويج فاما ان نحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان نحكم بالمنع للاطلاق في شرطيته مع امكان ان [illegible]
الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض انها قبل الغسل حائض [illegible] ولموثقة
ابي بصير عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها [illegible] بحمل التحريم والكراهة

بالتيمم فهو مشروع جنب لمجرد ذلك نظرا ولا يخالفه مع صدقه بعد الحكم بجواز التيمم لرفع الحرج مع جنابته كالمتروك بين ان تصلي به وعدمه انتهى وعلى القول
بوجوب التيمم فلو تعذر الصعيد فالاقوى عدم جواز الوطي لاطلاق دليل الشرطية كاطلاق النص في نية حيث قال فلو لم يجد الماء فالاقرب بعدم جواز
التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم فقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى ويحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها
الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر نفي كراهته نسبته الى علمائنا للرواية الخضر في المحكية عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه
يخاف عليها من الشيطان وقريب منها رواية الشيخ عن ابي بصير ورواية ابي جميلة لا تختضب الحائض ونحوها رواية عامر بن جذاعة ورواية مولى
الجنب عن الصادق ع والعمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كالاخبار بقرينة التصريح بعدم البأس به في رواية ابي المعزا وسهل
اليسع ثم ظاهر روايات المنع كمعاقد الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحنا وخصه في محكي المراسم ويحتمل كلامه بنا الفرد الغالب كما ان الاطلاق في
في النص والفتوى لا يبعد انصرافه اليه وكذا تخصيص بعضهم الخضاب بالايدي والارجل قال ويكره للحائض والنفساء ان يختضبن ايديهن وارجلهن
بالحنا وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعد ما نقله
اللون ولا رواية تقتضي التحريم ثابتا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل لو كان لما يقتضي ادخاله في مكروهات الحائض بل الاولى على هذا ان يقول ان
الاولى ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل قال في كري بعد حكاية التعليل ويشكل باقتضائه التحريم واجيب بان المحرم المنع التام والا
الحائل خفيفة لا يمنع منعا وقيل غيرهم بالمنع في الجملة وهو غير جائز الا ان يقال يعفى عنه لخفته انتهى ويكره ايضا حمل المصحف ولمس هامشه كما
عن المعتبر لخبر عبد الحميد لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون والتعليل بالاية الظاهرة في
الحرمة الاباني حمل التعليل على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق بحرمة المس بناء على ما هو الظاهر من ان الحكمة في ذلك الاحترام
وعلى التعليل نفي كراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظاهر عدم الفرق بينه وبين الحائض ويكره ايضا لمس هامشه لما تقدم في الجنب مستوفى وكذا الكلام
في قراءة القرآن غير العزائم ويكره الاستمتاع منها ما بين السرة والركبة لانه حريم الفرج ومن يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في النبوي و مسئلة
ولرواية ابي بصير قال ابو عبد الله ع عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفي صحيح الحلبي
تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها وله ما فوق الازار وفي رواية حجاج بن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منهما قال تلبس درعا
وتضطجع معه وبظاهر هذه الروايات اخذ السيد مضافا الى عموم فاجتنبوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى ج ما فوق السرة ودون الركبة
باجماع المسلمين كما عرفت والمعتبر تضعيفه بان الظاهر الاية الاحتراز عن الجماع كما يدل عليه الرواية الاتية عن تفسير العياشي واما الاخبار فهي محمولة
على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة لما عدا الوطي في القبل كرواية عبد الملك بن عمرو عما لصاحب المرأة الحائض منها قال كل شيء ما
عدا القبل بعينه وفي رواية معوية وعبد الله بن سنان ما دون الفرج وفي رواية اخرى عن عبد الملك كل شيء دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة
الرجل وفي مرسلة ابن بكير اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وفي رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتي المرأة فيما دون
الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي صحيح عمر بن يزيد ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفي رواية عمر بن حنظلة
ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين ... تفسير العياشي عن عيسى بن عبد الله قال قال ابو عبد الله المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله
تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير
من العامة كما عن الانتصار او مخالفة لاصالة الحل وعموم فأتوا ... يمنع دلالة تلك الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على
ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب وهو غير حجة وفيه نظر لا يخفى فان هذا الكلام في جواب السؤال عما للرجل من الحائض يفيد حصره فيه لان الاستفهام فيه
بمعنى العموم كما اعترف به في مثل قوله ما للمبتدئ قال ... التلثة الاجوبة في الجواب بما ذكرنا نعم الكلام في ان السرة والركبة داخلان في المكروه
او المباح ظ في المعتبر عدم الخلاف في ان له ما فوق السرة ودون الركبة دخولهما في محل الخلاف وظاهر عنوان اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة
خروجهما وهو الاقوى للاذن في صحيح الحلبي باخراج سرتها الدال بالفحوى على الاذن في اخراج الركبة ويستحب لها ان تتوضأ عند حضور وقت كل صلوة
على المش بل عن ... اجماع العرفة عليه واجماع غيرهم على جلاله وهما كافيان في المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المرأة طامثا
فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها
وفي رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشين حين يدخل الصلوة ويتوضين ثم يجلسن قريبا
من المسجد فيذكرن الله عز وجل وفي رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله
مقدار ما كانت تصلي وفي رواية ابن مسلم الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة
وتذكر الله وفي رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال تتوضأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأكل واذا كان وقت الصلوة توضأت واستقبلت



القبلة وهل الثلث كبريته ثلث القرآن مذكرة لله عز وجل وفاقا للرواية وان كان ظاهر الوجوب للناصر والصدوق في فتواه في رسالة ابيه اليه بعين ما في
الفقه الرضوي وهو انه يجب عليها عند حضور كل صلاة ان تتوضأ وضوء الصلاة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلاتها كل
يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما بعده ولا يبعد ذلك ايضا في عبارة الرسالة فلا ريب حينئذ في الترجيح صاحب الحدائق
هذا القول مع انه لو لم تكن الاسيرة المسلمة في الاعصار والامصار على عدم الالزام والالتزام لحصل ذلك كفى في الاستحباب ثم انه لا اشكال
في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم ارتفاع حدثها ولو توضأت في وقت تتوهم انها طاهر فبانت حائضا فالظاهر انه لا يجوز لها الدخول
به في الصلاة لانها لم تنو طهارة فلم تقع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ به في الصلاة ان بان محدثا انه نوى الفضيلة التي لا
تحصل الا مع الطهارة اما ههنا فلم ينو فضيلة على الطهارة لم تكن الطهارة فحاصلة انتهى ومنه كلام ليس هنا محله وظاهر الروايات
والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من وقت كل صلاة الاوقات الثلاثة دون الخمس مع
احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين منه وجهان اقواهما الاول لظاهر الاخبار وهل ينقض بغير دم الحيض من النواقض استشكله
في محكي كره ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظاهر من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الا ان يقال ان هذا
الوضوء مؤثر في الطهارة بحسب الاوطار او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امر به فهو دافع لنقض كان حاصلا وهذا هو الاقوى قال
كاشف اللثام ان في النهاية وهي وكره ونهاية الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان
وان لم يشترط فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراط فضله ولا ينافيه دوام حدثها ارتفاع حكما وحكم غيره انتهى والاقوى عدم رفعه
مطلقا لقوله اما الطهر فلا نعم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا في تكميل الذكر الذي امرت به برفع النقض الحاصل قبله فان اريد بالحدث ذلك
فلا مشاحة في التسمية وهل يشرع التيمم لو فقدت الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيجب بعد وجوبه استحبابا ومن ان الظاهر كونه بمنزلته
فيما يفيد طهارة وما في محكي نهاية الطهارة اضطرارية ولا ضرورة مع عدم النص ولذا اختاره المص في هي وبه ومع صدر ولكا شف اللثام
استشكل المص في يه ورجح الاول بعض المعاصرين وحكاه عن ظ ومع صد وصرح به في باب الغايات لكن الظاهر من عبارته مع صد في ذلك الباب القول ثمنا
في السنن لقوى بعض الاصحاب باستحبابه حيث قال وهل يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان البدل رافعا
او مبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك مع الخلو عما يرد النص به وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحائض للذكر ثم مال اليه وما سوا
على المنع حتى يثبت بدليل انتهى لكن الانصاف بعد عدم تيقن الفرق بين عمومات الادلة الناهية على ذلك كيف يكتفي بذلك الصعيد عشر سنين مع ان التسامح
فيه يقوى القول المحكي في مع صد ولا احتمال له لان ادلة التيمم غير بعيد ايضا وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به كغسل
الاحرام واما غيره فالظ من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه الجواد وهو المحكي عن ابن سعيد فقال في محكي الاول ولا يصح منها الوضوء والغسل
على وجه يرفعان الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرفع بهما الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيدين ووضوئها للجلوس في مصلاها
للذكر لله بمقدار زمان صلواتها وفي المعتبر ولا يرتفع بها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا تتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ
للذكر لله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى وذكر بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان
الظاهر من المسطور والحلي عدمها وعلى المحكي لو اغتسلت مندوبا هل يجزيها ذلك عن وضوئها للذكر قيل لا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء
لان الظاهر من ادلة الاجزاء عند الاجزاء عن الوضوء الرافع ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل المندوب لانه رافع ولا يرفع للحائض حدث
كما سيجيء وهو ضعيف والاقوى كفاية عن الوضوء بناء على هذا القول المعمول قوله اي وضوء اطهر من الغسل ولحق كفايته عن الوضوء الرافع وهل
يشرع لها الاغسال الواجبة غير غسل الحيض ظاهر قولهم ان الحائض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة
السابقة ويظهر منه بالنسبة الى غسل الجنابة حيث لم ينسب الخلاف الا الى اكثر العامة الا ان الظاهر المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض
وربما يستدل على ذلك بصحيح الكاهلي عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة
وفي دلالته نظر لا يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فانه ان اريد من الحدث
الحالة المانعة المشتركة بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد بخصوص الحدث الحاصل من التسبب الخاص منع
الملازمة والتضاد بين الحيض وبين الطهارة عن تلك الحالة الحاصلة من مس الميت مثلا نظيره ما اذا اغتسل بعد انقطاع الحيض عن الحيض
وغسل آخر للتسبب الآخر ومنه يظهر ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يتجدد آنا فآنا في زمان الغسل الا انه لم يعرض كونها في حكم زمان الدم
فكان الحيض حدثا تاما فهو مانع من الاباحة بالغسل الصحيح ما هو موقوف على انتقاض الغسل الحادث بسبب غسل الاخر في اثنائه ومنه ظاهر مما
تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع نعم في موثق عمار عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل

فليس عليها شيء وانما طهرتا غسلتا غسلا واحدا للحيض والجنابة وعلى اعتبار سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب
مع انه احوط وقد تقدم في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع ويجب عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او نحيضها من شهر رمضان اجماعا في نحو
قضاء المتعدد وشهر الذي يأتي الحيض وعدمه قولان للشهيد والمحقق قدس سرهما والتحقيق انه لا قضاء للصوم للحائض الا ما يقضى وللصوم شهر رمضان
كما يشعر به التعليل في الروايات الآتية فان ثبت القضاء في تلك الغايات بدليل ثبت ذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات والا فالاصل عدمه
قضاء الصلوة اليومية باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه
انما صار الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها
والاشتغال بمعيشتها والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة
فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت
يجيء الا يجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب
عليها الخبر وفي رواية ابي بصير قيل له ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم
فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وظ هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وعدم المقضي
من الصلوة بالصلوة اليومية مضافا الى انصراف اطلاق الصوم والصلوة في الاخبار اليهما ولذا اختار في الصيام النذر الموقت عدم وجوب
القضاء الا اذا قلنا بوجوبه لمطلق الفوت بالحيض وغيره واما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاستقرب في الروض عدم
القضاء تبعا للبيان ومع صدقه في الاخبار عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار في صدقه على غير
الموقتة مع التصريح بدخول غيرها في معقد الوفاق ولعله لاطلاق عدم الصلوة قضاء على الحائض نعم كل صلوة من شأنها ان تقضى لكونها
موقتة وفيه نظر لولا الاتفاق لما عرفت من انصراف اطلاق الصلوة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيه الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون
اجماعا ودعوى منع صدق الفوات تارة لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات يكذبها
ظ قولهم عليهم السلام في الاخبار الكثيرة وفي الفتاوى تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوب تدارك ما فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما فات
ولازم ذلك تحقق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب
قضاؤها كما سيأتي في باب القضاء وفي الحاق المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صدق وجوب القضاء فلعله فرق
بين الموقتة بالاصل وبالعارض وفيه ان الظ انكشاف فساد النذر وعدم انعقاده اذا لم يكن الناذر يعلق بذلك الوقت الشخصي بل يتعلق بنوعه كما لو نذر
صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور عيدا مستندا
الى بعض الروايات ثم خالف جماعة فيه لاستنادهم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور مع معارضتها
بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا للوجوب القضاء اذا
اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيد من وجوب قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادف الحيض بان الحيض كشف عن
فساد النذر ثم ان ما عدا الكسوفين من الآيات الظ وجوب قضاء صلوتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة نعم وقع الخلاف في صلوة
الزلزلة الا ان الظ كما سيجيء في محله عدم توقيتها اذ فيجب قضاؤها ايض وفاقا للشهيد الثاني وغيره وهو حسن على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا
تكون صلوتها من الموقتات واما لو كانت موقتة من غير فورية كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب واختار
جامع صد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة بصلوتها اذا فجع العمر بمعنى ان زمان الآية سببا الى ما يسع الصلوة فيما بعده زمانا
اول للصلوة ثم يمتد الى آخر العمر مع وجوب الفورية فيها اولا فمنافاته لا يخفى بظاهره عن منافاته لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بدعوى انا
والحمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي مقدار الغسل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطه عن الحائض واضح وتمام الكلام في محله هذا كله
اذا استوعب الحيض وقت الصلوة واما اذا لم يستوعبه فاما ان يدرك الطهر في اوله او في آخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار
يصح ان تؤدى فيه الصلوة بان يسع جل فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عالما بالطرو
المانع او جاهلا به وجب عليها قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا لصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة
وهي طاهرة فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امرأة تطمث بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها
قضاء تلك الصلوة قال نعم وظاهر اطلاق الاجزاء عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك
المقدار لكن اختصاص مورد السؤال منها وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابها فالاستدلال بها لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل

لكن بعض [illegible] على كونها من الموقتات

باصالة البراءة مبنيا على عدم صدق الفوت الا بعد مضي مقدار الفعل كاملا وعند انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو فرض تعلقه فيه او هو مع امكان صدور الفعل منه في الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وح فيقوى احتمال المص قده في النهاية من كفاية مضي مقدار الصلوة دون الطهارة فضلا عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن وعدم توقفه على تعلق الطلب (في القضا) من الادلة عدا نصا كل صلوة كان فوتها مستندا الى الحيض من المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك الحدث مقدار الطهارة مستند الى الحيض هنا ولكن اللازم مما ذكرنا اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية المفقود لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ كل من عبر بمضي مقدار الصلوة والطهارة كالمص قده في غير واحد من كتبه فان مقتضى ادلة الصلوة واختصاص ادلة تلك الشروط بصورة التمكن كما هو المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع لحيض كان او غيره بعد زمان لا يسع الا الصلوة فاقدة للشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خالية عما عدا تلك الشروط فان اخرها والحال هذه اثم وعليه القضا فاي فرق بين ما لو علم بذلك او فاجاه المانع غفلة فان مفاجاته كاشفة عن كونه مامورا في الواقع بالصلوة الخالية عن الشرائط الاختيارية كما لو ضاق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة الموانع عارية عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا الاجماع وقد اطلعت بعد تحرير ما ذكرنا على موافقة الفاضل الهندي في الروض وشرحه في ذلك المبحث انه بعد نقل كلمات جماعة من الاصحاب وحمل كلمات المقيدين من التعرض بغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط والفرق ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها تسقط بالضرورة ومنها ضيق الوقت فان من زال عذره في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار امكانها اجمع اما اول الوقت فهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده يكشف عن ان وقت الصلوة كانه منحصر للمكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المضيق فيتضح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط الا سعة الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص عارض ذلك بالنسبة الى اخر الوقت فهي رواية عبيد بن زرارة ورواية الحلبي الاتيتين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بالقضا اما ادركت وفيها ما يقتضي القضا ولو لم تدرك مقدار الطهارة المائية ولم ار من قبل الفاضلين من تعرض لها اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** ما ذكره حسن وقد نقلنا له الا انه يمكن ان يقال اولا ان الاسلم بنجز التكليف وحدوثه في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر من تعرض بعضهم في باب الاوقات انما المسلم كونها كافية في بقاء التكليف وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه اذا علم بطرو المانع وجوب قضا الصلوة عليه لو تركها لان الواجب مع التمكن من الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لا تدارك بدله الاضطراري الكامل به فعلا فاذا فرض استناد فوت الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تداركه لاجل الحيض فلا مقتضي لحق القضا وهذا نظير ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضا عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتهما لتمام الصلوة الاضطرارية فالاقوى اعتبار مضي مقدار جميع الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كرى والموجز وشرحه وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط على ما حكى عنه فان رات الدم وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان رات الدم قبل ذلك لم يلزمها القضا انتهى ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاوجبا القضا بمضي مقدار اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة بناء على منع انصرافها الى صورة التمكن من الجميع حيث خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها ومخالفتها للاجماع المحكي عن ف على خلافه ضعيفة السند او دلالة من حيث الاشتمال على ما لا يظن بالتزام احد من قضاء بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها فلعله وهو مناسب لمذهب الصدوق من حكمه بوجوب الاتيان بالركعة المنسية وان طال الزمان بل ولو بلغ الصين وفيه نظر وعن الف حمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها بالتفريط في الاولى دون الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح هذا اخبار الحمل على خلاف المش سيجيء بيان المقتضى عنها في باب المواقيت انش نعم ولو كانت المراة ممن يجب عليها تاخير الصلوة الى اخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضا الصلوة وقلنا بوجوب التاخير فيهما اكتفى بمضي مقدار الصلوة والشروط في حقها عدا التاخير الى اخر الوقت لان المقصود من اعتباره ايقاع الصلوة في اول اوقات الامكان وهذا المعنى حاصل بنفس طرو الحيض عقيب زمان يسع الفعل وما عدا التاخير من الشروط فالحيض محقق لهذا الشرط لا مفوت له وهذا بخلاف سائر الشروط فافهم هذا كله لو ادركت الطهر

في وجوب الصلوة على الحائض
اذا ادركت مع التيمم وكذا مع
دلالة الاخبار كما سيجيء على
عدم وجوب القضا عليها
لو تركها هنا مضافا الى
ما سيجيء ١٢

فى اول الوقت فلو ادرك فى اخره فان كانت من الكثرة من الاتيان بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل وجب عليها قضائها بناء على المشهور بل اجماعا كما عن المدارك بل عرفت وهى عدم الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المتقدمة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وصحيح عبيد بن زرارة ايما امرأة رأت الطهر وهى قادرة على ان تغتسل فى وقت صلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رأت الطهر فى وقت صلوة فقامت فى تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء الخبر وصحيح الحلبى فى المرأة تقوم فى وقت الصلوة فلا تقضى الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت تقضى الصلوة التى فاتتها فقال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة فى غسلها فلا تقضى وصريحها اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم يسع الوقت الا لركعة مع التيمم لم تكن القضاء ولا الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة صلوة الاضطرار وان كانت اداء فهو تدارك لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد فهم من ادلة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تداركه مطلقا ما فاتها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم ومن هنا تعرف الكلام فى باقى الشرائط ما عدا الطهارة فى اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا للمحكى عن صريح [illegible] وشرح المفاتيح ولعله فى صحيح عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة الاعم من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيح الحلبى كما لا يخفى فى كان فلو ادركت من الطهر قدر العشاء بين جميعا مع الغسل قبل الغروب او الفجر وجبت الصلوتان كما عرفت بعد عدم الخلاف فيه عن ابن سعيد والمحقق والعلامة والمتاخرين وعن المهذب فى موضع منه استحبابا فعل الظهرين بادراك الخمس قبل الغروب والعشائين بادراك الاربع قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم تتمكن من ركعة مع الطهارة الا بسنه لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن نهاية احتمال اعتبار الطهارة هنا ايضا بناء على [illegible] بوقت وعدم اشتراطها فى اللزوم بل الصحيح عن غيرها والمنتهى بين ذكره ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا لم تتمكن من ركعة فقضاء [illegible] اذا ادركت من الوقت بروايات الكنانى اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الآخرة وان رأت الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها منها وعن المحقق الاردبيلى الوجوب لظاهر هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد يفهم من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا اذا طهرت فى وقتها وفرطت فى الاتيان بها ثم الذى يتبين من هذه الاحاديث ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع فى الصلوة فاخرت حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قبل ذلك كان مطابقا لما اوليها نعم لا يقضى من الصلوات اذا رأت الدم الا اذا تمكنت من ادائها فى حال طهرها واهملت انتهى وهل الصلوة التى ادركت منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكى عن الاصحاب فيه اقوال ثلثة مع ان المحكى عن دعوى الاجماع على الاول ونقله القول الثانى عن السيد فقط وعن شرح لكتاب فخر الاسلام ان الخلاف فى كون الاربع من آخر الوقت للظهر او للعصر مبنى على هذا الخلاف ولازم من قال بكون الجميع اداء لزوم الاول وعلى من قال بالتركيب لزوم الثانى وفيه نظر وتمام الكلام فى باب المواقيت ان شاء الله تعالى

المقصد الثالث

فى الاستحاضة والنفاس اما الاستحاضة فهى فى الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المرأة بالبناء للمجهول فهى مستحاضة اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهى مستحاضة كما فى الصحاح وظاهره انه لم يسمع استعماله بالبناء للمعلوم وعن واحد من اهل اللغة منهم ابن الاثير والفيروزآبادى ان الاستحاضة خروج الدم من عرق يقال له العاذل وفى القاموس كان تسميته بذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اى ملامتها عند زوجها ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما فى كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجئى وهو دم الاستحاضة فى الاغلب اصفر بارد رقيق كما عن الاصحاب وجمل العلم والعمل والمراسم والمهذب والغنية والوسيلة والكافى وكتب المحقق والعلامة والشهيد والمحقق الثانى وغيرهم قدس الله اسرارهم وعن ظ المصباح ومختصره والاقتصاد ونهاية الاحكام الاقتصار على الاولين وعن المقنعة على الاخير كما عن الاسكافى زيادة الصفاء ويدل على الوصفين الاولين [illegible] حسنة حفص البخترى ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واما الرقة فالمحكى عن ظ المعتبر وكرى [illegible] انها النسبة الى الحيض ولعله لعدم الظفر على رواية نعم صحيح على بن يقطين فى النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها بل ولا دلالة على المط نعم فى المحكى عن [illegible] الاسلام فى تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا [illegible] صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرقة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهو لا يعلم وعن الجمهور ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفها منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا فى الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا [illegible] ان المراد بالعبيط الصحيح [illegible] ما دام صحيحا لا يخرج عن غلظته ولا يفسد الا بعد [illegible] واما كونه [illegible] فقد اعتبر المص هنا [illegible] كما عن [illegible] ولعله بمعناه ما عن [illegible] وظ المقنع والمقنعة حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا يحس بخروجه وعن جمل العقود [illegible] الدفع فى الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من عدم [illegible] الطفرة [illegible] وفى الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بصفة الحيض [illegible]

كان الحيض قد يكون بهذه الصفات ثم ان ظ اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها مقام تميز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا يدل على تعين الاستحاضة بها لغير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض لو منها ذلك اشتمل على وجوب الوضوء بخروج الصفرة فيكون دالا على كونه حدثا في الجملة و بحيث يقسم الى القليل والكثير والمتوسط لعدم القول بالفصل الكاشفة لدلالتها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كونه مطلقا بصفة الاستحاضة مع امتناع كونه حيضا لاحد الموانع مثل كونه اقل عن ثلثة ايام مطلقا او اشترط التوالي على القول به مما ليس فيه علم المكلف بخروجه لا بجرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس و نحو الخارج مع سن الياس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كثيرها او قليلها و نحو ذلك بتعلق بصاحبتها احكام المستحاضة الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها مما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما يتبادر من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة و بعضه مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت الثاني بعدم القول بالفصل و هذا لا يستلزم كون الدم استحاضة والمراد مستحاضة بل ظ بعض الاخبار وفاقا للعرف العام كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة و هو المطابق ايضا لما تقدم من الجوهري بل عرفه به بعض الاصحاب كالمص في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة اخذا لتعريف الاستحاضة كونها مرتبة بعد ايام الحيض فالمحصل من ذلك ان ما ليس بجرح لا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة و منه ما يكون صاحبته في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تاخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة او باحكامها كالاخبث ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة و نحو ذلك منها ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الا ان ظ المحقق في نهج المص والشهيد والمحقق الثاني و معظم من تاخر عنهم ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح لا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة و عن نهاية المص فلذا مر انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير ذي الحيض والنفاس خارج عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال و قد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض و بهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدئة والمضطربة و عن شرح الوحيد على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء فالا انحصار فيما ذكر يعني الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة و حكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة من تفتيشه بما اذا كان بصفة الاستحاضة عرفنا انتهى و محصل ما ذكره ان كلما امكن كونها استحاضة و امتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدم الذي تراه الحامل استحاضة بما تقدم منه في باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستخراج هذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع عدم حجية الاستحاضة بما تكون له فتكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القرح والجروح سواء و بعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله في رواية يونس القصيرة وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها واما من الجوف فالخبر وفي بعض الروايات الاتية في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم اللهم الا ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال و حكم بكونها استحاضة حقيقة او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض في الاخبار فيحصل حدس قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن اليائسة الفاقدة لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة مع امكان ان يق انه اذا حكم على الصفرة مط بكونها حدثا كما تقدم استفادة ذلك من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى فتا و يؤيد ما ذكرنا ما سيأتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله ع فان ذلك ليس يعني ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة فرع ع وجوب الوضوء بعد ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم و معدا من الطمث و على اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة حتى لو جرحت هي في زمن العهد من الرضاع او لكونها حدثا خاصا موكولا الى العرف ان عبرة وكذا الا في امر لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق واشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب ولا اعتبار بهما عن بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسألة القرحة ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر واعلم ان ظ المص هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة و هذا المتن كما عن جماعة و حكى عن الصدوق والسيد مدعيا الاجماع في الناصريات و تبعهم المص في جملة والشهيد ان من كتبه في كرى و تر والمحقق الثاني في بعض كتبه و جماعة من متاخري المتاخرين و هو الاقوى لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر لولا المانع و هذه الحالة بعد الحمل مشكوك الارتفاع في الاخير و هو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يق بانه لا يثبت كون الدم حيضا فانهم لتعليق الحيض لغة وعرفا و عموما ٥

الصلوة ايام قرئها او خصوص ما لاجل الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة قال نعم اذا دام والظاهر ان المراد بدوامه مقابل انقطاعه بعيد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي رواية اخرى فاذا كان كذلك تاخر الولادة ورواية زريق ان رجلا سأل ابا عبد الله عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الولد فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال قلت ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا ع عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة ومرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي والمقنع والحلبي والمحقق في يع ونسبته في نع الى اشهر الروايات ولعله للاصالة وعدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل بتوهم انه لا شيء من الحامل بحائض ولرواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي ص انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان رضي الله عنه سأل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ورواية حميد المثنى عن ابي الحسن عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء الامة بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل وفي الجميع نظر اما الاصل فلاندفاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها ضعيفة لا تصلح لتخصيص العموم فما ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع وشهادة النسوان والثانية انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع بمجموعها فلا ينافي بعضا مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المختار لاعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فبعد تسليمها يحكمها غلبة عدم الاجتماع لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي هو غذاء الولد ويقتات به وهذا المقدار لا يبلغ اجتنابه حال الحمل بغرابة زاد على ذلك المقدار فيتدفق بل ربما يقال انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية ما تراه المسترابة و المعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا ولو توقف معرفته على كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور لكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا يتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاحتمال الشارع للاكتفاء تارة بثلث حيض وتارة باخرى حقيقة لاختلاف لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمراة فاكتفى بواحدة او بثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة ثم ان ههنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في ف مدعيا الاجماع عليه حاصله التفصيل بين استبانة الحمل فعدمه و السرائر مدعيا انه مذهب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون ما لم يستبين فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في الاستبصار من مضي مقدار عشرين يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة مصحح الصحاف قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر وكذا في الروايات التفصيل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو القول الاخر المحكي عن الشيخ في ... وكان الاخبار من دون فرق بين استبانة الحمل وعدمها وكيف كان فهي مكافئة لما تقدم من الاخبار منع واضح ودونها الجمع بين اخبار التحيض بحمل المانعة على ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو ظاهر الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد له بجملة من الاخبار المفصلة مثل مرسلة في تعليقه عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين وصحيحة ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي

في الاستحاضة

انه كان قليلا فتتوضأ والوضوء للحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت اصفر لم يدع الصلوة ويمكن الجمع بينهما بالتفصيل بين النصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض المرأة مثل اكمال الثلثة فلا دلالة لهما على التفصيل في الدم من حيث الحيضية لو اتفق ويشهد لما ذكرنا اليوم واليومين في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان يسير وعدمه وعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وعدم التجاوز الثلثة الاول هذا مع ان غاية اخبار المنع يسلو لمعارضة في غاية البعد لما بعد عشر فيقيد اخبار الجواز بها لو نازع في المعارضة كما استضر به في الحدائق زاعما ان اخبار المسألة بين مطلق ومقيد بالواجب العادة المقرة فيحمل مطلقها على مقيدها ثم قال وعندي بحمد الله تعالى ان ما اشتهر بينهم من القول بجمعها مطلقا ليس بذلك انتهى وهو ان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها بها ثم ان دم الاستحاضة منهم من ينقسم قلة وكثرة وتوسطا الى ثلثة مختلفة في الاحكام وحيث لا طريق عادة الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار يجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي الثلثة كما فهي وكريه مع صحته وان كان الشبهات موضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم يعتبر والامكان فسكت عادتها العبادة علما بما يجب عليها من الطهارة نعم لو فرض فعلها عن ذلك انت بوظيفتها الواجبة في كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا وقيد موافقته للاستصحاب وعدمه تأمل ويجوز جريانها او سقطها ثم اوطا ما كفاية الاستصحاب عنه في الفتوى الاحتياط لو سبقت القلة او انقطاع الدم عن حد القليلة وان لم يسبق فالاقوى العدم لما نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض ما مر مسألة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او نيابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة واصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق حالة بل ولو سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات وعلى انقسام الدم الى الاقسام الثلثة منزلتين اما ان يكون بحيث لا يثقب الكرسف يعني القطنة لم يغمسها اي لم يغمسه او لم يثقب الخرقة الذي هي من الطرف الخارج الى الظاهر الذي يلي الخرقة المشدودة فوقها واما ان يثقبه بحيث يغمسه على الثاني واما ان يكون بحيث يسيل عن الكرسف الى الخرقة لو كان عليها واما ان يكون بحيث يسيل فالاول تسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلف عبارات الاصحاب في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط ففي المقنعة كما عن رسالة ابيه وفي الغنية والسرائر والشرايع والجعفرية وموضع من المدارك وشرح المفاتيح ان مناط القلة بعدم ثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب وكذا السيلان وعن المصباح ومختصره ان القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن المعتبر والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس ان مناط القلة وقسيميها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه ولعل المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع صحة تلبسه شارح الجعفرية من ان الثقب والغمس والظهور واحد ويؤيده ان المص قده في منتهى المطلب للمحقق في المعتبر ناط القلة بعدم الظهور والتوسط بالغمس ويشبه البراءة فاعرف ذلك حيث ادعى صدق الثقب في الخبر لعدم [illegible] ان الظاهر ان زيادة الظهور للايضاح الا ان ذكره جمع كما في المقنعة وغيره وسلار جعل القليلة ان ترى الدم غير راشح وعن المتوسطة ان تراه راشحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم الظهور على عدم الرشح والظاهر كون العطف للايضاح وفيه اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظاهر اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان اشكال في المقام فانما هو في تثليث الاحكام والمشهور انه ان كان الدم لا يغمس القطنة اي ظهرها كما في المنتهى للمحقق الثاني في فوائد الشرايع وزاد في الاول انه نفى [illegible] شيء في التحريج ان قلة الاستحاضة قليلة وجب عليها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبته في محكي كرى والمعتبر الى علمائنا الا ابن عقيل وعن محكي الناصريات وفيه مع صحيحة [illegible] نفي الاجماع عليه لقوله ع في صحيح معوية بن عمار وان كان لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت ونحوها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء هذا كله مضافا الى نقل اتفاق المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا للقلة كما عرفت [illegible] فلا يضعف الى العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استصحابا للطهارة وتمسكا بما دل على حصر نواقض الوضوء [illegible] لضعف الاول بما مر من الاجماع على خلافه من خلاف الاسكافي المحكي عنه انه ان ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فغسل واحد في اليوم والليلة مستندا الى صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة المضمرة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنهما محمولة

المقصد الثالث

سيما بعدما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا بينها وبين ما تقدم ثم انه صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب
الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء كانتا فريضتين او نفلتين او مختلفتين كما صرح به في بعضها وفي نسبة التعميم للفريضتين والنفلتين الى
علمائنا ويدل عليه مع ما عرفت وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة
مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعي في التبيان اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي الغنية على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها
من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تأثير الحدث الواقع بعد الوضوء في انتقاضه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هو العمدة والا
فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله في رواية
يونس فان رات الدم صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما
فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب في ذلك الزمان من التفريق
بين الظهرين والعشائين مضافا الى الكثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان لكن الانصاف
ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي لا يجري فيها ما
احتمل في الاخبار لعدم الشاهد منها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب
الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون
الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل اقتضاء العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل
صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار بل من معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف
الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها
واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فريضة اخرى لما عرفت من عدم الدليل على ايجاب الوضوء مطلقا فيقتصر
في مخالفة الاصل على المتيقن بل لا يبعد القول على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ظ المهذب من انها اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان
تصلي معه من النوافل ما ارادت وعن والد الشيخ الاسند لان عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع
دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال فيما سيجيء بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه لا يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء
قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن الاستبعاد الاتي ايضا على ما قويناه فانه يجوز بعد ان تصلي النوافل
ما شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جرأة على انكار حدثية طبيعة الاستحاضة [illegible]
فلا يجوز الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو [illegible] في صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء
القطنة لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم [illegible] الصلوة [illegible] كما عن الناصريات الاجماع [illegible]
ابدالها لكل صلوة وعن [illegible] في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب [illegible] بعض الاخبار [illegible]
لكن دعوى عدم القول بالفصل كما عن المحقق [illegible]
اخف من جنس الخبث كما هي اخف من حيث الحدث مع ان ظ [illegible] الاخبار [illegible]
بل ظ بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف لو اريد من تغيير القطنة [illegible]
عن [illegible] ظاهر [illegible] هذا [illegible]
عند المعقود على الفقهين كما في [illegible] المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس [illegible] تغيير الخرقة [illegible]
الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثها بالدم [illegible]
ظاهر [illegible] المتوسطة [illegible]
وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظ عدم [illegible] في شرح الكتاب [illegible] المسلمين على وجوب [illegible]
بل ادعى بعض دخولها في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة الغداة بلا خلاف [illegible] وعن الناصريات [illegible]
الغنية الاجماع عليه ولا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى انما الخلاف في الاكتفاء به او وجوب غسلين اخرين للظهرين والعشائين
نعم الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار والقاضي وابن حمزة والحلي والمحقق في غير المعتبر والمص في غير [illegible] والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء
بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على ان المراد بالجواز فيهما النفوذ عن الكرسف الى غيره ويكون المراد
بعدم الجواز صورة انغماس الكرسف بغير [illegible] الاجماع [illegible] على عدم وجوب الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما

تقدم ولا يقدح عدم التعرض فيها لبيان ما يغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع بل الضرورة على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح
اشتماله وكان تعد الاخبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وعموما بسند الخبر برواية الصحاف فاذا رات الحامل الدم قبل الوقت التي
كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها
الدم فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل كما في الوسائل ثم تحتشي وتستثفر
وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح
الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال
فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل
للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الآخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على ان ترتب
تعلق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فتعارض اطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد
وبقرينة ما يظهر من الرواية من كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ مقابلا لقوله فان طرحت الكرسف وسال الدم الى قوله فان كان الدم فيما بينها
بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فتقسم كل من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخرى الغسل فلا انصاف ان الرواية
لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب فهي ليست بظاهرة فيه لان الظاهر من لفظ الغسل في قوله فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل بقرينة المقابلة فلا دلالة
على المطلوب نعم ربما يتجه الاستدلال بقوله في رواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث المستحاضة ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم
على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين بغسل واحد
الخبر بناء على تعلق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ارادة المتوسطة في الفقرة السابقة ونحوه الاستدلال بصحيحة ابي بصير ان رات الدم
صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت وقت كل صلوة فان رات صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على اهمال ذكر المتوسطة في
الروايتين لقلتها كما في شرح المفاتيح الا ان في ان الظاهر ان المراد بالصبيب ما يقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق الاستحاضة الصغرى
كما في قوله في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل
صلوتين ولكن المعتمد في الاستدلال رواية زرارة وسماعة المتقدمتان لكن ارادتهما اما بعد ضمهما مثل صحيحة معوية عن ابي عبد الله
وان كان الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وفي
رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما لم يرد في الجواز في روايتي زرارة وسماعة
ولذا قابل في رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل
صلوتين بغسل دل على ان اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله في مرسلة يونس الطويلة
فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال مثل المثعب فان الظاهر ان المراد بالاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض
بل بقرينة للطهر والا لزم ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة ويحتمل قوله وان سال بدلا على عموم الحكم للصور في السيلان والعكس
هذا كله مضافا الى عموم ما وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح في الدلالة على تثليث اقسام المستحاضة
فتعين تقييد الروايات المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة
لقوله بعد الامر بالاغتسال تحتشي وتستثفر ولا تحيى وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة
بين القليلة والكثيرة كما عن الفقيه وصاحب الفاخر والمحقق في المعتبر والمصنف في المختلف فجعلا عنه في باقي كتبهما وتبعهم من متأخري المتأخرين جماعة
كالمحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل المتين والذخيرة ومال اليه في شرح الروضة وهو ملحوظ ثم انه لا اشكال ولا خلاف
في وجوب الوضوء لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبه لها اما من جهة الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما لخصوص في هذا المقام
ولذا قال بوجوبه من اكتفى بالغسل عن الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين والقاضي والحلبي
وابن حمزة قال كاشف اللثام ويحتمل عبارتهم ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات فلا ينافي
وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما الظاهر من
سماعة وذيل مرسلة يونس المتقدمتين هذا مضافا الى استصحاب المنع من الدخول في العبادة ثم ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات كون
غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة لانه ان رأت الدم قبل صلوة الفجر فلو رأته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين
احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة بالنسبة الى قضاء صلوة غد او اليوم فانه صرح وقد علق الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة

بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحيض الا انه مع ذلك تبين اسمية الوضوء وهو الظاهر مع سنة مسالته ومحكي الغسل للصلوة مع عمل الغطنه في المبسوط كذا
فضيه هذا المقام بعد تحقيقها وشيخنا صاحب شارح المفاتيح نقلا عن المنتهى الظاهر كلامهم ان لا مدخل لهذا الغسل في باب الصلوة الكل لما حكى عن فخر الاسلام في شرح
الكتاب المشهور ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ان تجدد الغمس قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة
وظاهر ان هذا الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها او لا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء
على وجه يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عداها من الصلوات حيث قال ولو لم تغتسل لصلوة الصبح لم يبح لها الغسل اذا
ما عدا الصلوة ما بانه انتهى وهو الظاهر ايضا من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع تلك الخمس لان المتوسطة حدث اكبر
بالنسبة اليها وهو ايضا ظاهر صاحب الحدائق حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوات الظهرين او العشائين وجب الغسل
اذا كانت في وقت الصبح بوجه انتهى ولو لا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك مقتضى اطلاق
كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء في الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة بالنسبة
الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم تصح صلواتها فتحمل لو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا
وتركت الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب بطل صلوتها وعلى هذا فقولهم لم يجب الغسل لصلوة
الغداة خاصة والوضوء للبواقي يراد به عدم وجوب غسل اخر لما عداها في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل مختص بها انتهى هذا فنقول كان
يمكن ان يقال ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها للجميع الصلوات الا ان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ
حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا الدم لو حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجز الدم
الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ويتلوها في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله تصلي بغسل واحد
تصلي الخمس بغسل واحد وللذات الدم الكثير ثلث اغسال وجه تقييده عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بغسل
الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر وح فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين
فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة
كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط وللعشاء فقط
اذا حدثت الكثرة بعد فعل الظهر والمغرب هذا مضافا الى اطلاق ما في الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل قوله في موثقة زرارة
فاذا انقطع الدم اغتسلت وصلت وقوله في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وقوله في رواية
البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين
بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضحة جدا ولا ينافيها شيء عدا ما يتراءى من ظهور تخصيص هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد
الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه تبعا لغير واحد من مشايخنا كصاحب الرياض
وكاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح الشرايع وممن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية الروضة بل يظهر منه انه مذهب غير واحد حيث نقل عن الكل
حيث علق على قوله في الروضة انه لو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا لا ينافي وجوب الغسل
بالنسبة الى الظهرين والعشائين لان حكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وقد اعتبرها انتهى وما ذكره في شرح النجاة وان كان خلاف
الظاهر الا انه سيتضح من ذكره الظهار ممن تقدم لمن ذكرنا بل حكاية موافقة غيره فانهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة
الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة ويتوقف عليه صحتها في الصلوات وربما احتمل ان يكون ذلك للجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع
وعلى هذا لو تركته فلو رآه في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعموم ما ينفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر الباقين انتهى وانت
خبير بان ما هذا التخصيص بما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة غيرها معها فقد عرفت خلاف
ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات وبين من يقبله لتعميمهم الغسل لما يوجب الغسل لصلوة
الفجر وما يوجبه في جزء من وقتها وان كان بعد فعلها كما فهمه شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب
الغسل لصلوة الغداة فيتعين ان يراد به نفي وجوب غسل اخر بعد صلوة الغداة وان كان من جهة صلوة الغداة الظاهر في ثبوته لغيرها ما لم مثل
ما لو تاخر الغمس عن صلوة الفجر فهذا لو لم يصرح به من المعبرين بالعبارة المذكورة الا نفر يسير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا
التعبير منهم المكان على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا
ينافي نفي فرض الكثرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح صح غسل الظهرين والعشائين وكيف كان فالظاهر تحقق الاجماع

[illegible] الرواية [illegible] الاشهر [illegible] كلامهم [illegible] مع انه [illegible] الصلوة ربما [illegible]

بعدم [illegible] الا بالغسل مع الوضوء فانهم هنا كالادلة [illegible] عن المقنعة [illegible] يجب عليها مع ذلك ما ذكر في المتوسطة من ثلاثة اغسال غسل للظهر

والعصر تجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان تؤخر الاولى الى آخر وقت فضيلتها والثانية في اول وقت فضيلتها وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما كذلك

لا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلاثة والاخبار بها عموماً وخصوصاً مستفيضة او متواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن

الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن

طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما [illegible] وكتب المص والشهيد بن والمحقق الثاني بل عن [illegible] وعن [illegible] عليه

عامة المتأخرين انه هو الحق هنا اوسطها لما تقدم من [illegible] كفاية الغسل عن الوضوء [illegible] الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في مقام البيان عدا ما دل باجماله

من ان نقض القليل من هذا الدم للوضوء يوجب نقض الكثير منه بطريق اولى وغيرها لا يخفى كما في المسالك بجواز الوضوء وذكر الشارح في الروض

ان الاخبار الصحيحة دلت على الثلاثة ولم يعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي [illegible] في حاشيته نعم ربما يحتمل ذلك في قوله عليه

السلام في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظاهر ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة [illegible] والسكوت عن غسل الاستحاضة

مع ان بيانه اهم من الوضوء [illegible] فقوله تغتسل وتتوضأ الظاهر ان المراد به الوضوء الذي لا ينافي الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على

الاستحباب لا محالة لما [illegible] من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما ستعرف نعم لو اريد به من قوله لكل صلوة [illegible]

تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار [illegible] احتمال اختصاص الظرف بخصوص الوضوء فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على

الوضوء الجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه [illegible] في شرايعه حيث [illegible] عن المفيد اوسط الاقوال وعن الصدوق

والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال [illegible] من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا

وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط من ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن [illegible] على مواضعها وليس على ما ظن ذلك فخص الموضع

الثالث بنص فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه [illegible] للشيخ ابي جعفر رحمه الله لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه

ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكنه مبني على وجوب معاقبة

الصلوة بين الغسل وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم ان صريح بعض وظ آخرين وجوب تغيير القطنة عند كل

صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسل للظهرين

والعشائين الا انه [illegible] على وجوب التغيير والابدال هنا الا [illegible] ففي رواية [illegible] فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف

وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل

صلوة في القليلة كان الحكم فيها محل النظر **وينبغي التنبيه على امور** لا تهم بيان احكام المستحاضة **الاول** قيل ان الاعتبار

في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشية [illegible] الصريح الدروس وظاهر الذكرى كما

[illegible] قيل ولعله المص في التذكرة كما سيجيء واستظهر في الذكرى من قوله ع في رواية الصحاف المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب

لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما يقال ان ظ الاخبار الواردة في هذا الباب وظيفة كل حالة عند وجودها

وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مط [illegible] ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه للوجوب وظيفته في وقت

الصلوة ولا نسلم ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ الاخبار يقتضي تحقق كثرة الدم في وقت ما

يكفي ذلك في وجوب الاغسال الثلاثة وان انقطع بعد ذلك لكنه [illegible] يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى

تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى [illegible] اغتسلت له من الصلوات وعفي التجدد بعد الغسل لما تراه

في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظ

من رواية الصحاف دون ما ذكر في [illegible] كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث [illegible] الكثرة [illegible]

كفت في وجوب الغسل وان كانت متقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي

عن المص والشهيدين في البيان وضه ومع [illegible] جماعة من متأخري المتأخرين كصاحبي [illegible] الكفاية وصاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد

الرياض وشارح ضه مستندا الى ظ النصوص والفتاوى ثم انه على القول باعتبار وقت الصلوة [illegible] تحقق الكثرة [illegible] في الاوقات [illegible]

في وجوب الاغسال [illegible] عليه [illegible] كالشارح في الروض وشارح ضه انه لو كثر قبل الوقت ثم طرأت القلة فيه لم يجب الغسل عليها [illegible]

القول [illegible] وعلى القول الآخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد انقطعت في اثنائها [illegible]

الصلوة

كانت في السببية لكن لم يستظهر منها صاحب الذخيرة والموجز ان الذي يعتبر في وقت الصلوة لا يوجب وجود تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعتبر لما بالفعل ولما بالقوة
تذكرة وقيل الاعتبار في القلة والكثرة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت
للظهرين وهل يتوقف عليه صحة الصوم نظر من سبق انعقاده ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم ولا نزاع
في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فعلى الجديد ان كثر بعدهما اغتسلت لهما بل ولما استمر الى العشائين اغتسلت
لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بني على ما مر فلو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له
فلو قلت عند الظهر توضأت لو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما
اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرأت الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان المكثرة فيه
الا ان علم عوده انتهى وقال كاشف اللثام في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت من القليل الى الكثير انتقل حكمها ولو بعكس
الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في كره لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت
وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب
الاغسال الثلثة انتهى ويخبر ان الدم الكثير اذا انقطع مهلة في اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت فان الكثير الى القليل
واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظاهر عبارة المص في عد اعتبار الاستمرار
الفعلي الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار وبدونه فاثنان او واحد عطف
عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح لو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث فلم
كما نص عليه في كره انتهى ثم استدل عليه بتحقق السبب لان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظاهر العبارة اعتبار
الاستمرار بمعنى انه ان لم يستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر ولحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد
انتهى وقد جمع الشارح في الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد
او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله بعدكما الاعتبار في كثرة الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب الطهارة منها
في الوقت ويمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار مقابل الانقطاع راسا بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او في اثنائه ما
يوجب غسلا اخر لكنه بعيد ومثله جار في عبارة عد ويمكن ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم عن كره وبه كما صنعه
كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المص محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما ابنا منه كره ونه وهو ظاهر الكل مراعاة
الاستمرار في الاوقات الحقيقي او الاعم منه كما يشهد به حكمه في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال او انقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال
بل ربما يتوهم ان نسبة ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة تبعا للجامع صدر عن حجية فانا لم نذكر في البيان انه لو اختلف وقت الدم عملت على اكثرها
فالم يكن لبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت في الاغلب قليلة
الدم اعتبرت القلة وان كانت كثيرة الدم في الاغلب اعتبرت الكثرة الا ان يعلم ان القلة الطارية للبرء قيل وهذا غير القول باعتبار الوقت
اقول وفي هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل
جدا اذ لا شاهد عليه الا ما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء وكونها
واتها اذا فعلتها عوقبت مما فيه مع انه لا ريب في صدق المستحاضة والمرأة الدامية عليها قبل النقاء كصدق الحايض في ايام النقاء وحاصل هذا الوجه
المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد
اجماعاتهم في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة في القليلة والكثيرة من باب واحد
كما ان كلها مع السلس والمبطون من باب واحد فتامل هذا مع ان الاصل يقتضي الاقتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان
الخلاف في كفاية الاستمرار الحكمي وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل محقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رأت
الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول
به على المختار وسببه على هذا القول ثبوت وجوده بالقوة وبعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل الثاني فقد صرح المص انه اذا انقطع
دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في نه انقطاع دم الاستحاضة للبرء موجب للغسل فلو اغتسلت في الدم الكثير للصبح صلت ثم انقطع الدم
وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في عد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارة كره ونه والموجز والاظهر انه
ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص

واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرتفع الوجوب المتحقق قبله سواء كان بعد ما اغتسلت في اثناء الدم ام لا لان المناط فيها كان في السببية كما حقق
في كونه سببا ما حكي عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب اثبته بالبرء فيمكن ان يكون دم الاستحاضة في نفسه حدثا يوجب الوضوء
وحده تارة والغسل اخرى فاذا اغتسلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت ما وجب والذي خرج بعد ما
وفي اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعد عوده كالموجود اثناء وان كان انقطاع برء فالاقوى وجوب ما كان
يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم صحة
الصلوة مع الدم عند تأثيره في الحدث وهذه المسئلة لم اظفر فيها بنص من جهة اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء
على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا على هذا ولو لم تغتسل
مع الكثرة للصبح ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اغتسلت للظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاقوى وجوب الغسل
وكذا لو اهملت غسل النهار ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح بصلاتها اجزأها لاتيانه على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله
على ما قلناه فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفيه منع لو فرض وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعلها مع الحيوة واما لو لم تخل بها فاستقرب عبارة ذكري
بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا بل اذا استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظاهر ان كلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا في
وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكر فحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في تضاعيف
الطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء فان كان استمراره سببا اسقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند
من لم يعتبر وقت الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الوقت لما كان استمراره سببا اسقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت
فالوجه ما حققه في الذكرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال في البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا
ان غسلا وان وضوء ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يعتبر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها
حكم بالوضوء وهو ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين مقصد العبارة وما قبلها اما بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع للبرء
واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجابه لانقطاع الوضوء ان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه
في مقدار وان اراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا الا ان علمت
عدم عوده انتهى وذكر شارحه في قوله وان كان كثيرا ان خلافا للشهيد في الدروس حيث قال ولو برئت وجب ما كان قبله من وضوء وغسل انتهى ثم
ينبغي على من اقتصر على الوضوء اقامة الفرق بين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشية الروضة بان هذا الدم يوجب الوضوء
مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع استمراره الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة
الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام
في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل له هذا كله على تقدير اعتبار الاستمرار واما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يوجه
انقطاع الدم في غير الوقت لا دليل على ترتيب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق عليه وجوب الاغسال الا
وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص من الالتزام به هذا مناسب لما تقدم في مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع
في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال وتعلقها على عنوان المستحاضة والمرأة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق
هذا العنوان هو السبب حتى ان من تخليته للدم حتى تكون من ذوات الكثرة واغتسلت له عند الصبح لم يجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة
الا ان ندعي كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة بحيث يصدق عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة مدخل
في ثبوت الاغسال فكون حال الدم حال خروج المني عن ابدانه بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتنجز
معه التكليف بالطهارة فتلخص من ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى
وقت الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين نعم فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت شيئا الا الوضوء للاجماع على كون
دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا للاصل بعد الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل
كسببية خروج المني له هذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته وما تقتضيه الانقطاع للفترة للغسل الماضي بينها
وبين الطهارة واما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فالانقطاع اما للبرء واما لفترة يعلم انها تسع الطهارة والصلوة او لا تسعهما
او يشك فيها واما متردد بينهما فان كان بعد الصلوة فالانقطاع للبرء او لفترة يعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة
ويحتمل في الاول وجوبها لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مع رفع الحدث واولى بالعدم لو شك في السعة فضلا عن القطع بعدمها

٧ لكن اذا اغتسلت ثم انقطع الدم فيما للبرء او للفترة ... ان الانقطاع اما ان يكون ... او ما بين ... ويمكن ان يكون في اثنائها او ما ان

بحيث قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل قبل الصلوة فهل يجب الغسل للصلوة كما في الذكرى فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولانها ابيحها الحكم بانتقاض
الصلوة ومن ان الثابت توقف الصحة على الاغتسالات الواجبة للصلوات فلو انقطع في اثناء الصلوة فعن ظاهر وقت ... والمبسوط المضي فيه
بناء على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اولا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم النهي عن الابطال في الصلوة الا ان يجمع
لاعترافه بابطال ان الفيهر في الصورة الثانية لا وجه له لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال الا احتمال التجديد الطهارة والبناء كما قيل
في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون يتخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على ما سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع
قبل ذلك من الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما عرفت من ان دم الاستحاضة حدث
وان المنقطع يجب له الوضوء ومراده كما صرح به جماعة ان الانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه انما
بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث يجعل الانقطاع موجبا من جهة انه ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن
ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة لم يمنعها دان قبل
من الوضوء ولو انقطع في وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو
ولذا في الذكرى الحق احد ان بالعفو عن هذا الدم مع تعقيب الانقطاع انما المعفو عنه مع قيد الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم
الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه
ومنه انه يظهر انه لا يمكن تقييده من جهة مراعاة ظاهر الاتفاق حيث يجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب العلامة فله والموجز وشرحه
دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عن الشهيدين والمحقق الثاني وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء فقط وقد يوجب
الغسل فيه منع كون الدم هذا الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فموجب الغسل
لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة لها بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل بعد
الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمنا بالبرء في اول الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة
الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المصنف في نهايته والمحقق الثاني وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه بعوده بعد ذلك كالموجود
دائما وفيه نظر نعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شك فيها ففي البناء على اصالة الحر العود وعدمها
اقواهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة
الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فيما قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم
ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلاحظ الثالث ظاهر الاخبار وعبارات كثير من الاصحاب كما عن صريح المعتبر وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد
الا ان الظاهر المنساق من الروايات ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب تعدد غسلها فلا يتعين الجمع كما عن المنتهى والشهيد والمحقق الثاني
مع عدم الثاني كصاحب المدارك القطع بالجواز وتبعهم جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن فهي استحباب
ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني غير صحيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير مشروع نعم يمكن ان يستدل
له ببعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب
فاذا رات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب واردة في الاستحاضة
ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رات الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وفي دلالتها تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المشهور من وجوب معاقبة
الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفي الخلاف واستدل عليه بوجوب الاقتصار في
تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله في رواية ابن ابي المغرا فلتغتسل عند كل
صلوتين وفي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظة عند تفيد المقارنة لانه في لسان العرب لا يصدق
كان قبيل وبعيد المقارنة فكلمة عند لانها مع ترك التفصيل ربما يشعر به استفاضة الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية
فكان اصل الجمع واجب وفي الخصوصية مستحبة لكن الانصاف الا مع النظر لكفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على
الضرورة واما لفظ عند فالظاهر انه اشارة الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال في رواية ابن سنان تغتسل
عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا جمع كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي بين جواز الفصل لما
ذكر من الاطلاقات وقوله في رواية اسماعيل بن عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين
قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت وفي دلالة الحديث نظر فالاحوط الا

يعفو فانه يجيء من انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث

عند ان قبل ليس بعيد في التفسير

عن الاول في وقتها مما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي بالجمع لفائتات الموقتة على الغسل وطلقا ما دام وقت الصلاة باقيا بالغسل للصلاة فلا يعتبر
الفصل بين الغسل واكثر الغايات مخصوصا بالصلوة منها بالاشتغال بالغسل بعد تمام مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل وجوبه تقتضيا بالاشتغال
في تنويع الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة منه ثم جواز الفصل بالمساوي بمقدمات الصلوة بل الا الاقتصار على اقل الواجب والظاهر انه
الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان والاقامة بل وعن الذي عين استظهاره عدم
على الاذان والاقامة كالمحكي عن فاضل الاذان بين القاعدة وان اقتضت الادلة ان الظاهر الاخبار ولو فلنا بدلالتها على وجوب لتعاقب منه كالمنع
المتعارف ولا عن منقولها المتعارف بحسب المتعارف كالستر واللباس الواجب وتحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا شاقا
منعا ما عند الضرورة الى الصلوة الا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان الصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل لاجل استطابة
الجماعة فليلا يبلغ هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة بحسب وجوب المقدمات وما سيتيقنها بل تتفاوت عرفا وعدم تقارنها واجبه كانت مستحبة
ومنه يظهر انه لا باس بالغسل قبل الوقت لا لدخول الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يبتناه كما الخيار بعض بل عن ظاهر المنتهى الاتفاق عليه لكن قد يستشكل
من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لتعاطي تحصيل الطهارة بها حتى يستحب في نفسه عند الامر بها وجوبا بعد الامر لغاياته مع ان الطهارة لا
يجوز نية الوجوب ولعل المراد الطهارة في كلام المنع لا بها طهارة اضطرارية لا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد بها تقديم غسلها الواجب
قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف بطواف او فرضها ثم اتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفي بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد يستثنى
من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوق وعن السيد والشيخين وجماعة من المتاخرين بل عن جمع اني لا اعلم فيه خلافا وعن غيره نسبته
الى الاصحاب بل عن المحكي عن الخلاف الاجماع على الجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل قال وروي تاخير صلوة
الليل الى قرب الفجر ويصلي الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعتبر جماعة طول الليل على ما عداه اثر الفعل الوضوء في المتوسطة
وربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلاتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظاهر انه لا يجوز تقديمه على الوقت واستثني عنه ما لو اراد صلوة الليل
غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمه لصلوة الليل يصلي الفجر بها لا انه يشرع الغسل لها قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة
ولا نقول انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظاهر ان حكمهم على سبيل الرخصة يعني انه يجوز لها غسل مستقل لصلوة
الليل الا انها ان قدمتها على الفجر قليلا اجزاء بغسل واحد هو الظاهر من عباراتهم فالمقدمة بناء على ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم
بل يستفاد من الاداة ذلك في الروض من انه لو زادت التقديم على ما يقدر لتكبيرة صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من كونه مشروعا بمنزلة
الغسل لها قبل الوقت لا العبادة المشروطة به لم يكن اشكال في وجوب اعادته نعم وجه عن الفرض المستثنى ويعلم من ذلك الاستثناء انما هو من الاكتفاء
بالغسل المتقدم على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعيته اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة
والمتوسطة فالمتجه وجوب المعاقبة فمتى توضات في اول الوقت وصلت في اخره لم يصح كما عن وط ونهاية الجامع وجملة من المتاخرين بل المحكي عن
المنتهى نفي الخلاف وعن بعض المصابيح مدعيا اسنده للاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة وعلى انها المعتادة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع نظر يستخرج
مما تقدم وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم
في المقام لو قلنا واما الاستدلال بعض الاخبار المشتملة على الفاء عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة
بقوله دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر ذلك فيما حكي عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب
عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظاهر ان مراده بما قدمه
هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمتجه هو الاحوط وان كان في تعينه نظر والظاهر
ان محل النزاع ما اذا دام الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع للفترة او البرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما نبه
عليه بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء فالمرئي الدم لان المفروض عدم الحدث لعين مجرد الحالة حدثا فلو ادت
غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكتفي بها وللفجر بغسل واحد لان المستفاد من الفتوى والنص تسويغ التقديم بهذا المقدار لا لهذه الغاية بالخصوص
ام لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اقواهما الثاني لعدم العلم بالحاق العسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر المتعلق
في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي
جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقواهما الاول ويتعين الثاني بناء على ما احتمله بعض المتاخرين من ان المشروعية انما هو في المقدمة كاشف عن
كون المقدمة التي بها مطلوبة حتى لو تعذر الاغتسال فاغتسل لغاية مندوبة كالزيارة فلم يفعلها لم يترتب على ذلك الغسل الا انكشاف علم كونه
مطلوبا فتامل الخامس الظاهر الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم من

بان ينوي بها صلوة الليل

ولكن يشكل بانه اذا كان ظاهرهم ... ان ذلك ... اشكال الشيخ ... المعاقبة

من الخروج بحسب الامكان بالوسائط بحسب ما عليه جملة من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع الاصحاب في تركه والاستثفار والاحتشاء ان
تحشو فرجها بعد غسله بشيء من قطن او خرقة والتلجم كما في كرة ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها
والاخرى خلفها وتشدهما بالتكة والاستثفار بالثاء المثلثة والفاء ماخوذ من ثفر الدابة كذا في كرى وهو التلجم من ثفر الدابة يقال استثفر الرجل بثوبه
اذا ربط طرفيه بين رجليه الى حجزته وفي بعض نسخ الاستثفار بالزاي من حجز بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن النجاسة الا
مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لا يمكن والاقل مباشرة المحل النجس بمثله نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا
لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر
الامكان لا ينفع بعد خروج شيء منه لا بالاحتشاء الا ان يقال ان الخارج منه بغير الاحتشاء مسوغ للضرورة ويتفرع عليه ان الخروج بعد الطهارة
لتقصيرها او لشدة فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل لا الاستظهار كما صرح به المنتهى في نهاية والشهيد في كرى والمحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة
تمام النهار وتبعهما في الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم وفيه ان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة
لا الطهارة من حدث الدم فلو خرج الدم بعده كخروج الجنابة بعد جعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعدل البقاء
هذا كله لو خرج الدم للتقصير او الشدة اما الخروج لعلة فلو كان الاستحاضة كثيرة لم تقدح وان كانت قليلة فصارت بالخروج كثيرة بطلت الطهارة
لنقضها الا ان الوضوء انما يتبع الدم القليل الطاري بعده وكذا لو صارت متوسطة في الصبح وقلنا بناء على ما قويناه في المتوسطة لو صارت متوسطة
في الظهر من العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل لو حدث بعد صلوة الفجر ففيه الاكتفاء بالطهارة السابقة لانها انما يخرج بعدها ما يتحد
مع الحدث السابق في التاثير او وجوب اعادتها لان الطاري حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابه الغسل لصلوة الغداة لو
في الحقيقة مثل حدث اخر كالبول ونحوه وجهان لا اشكال في ايجابه الاعادة وتهما ثم المحكي عن وجه بعض في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات
الاخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر منها عقيب الاخبار
كونه عقيب الغسل مع الشد والاستثفار منتشرا ثم ان المحكي عن المنتهى والشهيد تبعا للشيخ وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مضافا الى الغائط
الجاري منه وفي الاول لعل الظاهر ان المراد بالنص في المسلوس ما ورد في عنايته كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ايضا
جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس الى الغائط اليقظى به ولعل الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس
عن تنجس الثياب ففي صحيح حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول او الدم اذا اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر والعصر
باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس الاحليل مع نجاسته وهو المعبر عنه
في بعض الاخبار بالكوة وتغيير الشداد في المستحاضة تعبد ثم انه هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل الاظ
لان الظاهر ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التعبد ويؤيده ما قيل من ان الاخبار في بعض الاخبار بالاستثفار وجهان اما الاعبد الثاني قال في المدارك
لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان تغيير الدم وكيفية القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظاهر ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم
صاحب الذخيرة ومحشي الروضة وكاشف الغطاء وذكر مشايخنا المعاصرين انه لا يظهر من ملاحظة اخبار الباب لا تقدير له بل ينبغي ان يحتشي حتى تفعل
حاله اخرى انكانت او تغيرها عند كل صلوة كما سنسمع لمنتهي **اقول** فيه ان مبدأ الاحتشاء غير معلوم وانه لا دليل على وجوب بقائها محتشية
الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبر حالها وهي مع تعلم ذلك لكن تقدم من الغسل والوضوء
وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم في القلة والكثرة والوسط بحكم الطاهر من الحدث والخبث بلا خلاف كما عن صريح
المدارك وظاهر غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكرة وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وغيرها وظاهرها يعطي انه يجوز لها فعلها بشرط
بالطهارات من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر كلامهم في انها مع الافعال بحكم الطاهر ان قضيته ذلك عدم
وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ذلك من كلامهم
في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل عليها للطواف ومن المعلوم
عدم وجوب الغسل لدخول المساجد لغير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير صريح في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين
فقال لا ينبغي الاشكال في ظهور عبارات الاصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها
تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا يؤثر استمراره اثرا نعم يحتاج الى الوضوء او الغسل مع عروض سبب اخر موجب لهما من الجنابة والبول
ونحوهما انتهى وقد جزم بعض مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حيث قال لا
نصا على الرواتب والقضاء في غير اوقاتها او منها ما تأخر عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا مع حدوث موجبهما من بول او مني او نحوهما انتهى

الاحوط وقد يقوى ثبوت مانع سحق الدم ولم يثبت ما ينفيه ولا يجب الغسل لكل صلوة اما الثابت للاغسال الثلثة فامر انتهى اقول قد تقدم بعض تحقيق
في القليلة بوجوب الوضوء لجميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا فعلى هذا يجب عليها للصلوات المفروضة لا يقتضي عدم تجديدهما للدخول في غيرها
مما يشترط بالطهارة وبين ما لذا صرحوا بوجوب الوضوء لكل صلوة فرضا او نفلا والظاهر لزوم تغيير القطنة ايضا بل الظاهر استثناء لا لم على ذلك الا انه قد
حدث فمقتضى نحو فرع حكمه على المتيقن لزوم التجديد للطواف ايضا ولمس كتابة القرآن ايضا ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف
وصلوته بل يزد ذكا شف الغطاء كفاية وضوء واحد لهما لواحد مستمر بعد ان جزم بوجوب تكراره وبالجملة فالظاهر عدم كفايته في القليلة
الا لغير صلوة واحدة هذا الحال في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر عدم كفاية وضوئها في اغتسالها او فائت غير صلواتها التي تغتسل لها فان من
اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية المحتمل
من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط ولعله لذلك كله صرح في
بما حاصله وان لم يحضرني لفظه انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فيستبيح مع الوضوء كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فرع عليه انها
فالظاهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل
اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكتفي بغسل العشائين الى
نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل
لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان
اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الورد وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفي
الغسل عن اعادته للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث فرع ان وضوء المستحاضة
للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس وعلم من ذلك كله ان الاقوى
وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من بعض وحاشية الارشاد والموجز وشرحه وروض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة
من الوضوء لكل صلوة فمرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل اللازم والوضوء لكل صلوة او ما هو بمنزلته
كالطواف الا انه اوجب عليها لاجل صلواتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الاخر وغيرها نعم لو قلنا
بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يحدث وجب تجديد الوضوء اما الغسل فنظير
سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها
ولا لنوافلها فكل على مذهبه وبما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته
لتمام الوقت وارتفاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع
بل لو لا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة نظير وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث
فيقتصر على ما ابيح لها المشروط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة
مطلقا ممنوع لان المنساق منها بيان ما يباح معه صلواتها المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى ساير العبادات بل لو لا ظهور الاجماع على جواز
دخولها بعد صلواتها المفروضة لعمل آخر مشروط بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة وانما امر
بالغسل للصلوات والمجدد للدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة محتاج الى التوقيف من الشارع وما ابعد ما بين هذا وبين ما تقدم عن بعض
جواز الدخول في كل عمل مشروط بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد وضوء ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى
على حدثية الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها الاتي لو
الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع لا يباح منه تشكيكهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل لان
الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح به الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه ولذا
سيتعجبا في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة الذي يباح لها ويدل عليه قوله في رواية الدعائم الاتية في وطي المستحاضة
وكل شئ استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما سمعناه في النفاس من المحكي في المنتقى عن حمران قال قلت لابي جعفر ... قوله
لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت فاحتشت وطافت وسعت
وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة الا ان يدعى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة ومنه
نظر فيه مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاق الاجماعات المتقدمة السابقة فلو لا لكان

الاقوى وجوب الغسل عند كل عبادة مشروطة بها على ما تقدم من ... ثم ظاهر
كثير وظاهر التحقيق المتقدم عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة وتوقيته كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بعنا فاء الحدث الاستحا
ولذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار ثم يكشف في ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل
المتوسطة للوقت معناه وجوب غسلها بعد ذلك لعبادة اخرى ان جاء الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى في توقيته ابهم
بل لا يجب عليها ان تغتسل في حدثها ثم عدم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان
ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث فهو معارض بظهور كلمات الجمع بين نقلة الاجماع في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث لما
امر في بعضهم بانه حدث كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض وحاشية ... من اعتبار الوقت وان كان توقيته حكمهم بفعلها
غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لها وعلى كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها او صلوة كالو حدث الاستحاضة
في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة واراد ان تفعل مشروطا بالطهارة فلا اشكال في مشروعية الغسل لغير الرافع الا بمعنا ان دل الدليل
واما الرافع فيكفي في مشروعيته اطلاقات مشروعيته لما يتوقف على الطهارة من العبادات وكان نظر الى هذا بعض مشايخنا المعاصرين ثم
البار استشكل فيما ذكرنا وقال الفقيه ... عبارتهم هنا وفي توقف الصوم بل المبتدئة طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال
الصلوتية ثم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولما ورد في قضية اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من ... وكلامهم
حتى في توقف الصوم والوطي على الغسل عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على الغسل المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل لعله لما ذكرنا الا
المبتنى على غايات مستقلة لشرع الافعال المتاح ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على
بذل الاحتمالات على مثل هذه الاشعارات لا يخلو عن اشكال ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل دخول الوقت فتغتسل وترتفع بذلك حكم
حدثها كما تقدم من ... وصرح به كاشف الغطاء الا ان المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة الغسل الوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم
الحدث بها مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة للكسوفين او غيرها عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها
لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث مع عدم الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة السؤال الوارد في اغتسال
اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بها عليها قبل الوقت فلم يقم على المشروعية النوافل
ودليل كما ترى مع انه لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من تقييدها بارتفاع الحدث وحكمه والمفروض عدم
ارتفاعه هنا قطعا ووجه الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل لم يدل دليل على مشروعيته مدفوع بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث
او حكمه وانما يستفاد من مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور فالعمومات جارية في حق كل من يتمكن من ذلك بل
من ذلك يعلم امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي في ذلك المشروعية لغسل الوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة
بل لولا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل الوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل الوضوء الا
بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث ويبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق
فالعام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما نظهر بادنى تامل ثم ان الاقوى جواز وطيها بدون الاغسال كما عن المعتبر والتذكرة والروض والبيان والموجز وشرحه
وغيرها ... مع صدق شرح الجعفرية لعمومات جواز وطي الازواج وما ملكت ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا
تطهرن فاتوهن ورواية ... ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا في ايام حيضها وموثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
... على ان الظاهر ان الحل لغة وعرفا حليته للصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لاجل حيضها في مقابل ... ها الا ان الحل يراد به الاباحة المرادفة
المعنى الاعم الشامل للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص في العبادات وتوقيتها في صحة الصلوة يتوقف على الامتثال والاستغفار ولا يتوقف عليها او
قطعا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف الوطي على اجراء سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها اللهم الا ان يراد
عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما يظهر من قوله ع في اول الرواية المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل
كل يوم وليلة ثلث مرات ... لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها
ان يغشاها بل لا انصاف عدم صحة التمسك بها لمذهب الجماعة ولم يتمسك بها احد فهم من حيث ان المتبادر عرفا اباحة الدخول في الصلوة
تحقق لذا لا يبيح الصلوة وعدم اختها لحايض من هذه الجهة لا من جهة الحرمة الذاتية كما اشرنا اليه في احكام الحايض وقد صرح بما ذكرنا
... الاباحة بعد ارتفاع المانع عن الدخول في الصلوة فقوله ع في رواية البحري عن ... التهذيب بعد الامر بالاغسال الثلث في الكثيرة وغسل
واحد في المتوسطة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل وقوله في صحيحة مالك بن اعين قال سالت ابا جعفر ع عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها

دعوى

ع لكل صلوة ... وكل شيء
يحل به الصلوة فلياتها
زوجها ولتطف بالبيت
... من الطهور الا بحجيجها
... الطهور وقوله
... ما عد بعد
الامر باغسال ...

الى النفساء الى التي كانت تحيض فيها من حيضها تستظهر بالاكثر بل بالعشرة ثلاثة ايام زد في ذلك الشهر بعينها تشكو الفصل الايام فلتغتسل
ضبابرها وتغتسل ثم يغشاها ان احب حمل الغسل على غسل الحيض بعيد جدا انتهى وهو بعيد في رواية الاخرى عن الرضا يغشاها زوجها ان
وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضت وصنعت بعد عدة ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل
ثم يغشاها ان احب وفي المحكي عن قرب الاسناد بعد الامر بالاغتسال قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان
اراد وعن الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وفي موثق
ابي بصير وصحيح ابن مسلم المحكي عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت تقعد فيها فلتقعد عن الصلوة
يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فليجمع كل صلوتين بغسل ويصيبها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة
وصحيح صفوان عن ابي الحسن قلت جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك
عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ان الظاهر من الصحيح …
جواز اتيان المستحاضة على ما ذكر من الاغسال والاولى الاكتفاء بهما من الروايات تخصيص العمومات السابقة وتقييد المطلقات بعد تخصيص
عن … هذا في بيان الاباحة الذاتية للوطي التي لا تنافي توقفه على شيء اخر كما في ايام الازواج وما ملكت اليمين او في مقام الاباحة في الجملة كما
في رواية ابن سنان وامثالها الدالة على جواز اتيان المستحاضة فيما عدا ايام حيضها واما حملها على استحباب خصوص الاغسال او جميع الافعال
للوطي او كراهة الوطي بدونها كما عن اكثر الجماعة المتقدم اليهم الاشارة منهم المحقق والشهيدان فهو في غاية البعد بل الجهالة فطرحها …
الاشكال سيما مع موافقتها العمل معظم القدماء بل كافتهم الا من شذ كالقاضي حيث قال في محكي المهذب والافضل لها قبل الوطي ان تغسل فرجها
نعم اختلفوا بين من اعتبر في الاباحة جميع الافعال كما عن الاسكافي والمقنعة والنهاية والجمل والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظاهرهما عن اتفاق
القدماء عليه وعن المعتبر نسبة الاصحاب الى ذلك ولم يصرح جوابه وهو مقتضى ما قالوا يجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة …
هي واما على الافعال التي تفعلها … الاصحاب توقف حل الوطي على ما يتوقف عليه الصلوة والصوم …
والوضوء والغسل لقولهم يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن شرح الجعفرية وعن تذكرة … علمائنا اشتراط
الطهارة في اباحة قالوا يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف الالتباس انه … الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال وبين من اقتصر
على الاغسال وتجديد الوضوء كما عن ظاهر روض الاحكام وبين من اهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة الصدوق والهداية …
القول به ولا اشكال فيه ان قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل عند اجتماعهما واما على المختار من عدم اعتباره التقديم فيمكن اعتباره لتوقف حل
الصلوة لها عليه مضافا الى ما تقدم من رواية قرب الاسناد والتحقيق انه ان اريد بذلك توقف الوطي على فعل الافعال لاجله وان فعلها لاجل
ذلك الصلوة فقد عرفت نفيا بعدم كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد به مقتضى الاجماعات المنقولة
توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة فليس في الاخبار ما يدل عليه سوى قوله في موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
وقوله في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما عرفت
من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط فيه الافعال التي تفعل للصلوة الا الغسل لاعتبار تجديد ما عداه … تركها للصلوة في صحته بعد
فعله له فتعين ارادة الغسل فقط وهو المعتبر فيه في حل الوطي واما الرواية الاولى فان اريد من الشرط حلية الصلوة بفعل المرأة جميع الامور
اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز لها الصلوة حينئذ فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل
الفرج فتعين ان يراد بالشرطية ما توقف حل الوطي على حل الصلوة من جهة الغسل فقط ولما تعلقه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات
في زمان ما ولو لم تفعل عند الوطي واما على جواز الوطي الا بين الافعال والصلوة مع معاقبته الوطي لها اذ لا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة
معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لمحال في الفرض اذ عقيب الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات
الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ووضع الخرقة اللازم بخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد
الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مقارنة زمان الشرط والجزاء وهو خلاف الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول
بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها استحلال الصلوة من جهة الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو توقف
على الغسل وينفي الثاني باطلاق الروايات الثانية في كفاية الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط بل يظهر من … ان الخلاف فيه
لا غير وان المراد من الافعال في عباراتهم حيث قال في شرح قول … ومع الافعال هي كالطاهر المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل
والوضوء وغيرهما الى ان قال ويلوح من فحوى عبارته انها بدون الافعال لا يباح وطؤها وانما اراد بها الغسل خاصة فلا تعلق للوطي بذلك

واما انه في ما استدله الرابع عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى وفي الكل ما فيها ان لم تكن مشروطة بغسل
كما لو حملت الاخبار على الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي لا نوى لذلك كما هو ظاهر عبارة المنتهى ولو اغتسلت للعبادة
مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما ترى اكتفى به للوطي بل الاحوط ان لا يوقع الغسل لخصوص الوطي والاحوط منه ان لا توقعها الا في
بالاغسال لجميع الافعال لاجل الصلوة والاحوط منه ان لا توقع في تلك الاغسال بل تاتي بالاغسال لخصوص الوطي ثم واما حكم اللبث في المساجد
ودخول المسجد والمكث كما في موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع آخر منه ان المحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول
المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المناسبة لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال
ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي الروضة انه قال واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الاصحاب انه كالحيض وعن شرح النجاة الاجماع
على تحريم الغايات المشروطة بالطهارة على المحدث بالاكبر مطلقا وفي موضع آخر منه قال الظاهر هنا الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم نقلا
عن المنتهى والمعتبر وكرة انتهى **اقول** كانه تمسك من عبارات الكتب التي ذكرها قال في المنتهى ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض و
حكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بلا خلاف الاجماع المنقول ثم قال انتهى وفي المعتبر ان مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة يوجب
رفع الاباحة لما ذكرنا من الوضوء ان كان الدم قليلا والاغسال ان كان كثيرا يجري مجرى الحدث ويستبيح ما يستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول
المساجد وحل وطيها وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وفي كرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها
من الاغسال والوضوء وتغيير القطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى آخر ما في المعتبر وفي الوسيلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة
لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض اذا اتت بما يلزم عليها انتهى وقد
يجاب عن ذلك كله بعدم تضمن العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليها لا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل
انتفى مثل هذا الحكم الكلي لا انه يحرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا يوجب الموجبة الكلية ويمكن ان يقال ان هذا الكلام بعد
من قبيل قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استناد انتفاء الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فيكون مثل المانع للاحكام المفيدة للحرام
السلب الكلي واما الوهن فيما استظهر من العبارات بانه لو كان الامر كما ذكر للزم عبارتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة
اذا اخلت بالاحتشاء والتلجم بعد الغسل ولو مع فترة يغتسل لاجلها بعد خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو وارد على ظاهر عباراتهم
لازم على كل تقدير ودعوى ان معنى عباراتهم انها متى اخلت بما عليها من الطهر من الحدث والخبث لم تكن بحكم الطاهر بل هي اما محدثة او ذات نجاسة
فلا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمفقود من الطهارتين فان ثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاستحاضة حرم
عليها قبل الطهارة والا فلا فان ثبت توقف دخول المساجد على [illegible] الا ان عدم اعتبار تغيير القطنة [illegible] الا بمنع من الحدث
مشترك الورود وارادة ما يعم الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظاهر فالكلام في توقف الامرين
على رفع حدث الاستحاضة لا يجدي فيه ما ذكر من العبارات لاحتمال ذكرهم دخول المساجد مما تستبيحه [illegible] ثم ان بعضهم كالمحقق الثاني قدس
سرهما ومنهم من عطف عليه حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان [illegible] مما تستبيح الطاهر لا يدل بالمفهوم
على عدم استباحة المحدثة مطلقا فلا يمكن الاستشهاد لذلك بما ذكروه في باب [illegible] دخول المساجد وقراءة العزائم
الغسل الذي استثنى في الجعفرية [illegible] هذا الكلام غسل المس ولولا [illegible] الكلام لجميع الاغسال [illegible] اكثر [illegible] الى ذلك
الروضتين والمنتهى المجمع ما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة [illegible] والتهذيب والذكرى وعن [illegible] حلة
المحكي عن [illegible] وفي الحكاية نظر [illegible] شرط [illegible] للتلويث وجمع الفائدة [illegible] وجيزه وشرح [illegible] وكذا قراءة العزائم [illegible]
في شرح المفاتيح وبعض [illegible] ولو اخلت المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم [illegible] من الاصحاب كما في [illegible] وشرح
المفاتيح ومستظهر الحدائق بل عن [illegible] وحواشي [illegible] ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه لامر بعضا [illegible] رواه اصحابنا كما عن [illegible]
ورواه في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان
من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب عليه السلام تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر
فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك الخبر ولا يقدح في الاسناد الا باشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثر به الاخبار
من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في الرواية الامر النبي اياها بذلك فلعله لتعليم نسوان المسلمين مع احتمال
ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي تردد ذكرها في حدث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها في رواية الصدوق في الفقيه والعلل كما لا يقدح
اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع على وجوب قضائها لان عدم العمل ببعض الرواية لا يخل بالعمل بالباقي ظاهره مع ان للاجماع لا يوجب سقوط

الرواية عن الحبل في غيره وهي الأشهر بالنسبة المختص به بل هو هو بالنسبة إلى سبيل حجية الكثرة فيهم وقد ذكرنا في توجيه الرواية وجوها لا يخلو بعضها من
تشعث بها الجواد ثم قد يحتمل أن يكون تقضي في الموضعين صيغة المجهول ويراد بالقضاء الأداء كما في قوله تعالى فإذا قضيتم مناسككم فالمعنى
أن الصوم يؤدى مع الإخلال بالغسل والصلوة لا تؤدى وهو وإن كان بعيدا في الظاهر من وجوه إلا أنه أولى من طرح خبر الراوية لكن الإفتاء به
الاعتنا بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم إن الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا كان ظاهر الهيئات وشرحهم والموجز كما في الجعفرية والجامع بل المتن قد
وكل من عبر بالأغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتعدي إلى المتوسطة كما هو المشهور يحتاج إلى دليل إلا أن يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالأقرب
عدم الكفارة لأنها معلقة في النصوص على الإفطار لا على إفساد الصوم فهو كترك النية في الصوم وعن المنتهى قد في تقدم وجوبها ولعله لكونها في
الجنب في القضاء للصوم عمدا مع العلم باشتراط الطهر بالغسل ثم إن المتبين من الرواية تعرضها لبيان مدخلية ما عدا الأغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على الوضوء
أو غيره وإن كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على أغسال نهاره كما عن ظاهر ... وكره والبيان إلا أن الأقوى المنشأ للصوم
حدث النهار أو الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام تبعا للنهاية الأحكام وإن لم يوجد قائل به ولعله لأن غسل الظهر بمنزلة الغسل للجنابة
في أثناء النهار فيكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث الأكبر أو مع الليلة اللاحقة كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الأغسال بناء على أن كلمة
من الرواية إنما ظاهرها قضاء الصوم بالإخلال بما على المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولا يتم استثناء التوقف على غسل الليلة المستقبلة مع سبق الصوم
كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كري أو مع الليلة الماضية مطلقا أو بشرط عدم تقديم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كري وينجم ... بعد أن احتمل الأول
وجوه بل أقوال أقواها الأخير لاستفادة من الرواية كون المنع للحدث وإن بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى إناطة الحكم بالحدث
فالأقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المتحقق عند الدخول في الصوم مع الإمكان كغسل الجنابة ومنقطع الحيض ولو بقينا على ظاهر
الرواية من إناطة القضاء بالإخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا بإناطة الحكم بالحدث إذ لا دليل على رفع الحدث
بالغسل المتقدم فإن الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة وليس الغسل قبل الوقت غسلا لها والأحوط تقديم الغسل لأجل الصوم
على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغسل قبل الفجر أو يكفي الغسل قبل الصلوة الفجر أو يكفي ولو بعد الصلوة وجوه إلا أنه لم يوجد قائل بالأول
وإن احتمله في الروض مع التصريح بضعفه نعم حكي عن المحقق الثاني في حاشيته ... قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة إلى الشهيد تقييد توقف الغسل
على المتوسطة بما إذا كان الغسل قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للإجماع ويمكن أن يكون أراد بالفجر صلوته أو أن يكون سقط لفظ الصلوة
من قلم الناسخ أو أنه احتمله مذهبه تفرد به كما تفرد في غيره انتهى **أقول** ولعل وجه التقييد بما ذكره المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة
من الإجماع والمتيقن منه ما ذكرنا وأما الاحتمالان الآخران فمبنيان على ما تقدم من أن الغسل في المتوسطة بعد الصلوة يوجب غسل المطهر
أم لا وعرفت أن الأول لا يخلو عن قوة **وأما النفاس** بكسر النون الذي هو لغة بمعنى ولادة المرأة كما عن جماعة فدم الولادة مأخوذ من النفس
بمعنى الدم كما في قوله لا نفس سائلة أو من تنفس الرحم بالدم أو من النفس التي هي الولد يقال نفست المرأة ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما
وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد تفتح النون
وتسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح ليس في كلام العرب فعلاء يجمع على فعال إلا نفساء وعشراء ويجمعان على
نفساوات وعشراوات انتهى وكيف كان فلا إشكال في أنه لا نفاس ولا حدث مع عدم الدم كما حكي أنه اتفق في زمان النبي (ص) خلافا لبعض العامة
نعم لا فرق بين أن يكون معها أو بعدها على المشهور بل عن ... فما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف أصحاب الشافعي انتهى لصدقه عليه عرفا
ولقوله (ع) في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع أو لما فيها
من الشدة والجهد قضته إذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال إن الحامل قذفت بدم الحيض وهذه
قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب أن تدع الصلوة في النفاس والحيض فأما ما لم يكن حيضا ونفاسا
فإنما ذلك من فتق في الرحم ويؤيده الدليل الدال عليه وخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن النبي (ص) ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني إذا رأت الدم و
هي حامل لا تترك الصلوة إلا أن ترى الدم على رأس الولد إذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة فإن التفسير إن كان من النبي والإمام صلوات الله
عليهما وآلهما فهو دليل وإلا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظ مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه
المرأة عقيب الولادة ويمكن أن يريدوا به الغالب كما صرح به المص في لغة أو بعد ابتداء الولادة وظهور شيء من الولد كما احتمله كاشف اللثام
يحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم استندوا مضافا إلى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع إلى أصالة الطهر المعتضدة بصدق
الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة الزوج لو طلقها إلى موثقة عمار عن المرأة يصيبها الطلق يوما أو يومين فربما رأت الصفرة أو
دما قال تصلي ما لم تلد ونحوها رواية السكوني بناء على أن الظ صدقها بما لم تلد إلا بعد الفراغ وفيه أنه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف

ثم خلا بالغسل بعد الوقت للصلوة ثم إن وجوب الغسل

منافاتها لا ابتداء الصوم كله المسألة دورا ... أما لم يقل به في الكثيرة إلا الشرط فقد عرفت اختصاصه بالكثيرة وإن تعدوا كان إلى المتوسطة

قلت فإنها ترى الدم وتصليها الطلق ... فصل حتى يخرج رأس ... فإذا خرج رأسه ... على ... الصلوة

كما ان لا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها او قبل الولادة وقد حكي الاتفاق عليه حكاية من جماعة ولا خلاف كونها استحاضة
ان قلنا بان الحامل لا تحيض وهذا انما يتم في ذلك الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض مطلقا الى ان قال قلت بل لنا الاجماع المركب على ان الحامل اما ان تحيض
او لا تحيض وكذا لا اشكال فيها اذا لم يستجمع الدم شرائط الحيض وهل يعتبر بينهما تخلل اقل الطهر بخروجه بين النفاس كما عرفت نفي الخلاف عنه ويدل عليه
اطلاق ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض واطلاقه وتقدم عمار وروايته في المتقدم
مع ان الفرق بين دم المخاض وما نزل بالحامل في رواية زريق لا يحصل الا بكون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فهو لا يصلح
للعزل من النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض وانه يجب عليها التحيض لعدم علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست
فتركت الصلاة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلاة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وحيث
هنا انه عند مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتعدي من اكثر النفاس
استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتاخر كما صرح في الروض ام لا لاطلاق ادلة الحيض لمعتادة وقاعدة الامكان
السليمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف فيما بين النفاس والحيض المتاخر والا فلا يتصور عنده حيض متقدم
على النفاس من جهة ما ذكره مدعيا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيده ما ذكرنا انه استدل في هذه المسألة على كون الدم قبل الولادة
ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار تخلل اقل الطهر فلا يبعد حملها على عدم حصول
الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للطهر وهو فيما ان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرأة السابقة
انما تتحقق على تقدير تقدم طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراده حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام يعني من الدم
الاول فلا يفرق بانه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما
بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى انه لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رأت الحامل
الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كا
الحائض فلم يثبت كليته على وجه يحكم بما نحن فيه مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر انما يختص اعتباره على ما عرفت من الحيضة الثانية فانظر
الحيضة الغير المحتبسة التي تحتاج الى ان تجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا ليعرفنا بينهما بالفرق الذي هو يعني لاجتماع الدم
في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس و
حيض متاخر عنه اجماعا ايضا واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيح فمضمونها غير محل الخلاف ودعوى عدم الفصل ممنوعة كما ستعرف
لعله لذلك او لبعضه اختار العدم في المدارك وغيره تبعا لما حكاه فيهما وفي مع صد عن كره وفيه ونسبه في الحواشي المدونة من الشهيد على
القواعد وربما يحكى عن غيره وقد عرفت عبارتها الا ان الانصاف فلا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف
كما عرفته وبما تقدم في مسألة اقل الطهر بين الحيضتين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمرأة مطلقا لا يكون
اقل من عشرة ولذا اجبنا به عن صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فلا يرجع الى ان في اجماع ما عرفت
وفي اعتبار اقل الطهر ما لا يخفى من ظهوره هنا في الطهر بين الحيضتين مع انها انما ينفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او هما انه حدث بين
الحالتين فالعمدة الروايتان مع اصالة عدم الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل عليها في المقام ومما ذكرنا يظهر حال المحقق الحاق
الحيض بالنفاس كما عرفت احتماله عن غيره وينبغي هنا زيادة على الصورة السابقة ان للمبني في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة
اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل يحكم بانضمامه لما او يكون المجموع شيئا واحدا ثم ان ظاهر سببية الولادة للنفاس وانه مدار صدقها
عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج ذي كله او بعضه اما خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخلو عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما قيل الحاقه
بالادمي بل عن تذكرة انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهدت القوابل انها لحمة ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل
انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرأت الدم فهو نفاس تحقيقا ولا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن امكانه كما عن المحقق
الاردبيلي في شرح الكتاب حيث قال الحاق مع المضغة تعبدها ليس بنفاس وان علم كونها مبدأ ادمي لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس بذلك انتهى واما
العلقة فقد عرفت نقل الاجماع عليها من تذكرة ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد بها كما عرفت بالعلم بكونها منشأ ادمي فينبغي الخلاف فيه بل
استناد المانع الى عدم العلم بكونه مبدأ نشوء ادمي كما عن المعتبر وغيرها ومن هنا انكر الشارح على من توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدأ نشوء
نعم ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة مشكل الا ان يدعى الاجماع في الثاني دون الاول وعن الشهيد احتمال
الحاق النطفة اذا علم كونها مبدأ نشوء ادمي ولعله لتحقق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والاثر بكونها مبدأ نشوء ادمي اشترابها على وقد علم

اجماعا انتهى
بكونه ما دل على انه
حيض

عنه وعن بعضها علقه ولذا قيل ان العلم به لا يتحصل الا بالمعتقد والا فلا نطفه منظم مستفيضة للمحقق في الاولى منهم وهذا الاعتبار المطلق والدعوى
ثم اعلم ان النفاس لا حد لاقله بل يكفي فيه اول المسمى فلو لحظة اخرى في العشرة كان نفاسا العشرة حيضا ولا خلاف فيه عند علمائنا بل الاجماع عليه
عن غير واحد منهم والمعتبر كونه ويدل عليه مضافا الى ان المناط الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير واثبات المرادي في النفساء كيف تصنع
عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد في الاسناد لانها اشكال الحيض ظاهرها بقرينة قوله تجب عليها الصلوة وقوله كيف تصنع
السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعل الذي حمله الشيخ على ان ليس لحده شرعي ولا زيد عليه ولا ينقص بل يرجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الخبر
الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاسند لا يصح ان تقعد في النفاس كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم
العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت ولعله الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى صدق النفاس على المرئي لحظة
على وجهها واما الاكثر الذي لا يكون شرعا موضوع النفاس التجاوز عنه فالمشهور محصلة ومنقولة انها عشرة ايام وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة
والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والعلامة في غير المختلف والشهيدين والمحقق الثاني وصاحبا الموجز
وشارحه وغاية المرام وحاشية المبسوط جل من تاخر عنهم بل من موضع منه كره نسبته الى الاصحاب بل عن ظاهر الغنية الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم
من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما لا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في النفاس ولا استصحاب احكامه لانتفاء موضوعها
اعني النفساء شرعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو حدث الدم بعد العشرة والى ان النفاس حيض محتبس وان النفساء بمنزلة الحائض
ثم ما ارسله المفيد كما يحكي كتاب احكام النساء انه لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان
اقصى مدة النفاس مضى عدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من الشيخ على ما يظهر من كره
وضرب المشهور ورواية يونس بن يعقوب فلتقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعد العادة بعشرة فهو افوى وروايات التي ثمانية عشر وسبعة
عشر بعيدة من حيث الشذوذ وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالا نسب ما ذكره في تنبيه من ان المراد الباء معنى الى قال لان حروف الصفات يقوم بعضها
مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناه والمراد انها تستظهر بتمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في
الحيض الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان
بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى زيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يتجاوز
مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها ويمنع تجاوزه عنها
ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في حق المعتادة ايضا لان المراد بتحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز
العادة والاستظهار ولا تثبته هذه الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظاهر من الرجوع الى العادة ان لا يزيد على
اقصى العادات التي هي العشرة وفيه ما لا يخفى كما في المدارك فقد يستفاد منها ان كون النفاس حيضا في المعنى كما في المسالك مجردا استبعادا لكون نفاس
المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء على انه لو لم يكن
الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بهذا المقدار اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون ما زاد عن العادة ينقطع
عن العشرة حتى يعد نفاسا او لا يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى ان تمسك الشيخ وغيره بروايات المعتادة التي ليس فيها ذكر الاستظهار
وارد كروا ما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فيجوز تجاوز الدم
عن عادة الخمسة والستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة فجاز الاكتفاء بمثله في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما قد عرفت في مثله
الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف احتمال بقاء النفاس ان يدم العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاخبار كثير جدا
وقد اشار الى ما ذكرنا من اختصاص تلك الاخبار بتحديد اكثر النفاس للمعتادة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال لو اعلم ان الاخبار الصحيحة مصرحة
برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها وليس فيها اشعار بذلك الاكثر وورد في بعضها الاستظهار الى العشرة
لظهور ما في المطلب ثم لو جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الطهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماع
المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد واما قوله فقد جاءت اخبار معتمدة فالظاهر ان المراد منها سوى كان من عبارة المقنعة ام من عبارة التهذيب اخبار
الرجوع الى العادة كما يظهر من التهذيب وقد عرفت عدم دلالتها على وجه يطمئن به لمسرحها ان رواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا تدل على المطلوب على
وجه يطمئن به النفس واما حكاية الاجماع عن الغنية فالظاهر انه اراد به الاجماع على ما يقتضيه ذكره العلامة من ابن الجنيد بالاربعين والسبعين فان المحكي عنه في
انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وذهب جماعة من الى انه ثمانية عشر يوما وقد قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على
ذلك الاجماع المتقدم انتهى ويقويه انه قال في الطائفة شيخنا اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوما انتهى

يف …
ثلاثون على نسبة ما يسوغ دان لطفه

بعشرة ايام فان رأت بعد صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة الخبر فان لولا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ويحتمل ان المراد تستظهر تتق

النفاس فغيرها بلا بد على تحديده

كالحمل بعض فلو كان اكثره اقل منها استظهر اليها انتهى ويمكن الانصاف بما دل على الاستظهار الى العشرة

كان قلوله يكن في المسألة الا الاصل المتقدم سابقا لكفى قال الشيخ في تهذيبه بعد نقل اجماع الفرقة على ان الذي اعتبرناه يجمع على كونه
من النفاس فهو يجب ان يعمل به وبعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة هذا اسند فيه ان المرأة محرمة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف
فاذا طرأ عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس فما زاد على
ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصار اليه الا بما يقطع العذر وكلما وردت الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار آحاد لا يقطع العذر
ونحو عشرة ايام في المقنعة انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المعتبر والسيد والصدوق والاسكافي وسلار واليه ... الى قوم من اصحابنا وفي
محكي الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل عن
... قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم تعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلاثة ايام واوسطه خمسة و
اكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولانا الرضا عليه السلام للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر
يوما وصحيح ابن مسلم سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا
بأس بان تستظهر بيوم او يومين ونحوها ما عن ... الاستظهار صحيحي زرارة وموثقة ابن مسلم والفضل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش
... عن ... النفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيح ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشرة يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة
فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب عن الروايات المشتملة على قضية اسماء فيمنع دلالتها
بما دل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سألته بعد الثمانية عشر ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابن
هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما قال ابو عبد الله عليه السلام ولم افتوك بثمانية عشر
فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله عليه السلام ان اسماء سألت رسول الله
وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة ونحوه ما رواه في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال
لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر عليه السلام السلام وقل له اني كنت اقعد في
نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر عليه السلام من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها في
اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت و
احتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال
لها رسول الله صلى الله عليه وآله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوما فقال اما الان فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت
واحلت فقال ابو جعفر عليه السلام انها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث
فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلاثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطاع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم
فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الفجر وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام عليه السلام عن بيان حكم النفساء
بذكر قضية اسماء على ما تقدم عن الشيخ في بعض وجوه حمله على التقية وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور في قضية اسماء
وكان محمولا على التقية امكن المصير الى ان الفعل الذي يستبعد فيه ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين
النسخ ويكون التقرير للحكم بعد نسخه محمولا على التقية انتهى وظهر بما ذكرنا سقوط التمسك بما في العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة
روايات الثمانية عشر لكون الروايتين محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين على الاستظهار
في غير المعتادة خلافا لما عليه غير واحد من اصحابنا واما الروايتان الاولتان فاريد بهما رفع ما ابتدع في اخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على
رجوع النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية الضعف واما ما ... بثبوت الحكم في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في ...
في التنقيح والاخبار من قوة لاعتضاد الروايتين بعمل ... السيد بل دعواه الاجماع وان كان الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد
على العشرة عن عامة كما ... بل يمكن التمسك بالروايات الاخر بناء على رفع المنافاة بينها وبين ما ذكرنا من الروايتين بان فيهما رفع توهم
على رفع المنافاة بينها وبين ما ذكره الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء فاجابه بعدم
دلالة ذلك على ثبوت الثمانية عشر مطلقا ولذا لما سئلوه ... رواية المنتقى قد صرح بان المعتادة تأخذ عادتها فينكشف هذا عن اهتمامهم
بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي اغلب افراد النساء ... ذلك كذلك ان ليس في روايات الردع عن العمل بها ...
الا رفع الحجاب الكلي الذي توهموه من تلك القضية والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي ساكتة بالنسبة الى غيرها ...
والردع عند عدم تحقق موضوعها عموم ما دل على الثمانية عشر مطلقا بغير المعتادة بقي الكلام على هذا التقدير ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد

بقضيتها

بعضيتها في حكم غير المعتادة وان كانت عنه معتادة كان ما دل على الرجوع الى العمل ببعضية اسماء مقاصا بالادلة على الثمانية عشر ويمكن ان تجعل الاولى تعود
الاستشهاد بها لتعليل المعتادة الحرية شبهها الا ان الملا فيها بين الناس وكونه مستندا لما تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ثانيا ومولانا ابا جعفر كيف لا وكان ربما تكلم
الى رسول الله ليرفع الحكم في قلوب الحاضرين والغائبين ولذا لم يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الا مضافا الى نحو ان الله عليه فظهر بذلك كله ضعف
هذا القول لاجل هذه القضية التي يتأتى بها هنا كله مضافا الى عموم ادلة احكام النفاس والنفساء بنا على ان النفاس ليس حقيقة شرعية ويصدق
عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشريعة للحيض انما
هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس في الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم بما دل على ان النفساء كالحائض
اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة بذلك الوصف في الاحكام فهذا التنزيل
بعد الفراغ عن نفساوية هذه بالنفاس وذلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض
ام لا نعم ربما يقال ان ما نحن فيه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول بالفصل عند من هو بين الاصحاب وان قال به في المختلف واستحسنه في التنقيح
وغيره مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل المصنف قده في مثل المسألة التي هو ولو كثيرة واختيار صاحب التنقيح انه لم يعلم من القدماء القائلين
بالقول فيهم كل الرجوع المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر فيها الا القول المشهور ان اكثره عشرة لان المراد بيان ما لا يمكن الزيادة عليه شرعا
بناء منه برجوع المعتادة الى عادتها والعجب منا سنظهر ذلك بالغ فيه عند ذكر ما ذكره الشهيد في الذكرى عن الشافي من دعوى الاصحاب بالعشرة ودلالة
الاجماع على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مسألتيهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل اخبار الثمانية عشر حتى يكون
حمله على المبتدئة والمضطربة حملا على الفرد النادر بل دلت الاولى على صيرورة الاكثر ثمانية عشر في الشرع كصيرورة اكثر الحيض عشرة والثانية
صريحة بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد المطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد تبع فيه
جماعة حيث زعموا ان المصنف قده في المبتدئة بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا
والظاهر ان مراد المصنف قده المبتدئة بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا يبعد كل البعد لما
تأدية ما يذكر فيها الظاهر كلام الشيخ في التهذيب من ان ذلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا ولذا المقصود خلافه
حكم الله بما يكون فيها يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او ستين مع اسناده في ذلك الى حكم رسول الله صلى الله عليه وآله فهو نعبيد لا
لا انتكابه لعدم سلامتها عن معارض صريح او ظاهر فقد عرفت اختصاصها بغير المعتادة بقرينة اخبار العادة فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في
القوة عن القول المشهور الا ان تحرير المختلف ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من رجوع السيد المعتبر عنه يمنع عن مخالفة العمل عليه
والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة ثم ان هنا قولين آخرين احدهما المحكي عن العماني وهو ان اكثره احد وعشرون
والثاني قول ثالث محكي عن المفيد هو واحد عشر يوما وكلاهما شاذان لم اقف لهما على مستند الا ان المص في الذكرى استدل للعماني برواية البزنطي عن
الباقر ع والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه اعترف بعد
ذلك بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له مستندا وعن السرائر رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار
الواردة بالزيادة على ذلك فهي بين مطرح عند الاصحاب ومحمول على التقية والانقاذ عن الكلام ثم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة
بزمان الولادة مطلقا ويتضمن احكاما منها انها لو ولدت ما بعد العشرة لم يكن حيضا سواء رأت قبلها او لم تر ولا خلاف في ذلك ومنها انها
لو رأت احد عشر يوما لم يكن الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت هذان الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد
هو انه لا ينفك عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة وهذا بنفسه لا يدل على وجوب تعود كل نفساء الى العشرة
نعم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في المقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفساء والنفاس ثم الولادة لكنها لا تنافي ما دل على
وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من انه
لا يقتضي وجوب تعود المرأة بالفعل لو كانت معتادة لدون العشرة بل غاية ما عكسا امتناع العشرة بل الحق ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان
الاكثر فقط بل المراد لبيان امتناع الزائد ولذا تراهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة الى عادتها وان لم يعين العشرة الا بعد اضافة الاستظهار
الى العشرة الا انها يكفي لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة عشرة بل وقوعه احيانا لكن الظاهر من اكثر كلمات الاصحاب سيما المتقدمين
وجوب ذلك للنفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيان مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل مرادهم وجوب التنفس وتعدد الى العشرة على مطلق النفساء
الا ان تنقي قبل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض يفتون بالعشرة وبينهما تناف
ظاهر انتهى وربما انتصر جماعة من المتأخرين تبعا الكاشف اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد غفلة بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي عند التعرض

٧ على المبتدئة حمل على الفرد النادر
٨ وقضيتا الولي الروايات
وقضية اسماء انه لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لم ترد الا على وجوب تعود
٣ النفساء ثمانية عشر

سلمه
بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا والظاهر ان مراد المصنف قده المبتدئة
ن

الى العادة والمؤنة العشرة فانهم يفتون بانها اكثر لا ينكرونها كلها اذا نقدمها الدم وان كانت ذات عادة ولم يعثر عليه فيما اعلم غير المحقق الثاني و
دعا صلاة ان هذا القول نظير قوله ان اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز الدم العشرة **اقول** وهذا
القول جيد حسن لو استظهر الشهيد لفتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لذلك الاستظهار اصلا لما عرفت من ان ذلك
في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظاهر ان مستند الشهيد في نسبته ذلك اليهم ملاحظة اكثرهم وصريح بعضهم كلماتهم
لا تخفى بل ما يقتضيه التحديد المذكور فان اكثر كلماتنا دالة على كل من القولين المتقدمين ثالثها وجوب قعود المرأة عشرة او ثمانية عشر عند استمرار الدم و
الرابع استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها ففي الصحيح في الفقيه انه اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلاة عشرة ايام الا ان تطهر
قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلاة ما بينها وبين ثمانية عشر يوما لان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد
ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنع اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رأت الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس انما هو
استحاضة وتفعل بها ما يسمّاه المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار لذات العادة ثمانية
عشر يوما وفي بيت لا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل
دم تراه بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر تحكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليها بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح من الاقوال
والمذهب لان بعض اصحابنا يذهب الى ان اكثر ايام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشر يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد
ويعمل به في تصنيف اخر لنا وعدل السيد عن ذلك في مسائل خلافية فانه قال عندنا ان الحد في نفاس المرأة ايام حيضها الذي تعهدها بعض اكثرها انتهى
وعن الفقيه انه نقل عن المفيد في رسالة الكوفية ما تقعد النفساء اخر القليل وكم يبلغ ايام ذلك تقعد اي في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة
المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احدى وعشرين يوما فعلى انها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر
والنافع ان المرأة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية ابن يونس المتقدمة الدالة على الاستظهار
بعشرة ثم قال الشيخ وقد ورد انها تستظهر بيوم او يومين قلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها
ثمان تستظهر بيومين فمضى بطل النقاء على حكم النفاس فان دام الدم مستمرا حتى يمضي لها عشرة ثم تغتسل مستحاضة انتهى ونحوها في اطلاق وجوب الصبر الى
العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المصنف في كرة وظاهرها وجوب الاستظهار
في النفاس بتمام العشرة وحمل ما دل على الاستظهار فيها على الاختلاف في العادات ولا ينافي في ذلك قوله في الحيض بعد وجوب الاستظهار بعد كون مفقود
يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكر في الحيض واضعف من ذلك ما اورد على
المحقق تارة من انه ذكر رواية ابن يونس في باب الحيض واجاب عنها بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه بالاصل وهنا قد اخذ بها وحمل ما عداها
على اختلاف العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض رواها الشيخ في باب النفاس ورد على نظيرها الوارد في
في باب عادات الحيض وكيف يعمل برواية تمسك بما ورد في الحيض لحكم النفاس وذكر المحقق في الفرع السادس من فروع مسئلة اكثر النفاس انه لا
ترجع المستاضعة مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي
عشرة وهو قول الظاهر انتهى وغلطه العلامة في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان النفساء اذا خرج عنها ثلاثة صبرت المرأة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت
عادتها العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتأخرين غلط هنا فتوهم ان مع
الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعدم الدلالة اذ قال اذ من المحتمل ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة
ايام والظاهر ان تخطئته للمحقق انما هو فيما حكم به في الفرع السادس من عدم رجوع النفساء الى العادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته
فهي لا تأبى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق من الاطلاق في وجوب جلوس النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر من تلك العبارة
ثم لكنك قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه في هي فتفصيل كما عرفت واذا تأملت هذه العبارات
الجميع ظاهرة في وجوب قعودها مدة عشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان الحد وامكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظاهر من الجميع
في لفظ المحقق ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما تقدم
عن … حيث عد قول السيد في مسائل خلافية ان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر والحاصل
ان المتتبع لكلمات الاصحاب بحيث المصنف قدس سره في بعض كتبه كالتذكرة لا يخفى عليه كلماتهم ظهورا في وجوب قعود النفساء مطلقا الى العشرة
من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فما في كره من التسالم بينهما في محله وتوهم ان
مستند ما ذكره في كره هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت ان مجرد هذا لا يصلح منشأ للتوهم الا انه يمكن دفع المنافاة

وان حكم بوجوب الغسل الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجاب الاستظهار عليها الى العشرة كما يظهر من المنير وكذا لا وجه لكون النفاس
الواقعي في حقها عشرة حتى يلزمها القضاء لها مع تجاوز العشرة ضرورة رجوع المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما هو
عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها وغيرها تاخذ العشرة نعم قد صرح المحقق الخوانساري في ذلك المعتبر على ما عرفت فحوى
ايضا نحو ذلك لم قد وقال المنافي بين قوله بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه لو تجاوز فقدرها العشرة لغير المعتادة بعادتها وغيرها بالعشرة
ونحو جمع بين هذه المطالب الثلاث لم قد ذكره الا ان يكون فيه الاستظهار وانه غير واجب بالمعنى الذي ذكرنا فافهم وكيف كان فالاقوى الاقتصار
الاستظهار الى العشرة لما عرفت من عدم وجوبه ولا تعارض في اثبات الاستظهار بيوم او يومين لما عرفت في المعتبر وكذا حملها على ما اذا ثم بها بعشرة
ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر فالمشهور ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في العقود
على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونه استحاضة
واقعا كما انه ربما يعامل الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث لم
يقل احد بالفرق بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس
حيضا فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف بقي الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة
ولعل وجهه الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة حتى يكون
نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما الاولى بالاستظهار والاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال الزيادة على العادة فان الدم قد يزيد
على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معلقة دائرة النفاس وان تجاوز العشرة كما يرشد اليه اطلاق
بعض الاخبار باستظهارها المبتدئة في اطلاق المستمر بها الدم الشامل لصورة عدم رؤيتها الانقطاع الدم دون العشرة ثم والاحوط الجمع بعد العادة
الى منتهى اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم انه مقتضى كون اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم المانع
عنه لما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا فقد ذكر في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المرأة اذا رأت الدم بعد الوضع
تصير نفساء ح فيجب على غير المعتادة التنفس بالاكثر وبعد الاكثر تنفس عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين مكان التميز والرجوع الى الصفات
باختلاط الحيض والاستحاضة فلا انه لا يلتفت الى الرجوع الى التميز نظير معتادة الوقت مضطربة العدد فالعدد اختصاص ادلة التميز بالحيض
الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس وعنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة
الى التميز ثم الى عادة اهلها والمضطربة الى التميز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال
في كون ما بعد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف الحيض لمعتادة ام لم يصادف كما صرح به لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار العادة
الى العشرة فيمتنع التحيض بعد تلك العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون مستحاضة مطلقا الى
ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك الى احكام الحيض والاستحاضة من
اخذ المعتادة لعادتها واخذ غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات
ويحتمل ان يرجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة واحتمل بعض المعاصرين تحيضها بعد النفاس الى شهر
دليل عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وفيه ان هذا التحديد في مقابلة الزائد على الشهر كما يستفاد من
انما الشهر هو لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض تفصيلا حسنا قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا
انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يتخلل الشهر المتعقب له ولذا فيجعلان الدم
الموجود في الشهر الثاني الى التميز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة
الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث يصير بشرط كالمبائن في ايام النفاس فتجعل ايام التميز حيضا لان ايام النفاس
قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التميز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وربما يظهر ما ذكره في المبتدئة
والمضطربة من الموجز وشرحه وما ذكره في المعتادة صرح به المقدس في والاظهر ان بقاء الامر ان علمنا باطلاقات كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص
عن الاحتمال الاول لعدم الامر ان يعارض معها ادلة العادة او الصفات المفهوم والتميز عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة
ويؤيده ان تقييد تلك الاطلاقات بجعلها مختصة بما قبل العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين
بعد النفاس خصوصا مثل الرواية المشتملة على المنع من نكاح امرأة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك بعشرين يوما ثم افتاها اصحابنا بثمانية عشر
ردها الامام ع الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى عشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في غاية البعد ومع ذلك

ولم يجب النفساء الغسل في عشرة ط

كما عرفت وظاهر من المبسوط انها يقابل نعم مع ان النفاس يختلط بالاستحاضة لكن مقدما على الاستحاضة بالشك في منتهى ... وبيد الاستحاضة

فالانقضاء بمنقضى ان يقول انا الظن من تلك الاطلاقات اثباتنا الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا تنافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظن وروده على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حصل عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا استظهرت في عادتها والظاهر انه مراد الشيخ في محكي المبسوط من قوله ان المعتادة تجعل الزائد من النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد بعد ذلك ثم طهرها المعتاد وتحيض عادتها وقد صرح بما ذكرنا في محكي النهاية حيث قال بعد المعتادة تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعد حيض ولو ادامت منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده من وجوه واما ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم فيرد عليه ان مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة المفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة فحيث لا يجري فيها الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلابد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة من الحكم فإن على الامكان فتتحيض مع عدم او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما يرجع الى التمييز وغيره بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض ولم يرجع اليه من اول الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لا روايات سنن الاستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهو معلوم في حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام المذكورة فما ذكره الشارح من انه مما يتفرع على كون النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة الى اخره فاسد عندنا بقاعدة فاندفعه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض المرأة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعده الى عشرة ايام طهرا واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكر المحقق سابقا في مسئلة اكثر النفاس حيث ذكر ان ما تراه من العشرة استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يأبى الانطباق على ما ذكر من الاحكام بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة الا انه قد ذكر ذلك في المعتادة ايضا فتأمل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وعلل الصحة عن الصلوة بكون ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فدل هذا على ان مجرده كاف في التحيض وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام بحيضيته ما زاد عن العشرين من زمن الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال التنزيل في الرواية على مذهب القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين واما تقرير الامام ع للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او منزل على موانع الوضع ولو ولدت توأمين فالدم بعد التالي نفاس قطعا كما في هي بل اجماعا على الظاهر وكذا ما بعد الاول عند علمائنا كما في هي وكره لصدق الاسم عرفا قال في التذكرة الاستصحاب لا يمنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل اللغة لا يختلفون في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه تسمى نفساء ولا يعتبرون نفاسا ولدا في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر من التردد اولا في تحقق النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق النفاس ولذا قوى اخيرا كونه نفاسا لصدق الاسم ثم ان مقتضى كون الولادة امارة ومعرفا للنفاسية الدم الحاصل عقيبها كون كل دم منها نفاسا مستقلا سواء تراخت ولادة احد التوأمين عن الاخر وولدا متعاقبين الا ان في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة متعددا وان كانت العبادة وجدت للنفاس حيث فات العدد ايامها من التوأم الثاني وابتدائه لنفاس من حين ولادة الاول الا ان هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا لا عشرة بعد من الاول ومما ذكر يعلم انه قد يبلغ مجموع النفاسين الى عشرين وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر بل قد يطرء بعده الحيض ثم يولد الثاني فيحصل النفاس هذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين وقد يستشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان النفاس عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم وقد حكوا تعليل حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقام

اقول ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكنك خبير بانه لا دفع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة النص كما في الفتاوى فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض محتبس فقد عرفت غير مرة انه لا يسع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا المعنى ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام تلك المنزلة كقوله الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض حبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما يثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما يثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يجدي فيما نحن فيه من قوله ع في بعض الاخبار المتقدمة لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا محيص في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد

عرفت انه سقط يجمع عليه في الحيض المتأخر بل المتقدم ايضا لما عرفت من اشتراط الرواية بينه في دم الحامل مع حكاية الاجماع عن بعض وعن عدم الفصل
بين المتأخر من الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين الجزءين النفاسين او النفاسين نفاسا فيتجه ايضا ثم لو سلمنا ثبوت العفو وان اقل
اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفة للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر وان فرضنا انها رأت الدم
عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالعشرة ثم رأت البياض في العشرة ثم ولدت الثاني فرأت الدم فاما ان يرفع اليد عن عمومات مبدأ النفاس
مقدارها بما مخصصها من امرين بعيدين قبل اقل الطهر نفاسا آخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة مثلا فان نفاسها نفاس واحد
هو عشرون تخللا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يرفع اليد عن عموم ادلة الطهر بخصوصها بما عدا ما بين النفاسين وعن الطهر هنا
المتعينة اولى التخصيص بعض العفو الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم جريان استصحاب النفاس موضوعا او حكما وعن بعضهم
ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين مستقيم وان ما اورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعيد ما يثبت الحكم في
الحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين انه لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ثم
انقطع ولادة الاول الآتي يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا وان لم تعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع
عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظاهر عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سيأتي انتهى وتبعه جماعة
حاشية صنه والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة
من الاول فلو لم يجد الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع
ولعل خلافه مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ الحكم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة
بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو ولدت الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني فكان عاشر الاولى
والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقاءين المتخللين نفاسا ولعل الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال لو ولدت مع كل من التوأمين الدم كان مبدأ النفاس
من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما
من النقاء لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما يكمل
كمال العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا او طريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من القول بتكميل
العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس للولادة
الثانية وكيف كان فيمكن الاستدلال لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني منسوب عرفا الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما بناء على مقتضى
السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبه ولادة واحدة والا فلا
ادري وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخوانساري في حاشية صنه بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط
لا يخفى ثم انه هل يلحق الولد المتقطع قطعا بالتوأمين فيكون لكل منهما نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستنده ما دل على تحديد
النفاس بعشرة فيجعل ابتداءه من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا الا انه
على ما معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يجعل مبدأ النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة
او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها جماعة قال المص في التذكرة
لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ثم رأت الدم فهو نفاس انتهى ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص دليل
تحديد النفاس ولا لعلم عدم الانفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم
حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها
يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان
احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة الاقل فانه في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فانه في
خلافها بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بانه لا دلالة الحمل عليه الا بضميمة
دلالة النفاس الا ان يراد الدليل العقلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي به تنقضي العدة نعم في العدة التي
لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادتها
في النفاس بخلاف الحائض وبالرجوع في المقامين ولم نشأه ومنها انها لا ترجع الى التميز والى الروايات عند الاكثر بخلاف الحائض ومنها الخلاف
في اشتراط اقل الطهر بين الحيضتين واتفاقا بخلاف النفاس المتأخر والظاهر ان المتقدم لا خلاف فيه ومنها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين ولو

كون الدم بعد الولادة ثم رأت اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن المبسوط والجامع والشرايع وكتب العلامة ومن تأخر عنه بل عن لك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه صدق النفاس عرفا لعدم اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف لم يشكل مع عدم الصدق وعدم العلم بكون الدم المحتبس فيه لذا تأمل فيه بعض متأخري المتأخرين فالاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كالاستدلال له باعتبار كون العشرة من مبدأ الولادة لا من حين رؤية الدم وقد يستدل له برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت بمقدار ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها وما في المروي عن قول النبي صلى الله عليه وآله لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت ولا بعد في انصرافها الى ما كان الدم الاول بحكم الغلبة وكيف كان فربما يستفاد من اطلاق العبارة شمول الحكم لما اذا رأت الدم في الولادة بعد العاشر ايضا مع كونها معتادة لما دون العشرة لكن قيده جماعة كجامع المقاصد وغيره بما اذا كانت غير معتادة او اعتادت العشرة واما معتادة ما دونها فيشترط في النفس عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم لو تجاوز عن العادة ان لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس نفاسا ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما نقلك في الحيض هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط ولذا تأمل في الحكم المذكور جماعة من متأخري الاصحاب وهذا الدليل مفقود فيما نحن فيه لانها لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض بعد العادة وتجاوز عن العشرة المستحاضة انما هو فيمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما ابعدها بينه وبين ما احتمله في كرى من انه يتبع اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج منها استحاضة وان انقطع على العشرة وضعفه ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفساء بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بدون الاستظهار او معه وهذه الاخبار اما ان يختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سؤالا وجوابا فلا ريب في خروج الفرض عنها سواء انقطع الدم على العشرة او تجاوزها فهم الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار بحيث يشمل الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم قد اعترفوا بان هذه الاخبار لا تنافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من اول الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فيتحقق لا بد على كون حصول العادة معتبرة الا في صورة تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة المستحاضة فافهم محصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها لا غير نفاسا الا ان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قريبا منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتبار بهذا الاختصاص بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلاثة ايام وهكذا واما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رأت وعبر العشرة فالظاهر عدم ورود الاخبار فمقتضى الصدق تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما يشكل اذا كان عدده اكثر من العادة كما اعتاد في الحيض ثلاثة او اربعة فلم تر النفاس الا خامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما فيه من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عمومات النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلاثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة الا وقتها الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول الكلية في النفاس يعني ذم كل تجاوز عن العشرة و العادة فالنفاس العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة رأسا والمتجه عليه ما ذكره المصنف من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يؤخذ بشيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم يقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة ولم ينبه على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الا الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو رأت الى العاشر والاول خاصة فالعشرة نفاس اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبارات واما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقاء فلكون المرأة في ايامه نفساء عرفا او لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدوام فيشمله كلما دل على ان النفساء تكف نفسها عن الصلاة ايام اقرائها والنقاء المتخلل بين رؤيتي الدم مستمرا عن ... بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القوم

نه

١٠ عشرة

بالعشرة مع ان الطهر لا ينقص عن عشرة لعموم المدعى للاجماع ترجيح هذا النفاس المفقود ابعد العشرة فيما لم يتجاوز كما فعله
من الاجماع على ان ... في المسئلة بعدم نقص الطهر عن عشرة كما ان المعتبر ذكره وكرده بعد ... بالنفاس والطهر بين النفاسين لعدم ... كون
حيضا جمعا فحيث يمكن انه لم يثبت الاجماع على الحيضية المذكورة كان للتوقف في الحكم المذكور مجال والنص الدال عليه نعم ربما يحتمل الاجماع هنا من
جهة الحدائق من عدم جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وتخلل عشرة بالفصل بالعشر بين الحيضتين وقد عرفت حال العشرة ثم
الحكم بنفاسية العشرة هنا معتبر كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس ثمانية عشر بعد كون المرأة معتادة لا تعدها مع تجاوز الدم العشرة والا فيكون
في مسئلة الكتاب هو الاول والثاني في الرجوع ... على كون الاول نفاسا خاصة لمكان الحكم بالحيض الى الثلث عشر هنا مما ان استفاده منه ...
... في العاشر ورات الثالث عشر وما بعده الى ثلثة فلم يحكم بكونها حيضا الامكان انتهى وهو حسن هنا كله على مذهب الاكثر بالعشرة واما
... ثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كانت في غير ايام عادتها فان الحكم بكونها نفاسا ...
الامتناع وان صادف ايام المعتادة فهل ترجع ... الدم النفاس او ... العادة وجهان ولا يبعد ترجيح ... النفاس هنا اذا اجتمع شرائط
الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة فمثل ما ... بين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا ... الا العاشر ان لا يفرق العرف
بين ... العاشر او رات الثالث عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو ولدت ... ساعة ثم ... عشرة ايام ثم
ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ... طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو ... كان دم فساد
لانه اقل من الحيض بعد طهر كامل فكان نفسا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم نقف له على نص في ذلك انتهى وعند مواضع للنظر ... والله العالم

المقصد الرابع في غسل الاموات وهو فرض ... من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا في احكام
التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء كافة كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من
الوارد في جملة من احكام الميت ... مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط
الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب يسقط وجوب الاستقبال بالمندوب بفعل
صبي بل ... او ... صح ... تغسيل الصبي المميز للميت ... فيحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على اخر
ويسقط الواجب ... مع انها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي ... كفاية كما اختاره في الحدائق قال الذي
يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ... انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن و
التلقين كما ستقف عليها واخبار توجه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل الميت ... دون كافة المسلمين ...
حمل الخطاب فيها على ... ولا اعرف للاصحاب مستندا ... من الواجب الكفائي الا الظاهر من دعوى الاتفاق وحيث
... ثم قال نعم لو اخل الولي بذلك لم يكن هذا الذي ... على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولي انتقل الحكم
الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا ... ولم يكن عندهم ما يكفنونه ... امرهم بالصلوة عليه
ربما يقال ان الوجوب كفائي شامل للولي وغيره وان كان الولي ومن يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل ... نعم
... في مسئلة التغسيل قوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله
اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب بانه خلاف الدليل على الوجوب الكفائي ولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم
بدون اذن الولي والظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي فيه انه لم يعثر
على خبر ظاهر في ذلك عدا ما ربما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها
ولا يخفى على المتأمل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك
اي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف عليه ... ارادة المعنى الاول ... لفظ الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله
في ذيل الرواية الثانية او يأمر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر عن المأمور بمن يحب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق
ومنصب للولي لا مقام الزام بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يلتمس واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في التزويج من ان الاخ ... احق بنكاح اختها
... وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله عم في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام
الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي اخرى فهو احق ان يقدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب لحقه
والحاصل ان المتأمل في هذه الاخبار ... ماذكرنا واما ما نسبه الى ظاهر الشرايع فلم نعلم وجهه ولم نر كلاما منه يدل على ما
ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر عنه وعن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ... انه

النفاس في الدم عقيب الولادة ولا يبادر منها ... اصالة الامكان لان ذلك لعموم دليله منه

فتسقط به الواجبات ... منه

المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي بما يشهد له تأبيد الحكم فيه بسيرة الصادقة بتغسيل الميت اولى الناس به الا ان يحمل كل منهما على المباشرة
بذلك البعيد بل جزم به بعض المعاصرين في بعض تحقيقاته بنسبة الاستحباب الى الشارع من جهة الغنية في المسئلة لظاهر كلام الشهيد وصريحه حيث قال في
الذكرى النظر الاول في الغاسل واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام لعموم آية اولوا الارحام ثم ذكر الاخبار والروايات بعضها ثم قال في الحدائق
وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو المشهور بل على الولي خاصة ويؤيده قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام ومع
لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الاولوية نظر له او
للميت انتهى قال وهذا كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى وليت شعري اي اشعار للكلام الاول
باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله بآية اولوا الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في مثل الاخبار من كونها في مقام اثبات الولاية لا
لا الزام التكليف عليه واي صراحة او ظهور في الفرع الثالث الذي ذكره الشهيد اخيرا فانه لم يزد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص
بمعنى ان لمن شاء منهم ان يصلي وليس لهم ان يقتدوا بمن شاؤوا وهذا مرتبة في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى
رحمه الله من ان هذا الاخير على محضها الميت لعله موافق لما تضمنه الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب يختص بالولي فلو استنهض بواقعة
السيد لكان اولى الا ان يطلع على علة بنينا ما ذكره السيد على ما استدل به ولم ندر كيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق وغيره توضيحه
ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم الآخر بل كلهم فيه
سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف راجع الى
شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي ومشروط في حق غيره باذنه
فان لم ياذن لغيره فغيره غير مخاطب عليه بالتكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق عينيا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة والاذن للغير وذلك
اذن لغيره صار كالولي في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما ويبقى غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن دفعه بان شرط
المكلف به هو احد الامرين من اذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي
اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه يتصف
بالوجوب فعلا وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل واما مع عدم الامرين فلا وجوب لجهة تحقق الامتثال ويتصف على كل مكلف انه وا
عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب
الا اذا تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولي لو امتنع عن الاذن والفعل لم يتنجز الوجوب في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع
بان المراد بالاذن والامتناع المعتبرين على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن والامتناع عن الفعل المامور به في تمام وقته لا الامتناع
عنه في هذا الزمان الخاص وفوت كلا الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او ماذونه فينحصر عدم الوجوب على الغير في صورة امتثال
الولي او ماذونه وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي المطلق نعم ليس له الاشتغال قبل الاذن وتضيق الوقت لعدم تاتي الفعل الصحيح منه لان المفروض
اشتراط الصحة في حقه باذن الولي او امتناعه عن الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر
الواجب عن زمان الوجوب لترتب بعض شروط الوجود او الصحة فهذا الغير من اول موت الميت يجب عليه لا على الفور ان ياتي بواجبات مقرونة باذن
الولي فيها او امتناعه عنها في تمام الوقت ثم انه ربما يتوهم انه لا ثمرة مهمة بين القول بتعين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور
لعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع ترك الواجب وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وبين عدم
تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة واضحة منها جواز استيجار الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب
الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده وعلى المشهور لا يسقط الوجوب بمعنى وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او ماذونه
فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت
الولي او اختصاصنا الولي بمن يمكن في حقه فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الاخير ايضا وقد يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور
لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي باذن الولي او امتناعه عن الفعل راسا كان اللازم من ذلك شك المكلف في تنجز الطلب الكفائي عليه لامكان
عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي وامتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن الاذن فيه فان عدم
امتناعه من الفعل والاذن يعني فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان ياذن الولي نفس هذا الشخص او باذن لغيره
ولا يفعله ذلك الماذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية
والا لكان احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولي كما تقدم فيقال ان الاصل

المذكور من نسبة ما الشارع من

وهذا حال كل واجب كفائي يتوهم انه قد يتحقق الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال

على اهل الدنيا فتعين حمله على الاسلام الصوري ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام المسلمين على المسلمين كفاية انما هو ثابت لكل من يسمى مسلما باظهار الشهادتين
عدا من حكم بكفره من بعض الصنوف كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان انتحلوا الاسلام وبهذا يظهر ان المخالف فانه مسلم على الاشهر بالنسبة
الى الاحكام فانه يجب غسله كما يتعلق بالمباشرة والمواصلة مشتملة بعموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله عليه السلام اغسل كل
الغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله عليه السلام غسل الميت واجب ونحو ذلك مضافا الى عموم ادلة وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم
القول بالفصل وما دل على وجوب تجهيز الميت الذي ... البحر الى الساحل ولا مخصص لها عدا ما يتخيل من الاخبار الواردة في بيان تعليل تغسيل
الميت بان الوجه فيه هو تنظيف الميت وجعله اقرب الى رحمة الله والى شفاعة الملائكة وانه تطهير للميت عن الجنابة الحادثة له عند الموت وبانه
كان فلا يليق بالمخالف بناء على ان ظاهر اخبار التعليل هو كون المشروع عندنا كما نقل عن الاصحاب ان المخالف لا يجوز ان يغسل هذا الغسل
بل يغسل غسل اهل الخلاف اللهم الا ان يقال ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل غيره والا كان الجواب
من السؤال كما لا يخفى وبهذا يظهر ايضا ان الغسل في اخبار التعليل سواء وجوبا او الى الغسل المتعارف عند الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع
العلة الى بيان المصلحة في مسئلة الاتفاق في غسل اهل الخلاف ولكن لا ينافي ذلك ايجابه بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل
المخالف لا من حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما فصح بالاحتياط كما في الشهادة نعم لا يلزم ذلك عدم جواز اثبات وجوبها بالغسل
بعمومها وجوب الغسل الثابت من حيث هو غسل لكنه في غنية عنها بل المتمسك بها الاجماع المنافي فتنبه ان قوى تلك العمومات والاطلاقات العامة
الاطلاقات المتقدمان وكل منهما ممنوع الدلالة اما اطلاق الرواية الثانية فلانه في مقام بيان حكم الغسل بقوله ... نظير قوله الصلوة الصلوة
من الابانة والجمعة ونحوهما واجبة واما عموم الرواية الاولى فهو وان كان لغوا الا انه لا يبعد ان يكون تنبيها على تفصيل بعض افراده كالغريق وما
بعده ثم استثناء الشهيد وارد في مقام تعليم الحكم لجميع اصناف الموتى المتغايرة من حيث اسباب الموت فكانه بمنزلة قوله الغسل لكل من مات باي سبب كان الا
بالقتل بين يدي الامام فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة بخصوصيات اخر غير سبب الموت كالمطلق كما نقول احب كل لحم الا لحم البقر وهذا
غير بعيد بعد التأمل واما المناقشة في الاجماع وانعقاده على الكلية بمخالفة جماعة في مسئلة ... في غير محلها فان من خالف في المسئلة كالشيخين
سلار والقاضي والحلبي ونحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظاهر بعض وصريح آخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى في المسئلة ما دل
على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين في الامور المتعلقة بالمعاشرة التي من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب وهذا
واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او لجلب قلوبهم الى الايمان كما قال عليه السلام كونوا دعاة الينا
بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم واما تعبدا من جهة الاجماع وعلى اي تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المقرر عندهم
اذ به يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترامهم لان احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو
احترام عندنا من جهة انه ايصال خير ونفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف
العذاب حيا وميتا وجعل من افضل الاعمال العبادية كما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرايع عن الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم
غسل اهل الخلاف وفي المدارك انه ربما كان مستندهم في ذلك قوله عليه السلام الزموهم بما الزموا به انفسهم كانه اخذه عن كلام جده في الروض في باب
توجيه المخالف الى القبلة من انه غير واجب الزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات وحكى الامضاء عليه
في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على مذهبهم لكن الرواية لا تخلو عن قصور كما صرح به بعض ويؤيدها ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة
ودم الحيض من قوله ارضوا لهم بما رضي الله لهم من الضلال اما ما ذكره المحقق وتبعه ... من ان المغسل ان جهل غسلهم غسله غسلنا فلعله
عمومات التغسيل خرج صورة العلم على غسلهم ويمكن القول به ايضا على تقدير الاستناد في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم
مداراة او احتراما لان تغسيلهم غسلنا وان كان غير مناسب لهم اما عندهم فمن جهة الفساد واما عندنا فمن جهة الصحة والسداد الا انه خير لهم
المسلمون لعدم المداراة ... صورة الاستدلال ثم لو غسل غسلنا فالظ ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل بمسه لو غسلهم
فالظ انه كاف وفاقا لجامع المقاصد لعله للاجزاء فكان كابدال الصادر من شخص مجتهد او مقلد بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل اما
تغسيلهم لموتاهم فلعله كاف وان لم يقع عليه من الله منه لكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة للقبض المشروط في صحته الوقف ... ثم ان معنى كراهة
تغسيلهم مع وجوبه استحباب ترك التعرض له وتوكيله الى مخالف مثله كما يستحب ايضا الى تغسيل المؤمن الصالح ... ولا كراهة مع الانحصار
وبقي هنا شيء وهو ان ظ المحقق الثاني كما عرفته دعوى اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق اختيارا ومقتضى ذلك حرمته
في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظ من القول بالتحريم والاستدلال عليه بانه كما هو حرمة التغسيل الصحيح وتوقيفا
اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم الصحيحة لولا الحرمة فتم ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسئلة تفصيل

الغسل ص

في ايجاب الغ هو في اصل هذه المسـ

خاصة على ما حكي اتفق القائل بالجملة بجسد المخالف لا حرمة له عندنا فان غسله كغسل الجمادات نعم لو غسله بطريقة اكرامه لم يكن به باس مع عدم كونه مكروها للتشبه بالمؤمنين وكذا الوارد اذا كان لهم رحم او صدقة وقلنا انه باكرامهم لكونهم من اهل الخصوص بخلاف ولايتنا الا بجهة حاصل لا سيما الناصبين حقيقة فهو حرام فان ادلة اكرامه لا قرابة بالشبهة ابن لم يحتمل الجواز انتهى وما احتمله بقوله هذه العبارة محل الجواز والمنع في كلام الباقين لعدم الجواز على ما ذكره لكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات ولا يحتاج صحته الى ترتب الآثار عليها على ثبوت احراز الشارع ولا الى قصد التقرب بل الحاجة لنا الى اثبات شمول ادلة الغسل بل الغسل بنفسه موجب لترتب الآثار من طهارة بدن الميت وعدم تنجيس ملاقيه من النفع الاخروي والدنيوي بكون ايضا حينئذ المخالف يتصف تارة بالاباحة واخرى بالحرمة وثالثة بالكراهة لكنه لا يتصف بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل لا استحبابا ولو كان هناك تقية وجب تغسيله غسل اهل الخلاف ولا يحصل من ذلك نفع البدن واما بناء على كلما على نحو لك يخفى غاية البعد ويجب عند الاحتضار وهو حضور الملك التوفي للنفس او حضور الوقت او حضور امواته واهله عنده توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن النهاية وعن المقنعة في باب القبلة والمراسم والوسيلة والمهذب والكافي والسرائر والمحقق والمص هنا وفي المختلف والتهذيب والمحقق الثاني بل حكي عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة وعن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين قال دخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله ع اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وفي رواية معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وربما استدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه فالاولى الاقتصار على ما ذكرنا لكن الاول ليس فاصلا عن دلالة الظهور الاول في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح في المعتبر منع اشعاره بالاستحباب خلاف الانصاف لمن له ذوق سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا الا ان المراد منه الميت هو المشرف على الموت لا من انقطع منه ومن هنا يكون مناسبا لقوله في ذيل الرواية واذا اغتسل يحفر له موضع تجاه القبلة فيها سامع القارئ مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر ودعوى انجبار قصور دلالتها كقصور سند الاولى بالشهرة المستفيضة مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكي بالاستحباب عن المفيد في الغرية والسيد المرتضى والشيخ في ط و ف وير وابن بابويه وابن حمزة وابن سعيد في الجامع والمحقق في المعتبر ونع والمص في كره وجماعة من المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية وكاشف اللثام بل ظاهر المحكي عن المعتبر وكره ان هذا القول هو المشهور حيث اقتصر في المعتبر على نسبة القول الاول هنا الى المفيد وسلار مشعرا بذهاب باقي اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كره وقال بعد ذكر قول المقنعة وسلار ان الباقين على الاستحباب بل عن [illegible] دعوى الاجماع لكن المحكي من عبارته ان دعوى الاجماع انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال في مقابل الشافعي لا في اصل الاستحباب واما دلالة رواية معاوية بن عمار فكما يحتمل ان يكون لسؤاله عن هيئات الميت من حيث اصل الاستقبال يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاظهر نظرا الى اشتهار المخالفة للجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الآتية وربما استدل باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون تركه من الشنايع على الميت واهله وفيه ان كثيرا من الناس ملتزمون ببعض المستحبات كالواجبات بل يعدون تركه من الشنايع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب اذ لا تقصير له على ذلك التقدير بل يعدون من جهة [illegible] استغاثة [illegible] بالخاتمة باعتقاد العوام كما لو مات من غير تلقين وان كان بالنسبة الى اوليائه فهو من اجل اشتغالهم بذلك [illegible] في مقام [illegible] الاهتمام بحال الميت لعدم تفويت هذه الفضيلة عليه في اشد الحالات والمسألة محل اشكال والتوقف كما عن [illegible] على القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اول زمان او مطلقا او الى النقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظاهر المرسلة بل صريحها الاخير بل وكذا ظاهر الحسنة بناء على ان المراد بالميت المشرف على الموت ومن ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو لم يمكن المحتضر بنفسه من التوجيه فلا يبعد ان يجب عليه كما صرح به بعض لان الظاهر من الاخبار وجوب التوجيه في الخارج لا غير مباشرة والمريض قد يتمكن على ذلك ولا يبعد ح تقدمه في التكليف على غيره ويتحقق التوجيه بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة وعن المعتبر وكره اجماع علمائنا وفي رواية ذريح لا يجعله [illegible] كما يفعل الناس وجميع امور منها ما يتعلق باصل موته ومنها ما يتعلق بما بعده فمن الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا لان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يأمره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا وفي مرسلة هشيم [illegible] ان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلاة فمن كان

لمن يراه عليها عنده مواضعها القبر شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويجيء بالائمة حتى ينقطع عنه كلامه ان الفرج كما عن زرارة
بها ثم قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب
الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وفي مرسل الفقيه على بعض النسخ كما عن الفقه الرضوي قبل التحميد
وسلام على المرسلين وهو المحكي عن المقنعة وجماعة وحكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القرآن وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد
قوله وما بينهن والاولى ما اشتملت عليه الحسنة لانها اصح وللصحيح ونحوه فيلقنه الاستغفار والمروي انه يقول اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك
واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يا من يقبل اليسير ويعفو عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الرحيم
من هذا الخبر بل وغيره من الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة المريض الملقن به نعم لو لم يقدر عليه لخطر الصوت بالكلمات
او عقد القلب عليها ونقله الى مصلاه ففي صحيح ابن سنان اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه وفي حسن
زرارة فاذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات وان كان اختصاص الاول
بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه ان كان في اجله تأخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه
يدل على كونه مطلوبا مطلقا بتعميم المصنف تبعا للمحقق في كتبه اجود ونسبه في الحدائق على ما حكي عنه الى الاكثر واعترض عليه باختصاص الاخبار
ونسبه كاعتراضه لمصنف المحل الا ان يكون صاحبها هذا التعليل بحيث يخصص ما سبق مما مر لكراهة مس المحتضر وانه من يمسه يعان
عليه ثم ان ظاهر العبارة كاكثر الاخبار ان المراد بالمكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير ولعل الترديد من الراوي والا فلفظ المصلى في
الرواية لا يستعمل في اكثر من معنى نعم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما ولا بأس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرأ عنده سورة والصافات بل
سورة يس بل مطلق القرآن كما عن كريه والمعتبر وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤوا عنده القرآن وذكر الله والصلاة على رسول الله ص وفي الخبر
عن الكاظم ع قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرأ عند رأس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرأ فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى
فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت يقرأ عنده يس والقرآن الحكيم فصرت تأمرنا بالصافات فقال يا بني
لم تقرأ عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته ويستفاد من حكاية يعقوب استحباب قراءة يس عند المحتضر ولا بأس بالعمل به تسامحا بل لتقرير
الامام ع له وللنبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرأ يس وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياها
وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه ص ايما مسلم قرئ عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس
نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه
ويشهدون دفنه وأما ما يستحب بعد موته فهي امور منها التغميض بان يغمض عينيه بعده لئلا يقبح منظره قلت لرواية ابي كهمس قال
حضرت اسماعيل الموت وابو عبدالله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته وعلا
لا لاختصاص النهي عن مس الميت عند النزع وفي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر ع وهو جالس في ناحية فكان اذا دنا منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا
واضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسه في هذه الحال فكانما اعان عليه فلما قضى الغلام امر به فغمض عيناه وشد لحياه ثم قال لما اشبه بين الناس
فظنه في الماء وعصرها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار ولا على من ذكره او استدل له بوجه رواية عدا ما حكاه شارح الوسائل عن بعض معاصريه
لعله صاحب الحدائق انه لا بأس به وان في بعض الروايات اشعارا به وحكي عن بعض انه حكى عن بعض كتب الاطباء انه سبب لراحة الروح في الاخراج والانتقال
لان الماء بارد والروح بخار حار يكيف وفي الحكم بجوازه اشكال بل منع لعدم الدليل بل ظاهر تعليل منع المس في رواية زرارة المتقدمة بكونه في غاية الضعف
فيكون من مسه كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء في فيه لشدة تجليس بنفسه فيكون ذلك اعانة عليه ومنها اطباق فمه لئلا يقبح منظره او يدخله
الهوام ومد يديه ولعله مستفاد من شد لحييه ومد يديه وساقيه ولم نعثر بما نصها بل الدال في ظاهر كلام عن جماعة وعن المعتبر انه لم ينقل عن اهل البيت ع
فيه رواية ولعله ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ومنها تغطيته بثوب تأسيا بالصادق ع كما تقدم في رواية ابي كهمس والظاهر انه يستحب
ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا ونسب الى الشيخين واتباعهم والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمتأخرين بل المراد به في خلافا
وعن مع صله بسنده الى الاصحاب وربما استدل له بمرسلة عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبدالله ع بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه
حتى قبض ابو عبدالله ع ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبدالله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبني على ان المراد بالبيت مسكنه حال
الحياة وحينئذ ينفي الحكم هاهنا عن المستند بل المقام مقام التسامح من جهة فتوى الفقيه لفرض العلم باسناد فتويهم الى هذه الرواية التي لا دلالة
لها على المطلوب واحتمال وجود رواية اخرى عثر عليها كما في الذخيرة لعمومات بلوغ الثواب بالنسبة الى تلك الرواية المحتملة ضعيفة بالنسبة الى هذا الحكم
لا يحكى بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية وبمجرد احتمال الاستناد الى غيرها والقول بالحكم بالاستحباب حتى يثبت

حضر موت ابنه كذا في الوس

الثواب يجوز فعله بقصد الاستحباب القطعي كما هو شأن ما يتسامح فيه من المستحبات نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب وتمام الكلام في الفرق
بين قاعدة التسامح المستفادة من الأخبار وبين قاعدة الاحتياط في طلب الثواب المستفادة من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن أن يستفاد استحباب الإسراج
عند الميت من فحوى استحباب الإسراج في البيت الذي كان يسكنه في حياته أو يكون أتى الظن ولو بقرينة الغلبة موت الإمام (ع) في البيت الذي كان يسكنه فيدل
على استحباب الإسراج فيه كل ليلة فيدخل فيها ليلة الموت ويستحب أيضاً أن يكون عنده من يقرأ القرآن بلا خلاف فيه ظاهراً كما اعترف به بعض بل عليه المحكي
عن المفاتيح نفيه للتعليم إذا حضر أحدكم الموت فاقرؤوا عنده القرآن بناء على أن حضور الموت يشمل حلوله ويستحب بالخصوص قراءة سورتي يس والصافات
المحكي عن كتب الفقه عنده موتاً بل البحث من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء على أن التخفيف
مطلق العذاب لا خصوص عذاب القبر إلا أن الاستحباب مختصاً بما بعد الدفن وعن دعوات الراوندي أنه ما من عند ميت إلا خفف الله عنه تلك
الساعة وعن الدعائم يستحب أن يقرأ عنده حال الاحتضار وبعد الموت آية الكرسي وآية السخرة وثلاث آيات من آخر البقرة ثم سورة الأحزاب
ويستحب التعجيل في تجهيز الميت إلا مع الاشتباه النهي عن تأخيره في عدة روايات محمولة على الاستحباب للإجماع ولظهور أن كرامة الميت تعجيله إلا في المشتبه
وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لأن المشتبه ملحق بالأحياء لاستصحاب الحياة إجماعاً فيستبرأ بعلامات الموت كما في الروايات منها رواية إسحاق
بن عمار سألت أبا عبد الله (ع) عن الغريق أيغسل قال نعم ويستبرأ قلت كيف يستبرأ قال يترك ثلاثة أيام قبل أن يدفن وكذلك أيضاً صاحب الصاعقة فإنه ربما
ظنوا أنه مات ولم يمت فيستفاد من التعليل في ذيلها وجوب الاستبراء لكل مشتبه الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم أنه قد مات
ثم يغسل ويكفن وسئل عن المصعوق فقال إن صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وفي رواية علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (ع) ينبغي للغريق والمصعوق أن يتربص
بهما ثلاثاً لا يدفن إلا أن يجيء منه ريح تدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق قال ينتظر به ثلاثة أيام إلا أن يتغير قبل ذلك
وفي خبر عبد الخالق خمسة ينتظر بهم إلا أن يتغيروا الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن وفي مرسلة الفقيه ينتظر بهم ثلاثة أيام وعن الدعائم
في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلاثة أيام إلا أن يتبين موته ويستيقن والظاهر أن المراد بالتغير تغير ريحه وصفته في بعض الأخبار ببطء الحس
سقطة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها الأطباء وعلى أي حال فالمعتبر العلم فالتغير حينئذ علامة كما هو ظاهر موثقة عمار ورواية ابن أبي حمزة
وكذا مضي ثلاثة أيام كما يظهر من موثقة عمار وغيرها ورواية عبد الخالق المجعول فيها الانتظار بالتغير دون الأيام بل ورواية إسحاق حيث علل وجوب
الانتظار ثلاثاً بقوله ربما ظنوا أنه مات ولم يستند إلى الاستظهار فدوام الاستظهار المستفاد من المحكي عن المعتبر والتذكرة الإجماع على أن حد
التربص العلم فعن المعتبر التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحده العلم وهو إجماع وعن التذكرة أنه لا يجوز التعجيل حتى يظهر علامات الموت ويتيقن
العلماء بالإجماع نعم ظن بعض المعاصرين كظاهر في رواية علي بن أبي حمزة ومرسلة الفقيه ورواية الدعائم كفاية الانتظار ثلاثة أيام ولو لم يحصل علم
بموته فلعل هذه المدة عادة تعبدية أو كاشفة في نظر الشارع عن الموت واقعاً والثاني في غاية البعد والأول وإن لم يكن بعيداً بل هو المتبعين
كون هذه الروايات أخص مطلقاً من الأخبار التي علق الحكم فيها على العلم بالموت إلا أن الأظهر حمل الثلاث على ما هو الغالب من حصول العلم بعدها كما يقضي
عن التعليل وجوب الانتظار ثلاثاً في رواية إسحاق باحتمال الخروج الحي الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلاثة ويشهد له الاكتفاء في
موثقة عمار على يومين فجعل الثلاثة أمارة أخرى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر أن المراد أن يستكشف الأمارات
التي ذكروها للتبين حتى يعلم موته منها أو يصبح حتى يكشف حاله بنفسه ويظهر موته وليس المراد جعل المدة حداً على حدة ويكره أن يحضره جنب أو حائض
على بطنه وإن يحضره جنب أو حائض إجماعاً كما عن المعتبر وللأخبار الكثيرة منها قوله (ع) في رواية يونس بن يعقوب لا يحضر الحائض الميت ولا الجنب عند
التلقين ولا بأس أن يليا غسله وفي رواية ابن أبي حمزة قلت لأبي الحسن (ع) المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا بأس أن تمرضه
فإذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فإن الملائكة تتأذى بذلك وفي غير واحد منها تتأذى الملائكة بحضورهما وعن الهداية والمقنع
التعبير بتلك العبارة كالمصنف المحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لأن الملائكة تتأذى بهما ولا يجوز لهما إدخال الميت
في قبره وما تضمنه ذيل هذا الخبر لم نعرف عاملاً به لكن لا بأس بالعمل به لكنه أقوى قرينة على إرادة الكراهة من عدم الجواز ولا بأس أن يليا غسله
للأصل والأخبار وحكي استحباب الوضوء للجنب إذا أراد تغسيل الميت ثم إن غاية الكراهة تحقق الموت قبل انصراف الملائكة وفي زوال الكراهة
بانقطاع الدم وجه ضعيف وفي زوالها بالتيمم نظر للأصل والإطلاق ومن أن التيمم يبيح ما هو أقوى من ذلك مع عموم أدلة البدلية
بعض من رجح الثاني بأنه لا شرع التيمم لمكان هذه الغاية لو اغتسلت لم يذكر ويكره أيضاً أن يترك الميت وحده
أبي عبد الله (ع) لا تدعن ميتك وحده فإن الشيطان يعبث به وأولى الناس بغسله بل بجميع أحكامه أولاهم بميراثه بلا خلاف أجده إجماعاً
على ما حكي وظاهر المنتهى ولعموم قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض بناء على أن المراد الأولوية في كل حكم من الأمور المتعلقة
بتجهيزه لا خصوص الإرث ويشهد للتعميم وحذف المتعلق المعتضد بإسناد المحكي لها في المقام كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني

ولا يقدح فيه ما عن المحقق الاردبيلي من ان الآية لا دلالة فيها اصلا لعدم ما كلها مضافا الى قوله (ع) في مرسلة غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها
مرسل الصدوق يصلي على الجنازة اولى الناس بها بزيادة قوله او من يامره فان المراد ان كان اولى الناس به ثبت المطلوب وان كان الاولى به
من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فيستكشف منه اولوية الوارث لانه يكون اولى بالميت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والا كان
ذلك الغير وارثا هذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع ... اختصاصا اولى بالميت مما ذكرنا بظهورها في الدلالة من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى به اشد
الناس علاقة به ان اراد العلاقة العرفية وان اراد اشدية العلاقة في نظر الشارع فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب
فليس المراد من الاولى بالشخص الاولوية المرادة في قوله (ع) في صحيح الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك ... الرواية و
قوله (ع) في تفسير العياشي للآية المتقدمة ان اقربهم رحما الى الميت اولى به ثم ان ظاهر هذه الادلة كون الاولوية على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من
المحكي عن ابن حمزة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت او من يامره بناء على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل وعن ... في كاشف اللثام
والميل اليه في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي ... بما نسب الى المنتهى من حمل عبارات المتقدمة حيث حمل مرسلة الصدوق يغسل الميت اولى
به او بامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الآية او بضعف سند الرواية فيبقى عموم وجوب التجهيز كفاية
سليمة عن المخصص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عدم الالتزام باستئذان الاولياء سيما من يتعسر استئذانه كالنساء والحاكم ولم يسمع
الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة عدم القول بالفصل بين الزوج
وغيره من الاولياء بان المتبادر من الاحق هو المعنى المختص بالحق كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب احياء الموات وحواز المشتركات
وفي المواريث وغيرها او من خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان قدمه الولي والا فهو غاصب الولي
غاصب فانها صريحة في ارادة الحق المالكي ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ
الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كان عبادة ويكفي في احراز التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن
الصريح والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل في الولي او مأذونه الا انه محمول على الغالب مما ذكرنا يعلم انه لا يشترط
الاذن الخاص بل لو اذن الولي اذنا عاما جاز لكل من يتحمله ولو لم يفعل ولم ياذن او اعرض عن حقه واسقط الوجوب عن جميع المكلفين ولا يجب
استئذان الحاكم ولو على القول بوجوب استئذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما يأتي لان الاعراض عن الحق بمنزلة اباحته وبذله لغيره
بخلاف الامتناع فانه ... بل يفهم العرف ... لحقه غير مسقط له فيحتمل انتقال الحق الى الحاكم ... مما ذكرنا من كفاية رضا الولي ولو من جهة شاهد
القرائن بعلم الحال ... اعتبار الاذن للسيرة واستلزام الحرج ثم لا فرق في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص قابلا للفعل او قابلا بالذات
او بالعرض فان ... ثبتت الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استئذانهما
في الفعل لعموم الآية المتقدمة والروايات اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم وان الفعل
لا بد ان يحصل اما من الولي او بامره وكذا الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي صريحة وانت اذا تأملت في سائر الروايات تجد
ظاهرها كصريح المرسلة مسوقا لبيان مجرد كون امر الفعل بيد الولي من غير تعرض لوصف مباشرة الفعل ... الكلام مع وحدة الولي فمع تعدده لا بد
فيثبت المرجح وحكم صورة عدمه ... في باب الصلوة مفصلا ان شاء الله وكيف كان فلو منع الولي عن فعل ... الاذن سقط وهل يجب استئذان الحاكم
ام لا وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة بحصر المصلي في الولي او مأذونه ومن ان المستفاد من ... الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ... في
فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا ياذن لغيره فليس في فعله مزاحمة له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكي عن
العلامة تقديمه على الولي بل نسبه في ... الى علمائنا لعموم دليل الولاية لكون الفعل من دونه غير مشروع فاذا اوصى الميت فان اراد به الفعل
بدون اذنه فهي وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط فوجوبه على الموصى اليه مبنيا على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع ... مشروعيته
باذن الولي وان لم ياذن سقط الفعل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع ... الوصي واما لو اوصى بولاية التجهيز للولي وتفويض
امره اليه فهو باطل اساسا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى الشخص بولاية او كالة لغير حاكم بل البطلان هنا اوضح لان الايصاء بالولاية
ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية تحدث للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر ان الاشكال في الولاية حال
حيوة الميت وبعد مماته خلافا للمحكي عن الاسكافي في تقديم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل وفيه انه في الوصية المشروعة والفعل بدون
اذن الولي غير مشروع ودعوى اطلاق ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية
مراعاة لحق الميت بل هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسبها ابطال ... الميت وطرح قوله ومخالفة امره والحاصل ان الاخبار ... المقام
منصرفة الى غير صورة ... ولعله لذا مال في ... في باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم

الى غير الحاكم ...

لوصيته

وفاقاً للمسالك لان الحاكم ولاية حسبية فهي ثابتة عند فقد الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموماً فوجوب العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل
على اذن الحاكم الاحيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ذاتية اصلية فاذا دل دليل على ولاية
غيره ثبتت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كفت عموماً ولاية الاولياء وحرمة الاجنبي محل
مشروعيته ونقل الوصي فيكون ذلك العموم ما رافعاً لموضوع عموم حرمته بل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على فقد الولي
فاذا دل عموم على ولاية الوصي لم يجرها عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الوصي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء
بالنسبة الى ادلة ولاية الوصي فتم واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام قلت بحث بعد امكان منع ثبوت تقدم الامام على الوصي بعض وجوب سببيا
ولاية اولى بالمؤمنين من انفسهم مع انه في عموم ادلة النيابة بحيث تشمل المقام نظراً ولذا لا نقول بل لم يقل احد بها ولو بالحاكم من الولي او أد
بالصلاة مع الاتفاق على ان الامام الاصل اولى بها والزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت اتفاقاً على الظاهر من محكى جملة من معتبر الاصحاب نقلا
والمنتهى وحاشية المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية ابي بصير عن الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير المرأة تموت من احق بالصلاة
عليها قال زوجها قلت الزوج احق بالاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب في بعد ذلك كله فلا
وجه لما في تأمل صاحب المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الرواية ومعارضتها بروايتي حفص وعبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالتين على ان الاخ
احق بالصلاة من الزوج المحمولتين على التقية على ما ذكره جماعة تبعاً للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة
بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية مقتضى البنوة
فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما في الروايات يعني اجنبي من الاخبار نعم يمكن ان يتوقف في ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا
الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلق امرأته فان كان رجعياً ففي جواز تغسيل الآخر له نظر ولا يجوز ان يغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبيين الا مثله
بلا خلاف فيه على ما تسمعه كما صرح به في محكي الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم وبل عليه كثير من الاخبار الآتية في المسألة الآتية
انشاء الله ويجوز لكل من الزوجين بالزوجة الدائمة او المنقطعة وفي حكم الزوجة المطلقة الرجعية على ما تقدم عن المنتهى تغسيل الآخر اختياراً وفاقاً للمحكي
عن الشيخ والاسكافي والجعفي والمرتضى وسلار والحلي والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تأخر عنهم وعن المنتهى دعوى
الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختياراً ونسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل
عليه مضافاً الى اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها صحيح ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عن الرجل ايصلح ان ينظر الى امرأته حين تموت
او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة
ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه منها والظاهر ان التقييد في السؤال الاول انما هو لبيان ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النساء مع ان ما في المعطوف
يكفي في ذلك وصحيح ابن مسلم الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصباً وصحيح منصور قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يخرج في السفر
ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوها يلقي على عورتها خرقة وصحيح الحلبي عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها الى غير ذلك من النصوص المنجبرة بما عرفت
في الغنية وبجامع الاصحاب ...خصوا ذلك بحال الاضطرار بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبته كما في المقنعة
الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار او ثبوت قول الشيخ من الاصحاب فيه وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابي بصير يغسل
الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل ورواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل
امير المؤمنين لفاطمة صلوات الله عليها وتعليله بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وان مريم لم يغسلها الا عيسى الذي لا يتم له ما حكي عن
البحار من انه وجد بخط الشيخ محمد علي الجبعي نقلاً عن خط الشهيد قدس سره انه لما غسل علي فاطمة قال له ابن عباس اغسلت فاطمة قال اما سمعت
قول النبي هي زوجتك في الدنيا والآخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العصمة بالموت ... فلو لم يكن لم يغسلها وكيف
كان فهي لا تنافي ما قدمناه من الاخبار مع اشتهارها رواية وعملاً ومخالفتها لابي حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين
كونه من وراء الثياب كما عن ظاهر الشيخ والمنتهى والنهاية وجامع المقاصد والروضة وفي الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن الذكرى نسبته الى
علمائنا ام لا يشترط مطلقاً كما عن الاسكافي والجعفي وشرح الرسالة لعلم الهدى وظاهر المعتبر ونهاية الاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق و
الرياض وغيرها بل الاشهر لم يشترط في تغسيل الزوج المرأة دون العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق اقوال خيرها اوسطها لا
لاستصحاب جواز النظر بناء على ان كون الستر بالثياب من نهايات لعساييد ...ولا ... صحيح ابن مسلم المتقدمة وظاهر منصور المتقدمة حيث اكتفى فيها
بالقاء الخرقة على عورتها واظهر منها صحيح ابن سنان الدالة على جواز النظر ... في التأمل لان الغسل صحيح ابن مسلم عن امرأة توفيت ايصلح لزوجها

ان ينظر الى حجمها او راسها قال نعم والاخبار المعتبرة الدالة على كونه من وراء الثياب او بان تكشف كثيرة الا ان ضم بعضها الى بعض مع ما يظهر من التعليلات
الواردة فيها بكشف عن كونه لذلك ما في خبر الاستبصار فيها بن صدقة يكون من وراء الثوب او تحت الدرع ومن خصال دخال اليد تحت قميصها
ومانع عن النظر الى شعرها او شئ منها ومقتضي للمنع على عورتها ومعاليل للتلبس بلبسها وتحته وهي مهملة فعلة وقد لذلك انها ستر
حين موت بخلاف الرجل منضما الى ما حكى عن بعض اهل البيت في الاخبار ما دل على وجه يكون من تغسيل المراة للرجل من وراء الثوب يظاهر بعضها مع
التعليل بين المتعلقين اختصاص الحكم بصورة موت الزوجة نعم يمكن الاستدلال بخبر زيد الشحام قال سالت ابا عبد الله عن امراة ماتت وهي
في موضع ليس معهم امراة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها
فليغسلونها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسالته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل قال ان لم يكن فيهن امراة فليدفن في ثيابه ولا
يغسل وان كان له فيهن امراة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثق سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله
امراة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى فاصح سندا بابي جميلة والثانية دلالة بان الظاهر المراة ما عدا
الزوجة من المحارم مع قوة احتمال الاستثناء المنع من خلع ثوبه الى حضور النساء وما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافا الى رواية داود عن زيد
بموت وليس معه الا النساء قال تغسله امراته لانها منه في عدة واذا ماتت هي لم يغسلها الا انه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها مجردة كما حققه في
الاستبصار ولا يخفى ضعفه ثم ان الظاهر المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين نعم قوله في رواية الحلبي
المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شئ منها يدل على وجوب ستر جميع بدنه الا ان يحمل الشئ كما يظهر من الرواية الباطنة وهل يطهر الثياب بمجرد العسل
من غير عصر قولان صرح باولهما في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروض والحدائق نظرا الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض لحاله حال
التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره وظاهر الروض الثاني وربما ينسب الى المعتبر الا ان كلامه في مسئلة تغسيل
الميت في قميصه يختص بما اذا تنجس القميص بما يخرج من الميت لا بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب وهو الاجود فان عدم التعرض
له انما يدل على عدم نجس الميت به ما دام متصلا ببدنه وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفا الحكم بعدم تنجسه ولا يبعد الميت كما ادلة تنجس المذكورة
الملتبس باقوى من ادلة اغتفار العصر فتامل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر بقلم عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية
قطعا وصرح في الروض تبعا للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عند قابل لو تزوج جاز لها ثم ثم ثم ان بعد
الموت انتهى وذكر في حاشية منه على الروض ان هذا الفرض فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه وقد يناقش للبعض كلات
بان الزوجة اجنبية بعد التزويج واخرى باطلاق جواز تغسيل الزوجة ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصرافات للتشكيكات
ابتدائية يرتفع بعد التامل والا فلو بني على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثرها مستفادة من الاطلاقات
دون العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ان يدفع بان الموت ليس كالطلاق رافعا لعلقة الزوجية وانما هو مانع عن ترتب الاثار
المتوقفة على حيوة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يبق فرق بين صورتي التزويج وعدمه هل يلحق بالزوجة المملوكة ام لا غير المزوجة ولا المعتدة
ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عدة والبيان وجمع البرهان بل عنه كما في غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل السيد لها كما عن المعتبر ومع صدق الروض
او يشترط كونها ام ولد ولا يلحق مطلقا كما عن المدارك والحدائق اقوال الاشهر الاول وظاهر اطلاقات التغسيل والمنع البراءة بناء على جريانها فيما يشك في
في العبادة واستصحاب المحرمية وان نقل الملك الى غيره او انعتق ولتأبيدها بزوال المحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك ويجوز في ام الولد لرواية
اسحق عن عمار الواردة في ايصاء علي بن الحسين بان تغسله ام ولده ولتأبيدها زوال المحرمية في ام الولد بالانعتاق ايضا وضعف الرواية المجوزة في ام
الولد مع مخالفتها لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة فلا يبقى لها ظهور في المطلب الا ان المحكي عن الفقيه الصحيح في
انها هي التي غسلته هو نسخة والمسئلة محل اشكال فالتوقف فيها كما عن المنتهى ونهاية الاحكام تبعا لاحتمال الاخبار لكل على حاله ولا يغسل الخنثى المشكل كما
الاجانب بعد امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز تغسيل المحارم للميت واما الخلاف في تغسيلهم
له اختيارا والاقوى المنع ايضا وفاقا للمشهور بل عن ظاهر الحبل المتين الاتفاق عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب و
اشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته الى علمائنا المؤذن بالاجماع لا يغسل رجل المراة الا ان لا توجد امراة ويؤيده صحيحة ابن سنان اذا
مات الرجل مع النساء غسلته امراته او ليس معه فلتلف على يديها خرقة فان المراة بقية ولفظهن وكان تحريما لا للاجنبية لانتفاء الغسل كما سيجيء وتاخيرها
عن المراة ظاهر في تاخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيده الشمال اكثر الاسئلة الواردة في الروايات على التقييد بصورة فقد المماثل
فكان الاشتراط كان مركوزا في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من جهة ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل المانع العرفي دون الشرعي
خلافا للمحكي عن السرائر وفي المدارك والذخيرة وكشف اللثام بل عن كلام المصنف في القواعد مذهب الاكثر حيث قال فيما حكي عنه في القواعد يجوز للرجال ان يغسل

المقصد الرابع

اما هو فالمراة لها ان تغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي محرم ذهب اليه اكثر علمائنا ولعله للاصل لا للاستصحاب والعموم وخصوص
صحيح زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والاصل العموم فتقيد
بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيح بالسفر الاختصاص مع امكان تقييدها بصحيح ابن سنان المتقدم فلا يخص عن القول المشهور والمشهور انه يشترط
كونه من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم بل عن الحدائق انه المعروف في كلامهم وربما نسب الى ذكره نسبته الى علمائنا لكن المحكي عن عبارته انه خص معقد الاجماع
بصورة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم هذا ما تقدم عن الحبل المتين قال واما تغسيل المحارم بكونه من وراء الثياب للاخبار الكثيرة ظاهر
الظاهر في ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقا للمحكي عن ظاهر الغنية والكافي والاصباح وكره في صريح جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك والذخيرة
وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في ذكرى ويؤيده ضم الرد
اليها في بعضها كموثق البصري وسماعة والاقتصار على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيح منصور المتقدمة ورواية الشحام وان كان معهم زوجها
او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها وخبر زيد بن علي عليه السلام فان كان معهن زوجها او ذو محرم يؤزرنه ولف الوكيعين ويصببن عليه الماء
صبا ... خبيثاً ومشعورين فان الظاهر ان المؤزر مع التجرد لا مع الثياب الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك وتغسيل الرجل بنت ثلث سنين مجردة
وكذا المرأة ابن ثلث سنين على المشهور بل عن المعتبر والتذكرة نسبة الحكمين الى جميع علمائنا فقال ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اختيارا او اضطرارا
لكن اختلفوا في تقديره وكذا يغسل الرجل الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية وهي
ونحوها العبارة المحكية عن التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول عموما وجوب الغسل
السليم عن المعارض خصوص مرسل الحارث بن المغيرة عن الصادق قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء قال الى ثلث سنين وضعف السند لو
كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العموم السليم عن المخصص المعتضد بالشهرة المحققة والاجماع المحكي عن المعتبر فيبقى منه بناء على ان
الاصل تحريم النظر ويخرج منه تغسيل المراة للصبي ضعف مبناه واتضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها
من وراء الثياب كالمختار في المحارم ودعوى جواز النظر الى ما عدا عورة الصبية الغير المميزة مخالف لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي
راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية وللمحكي عن الشيخ في ... تخصيصا هذا
الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعموم وتخصيصها بعموم لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع
صدق المراة على الصبية لانها مونث المرء ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف فان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية
مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في جامع المقاصد يدل عليه مضافا الى اصالة عدم وجوب ستر العورة لانتفاء ... لا
الغسل والاطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة بجواز التجريد واطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز
غاية ما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بغسله
في الرابعة ولو صح ان العمر انما هي مدة للحيوة ولا يحسب بعد الموت منه يظهر ما في مع صدقه حيث اعتبر وقوع الغسل قبل الرابعة وهو ما سنده
اعتبر به في الروض وصرح ... ويأمر المرأة المسلمة مع فقد المسلم وذات الرحم القادرين على التغسيل الرجل الكافر بالغسل اما تعبدا
واما لزوال النجاسة الظاهرية كما عن التذكرة ثم يأمره يغسل الميت غسله وكذا الاجنبي بامر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين و
الشيخين وسلار وابن حمزة وابن سعيد بل المشهور كما صرح به جماعة وعن كره اني لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن كره نسبته الى علمائنا
لرواية عمار الساباطي وزيد بن علي وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم الظاهر في رجوعهم
في المسئلة الى عموم اعتبار اسلام الغاسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكى ذلك عن ظاهر الشهيد والمحقق الثاني والمحقق
الاردبيلي وصاحب المدارك وحسنه وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس الاول لحصول الظن بصدق الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث
ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت فيمكن كان هو احوط
بناء ان يمكن المسلم امر الكافر باغتساله في الماء الكثير او الجاري بحيث لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا فلو طرء التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى
عدم سقوطه وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وغيرهم للعموم وعدم كفاية مجرد تحول الشيء عند الاضطرار او لعدم البدلية الا انهم ليسا بمنزلة بدله كالتيمم
... نعم ان المستفاد مما ذكره المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار
فلو لم يوجد احدهما سقط الغسل كما هو المشهور بل عن ك انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل عن المعتبر ايضا الاجماع عليه كذا عن نه في
صورة موت المراة واذا لوحظ ... فالصحيح ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة مضافا الى الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة
كصحيحة الحلبي عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس معه ذو محرم ولا نساء قال

يأمر الاجنبية ... المسلمة

بدفن كما هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة مصحح الكناني عن ابي ... داود ... وزيد الشحام صحيح البصري عن امرأة ماتت مع رجال
قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة ومصحح الحلبي يغسلون عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس فيهن رجل كيف يصنع به قال يلففنه
لفا في ثيابه وتدفنه ولا تغسله خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا ان الاخير جعله احوط وزاد كالحلبي اغمضا اعينهم
العينين ويتبعهم في لفافتين فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقوله في رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد المرأة ولرواية ابن ابي
عن مولانا الصادق عليه السلام المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية
جابر عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا
وتدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة قال يصبون عليها الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنونها ورواية
ابي بصير عن الصادق عليه السلام اذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال عليه السلام بل يحل لهن
ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه منه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن عليه الماء صبا ورواية زيد
بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه تؤزره الى الركبتين وتصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن
الى عورته ولا تمسسنه بايديهن وتطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع قصور دلالة بعضها ومعارضتها لما تقدم فلا بد من الحمل على الاستحباب كما عن
هو الاستبصار وزيادات التهذيب وربما يستشكل في ذلك بعدم رجحان النهي عن التغسيل والامر بدفن الميت كما في ثيابه لكن الاشكال في غير محله لعدم دلالة
الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا محرما ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بها ظاهرا احد من اصحابنا منها ما دل
على وجوب تيمم الميت كما عن ابي حنيفة ... وطاوس الاتفاق على تعينه ومنها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو ايضا متروك
لكن عن ظ ... جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء ومنها انه يغسل كفاها ... لكنه
شاذ لا قائل به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه بل لا خلاف فيه ظاهرا كما عن ... ومجمع البرهان
والذخيرة والحدائق وعن ... وغيره نفي الخلاف ... الاجماع عليه كما عن المعتبر والذكرى لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها من ازالة النجاسة الحكمية وصون ماء
الغسل عن النجاسة وللخبر ... ومقتضى التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى الكل عدم وجوب تقديمها
على الغسل الا ان ظ اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها لكن التأمل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل
الفعل لا الى الابتدائية وذكر الابتداء من باب الفرد الغالب المتعارف لكونه اسهل واسلم من تعدية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه وهذا نظير ما
ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في عدة ... ان المفيد ... غسل الجنابة البول ثم غسل
ما في بدنه من نجاسة ثم السنة الى آخر كلامه ثم صرح هو وبعض ... الاجماع على ذلك ... انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بان ازالة النجاسة
وجوه اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظ الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة لما ذكرنا ... عليه ان المستدلين بالدليلين الاولين
لهذه المسألة ظاهره وجوب الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء ففي محكي المعتبر والواجب ...
امام الغسل ازالة النجاسة عن بدنه ... وفي محكي ... يجب ان يبدأ بازالة النجاسة ... اجماعا وفي محكي ... يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب
ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها على الحكمية ... كان قد يبقى للمتأمل شبهة في ان مرادهم
بهذه العبارة بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها ذلك كما اعترف به ... مع ... في باب غسل الجنابة في شرح قول
المص في عدة يجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا وما ذكرنا يظهر منشأ ما اعترض في المدارك ... في الروض حيث يظهر منه ان
الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة ... طهارة كل جزء من البدن قبل غسله ... بعض متأخري المتأخرين فاعترض على كاشف
اللثام حيث صرح بذلك ايضا في شرح قول ... ويجب ان يبدأ الغاسل بازالة النجاسة عن بدنه بل يطهر ... هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد
مدون الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها كاشف اللثام عن بيان وجوب التقديم ... الازالة في بعضها تقديم الازالة
وفي بعضها ذكر الازالة دون التقديم نعم قد صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوبه ... بعدما عرفت ... الاجماع
كما لا يخفى على من تتبع الاخبار ... بعضها لامر بغسل الفرج ... في كل غسل ... كما يظهر من رواية الحلبي و
مرسلة يونس ولو سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامر بوجوب غسل النجاسة اولا ثم الغسل
ثانيا كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع رأسه في معصية الله فانه يغسل ... ولا الدم ... عليه الماء صبا ... لكن الظاهر
في ذلك انه مقطوع الرأس لا يمكن الابتداء بغسله الا بعد الدم من رأسه ورقبته ... لا دلالة فيها على وجوب التقديم ولو في صورة عدم
توقف تغسيل عضو عليه ... لوجوب تقديم ازالة النجاسة عن كل عضو على غسلها ... في ذلك بعد الاجماعات

المقتضية المحكية وما دل على انها كغسل الجنابة نوعية بناء على المشهور من اشتراط طهارة المحل قبل الغسل كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة هنا

بالاضافة الى الازالة التي يرد المبتنا المفروض كونه نجس العين مثل الغسل ولذا ربما يحتمل التزام كفاية مجرد مسح النجاسة عنه لتلك التي يخرج عنها بما الغسل

بناء على ان نجس العين لا يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت الاجماع بل الضرورة بثبوت حال طهارة الميت بعد الغسل بالضم

كان ملوثا قبله بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقات الازالة بنجس العين وبين كفاية الغسل بالضم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف

بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقات نجاسة اخرى ويضعف الثالث ايضا بان التزام العفو عن ملاقات الغسل بالفتح للنجاسة العينية

يرجع الى اصالة عدم كفاية الغسل بالضم لازالة العينية والعرضية فتعين الثاني وبما ذكرنا ظهر ان المراد بوجوب الازالة وجوب الشرطي لا نفسي

تغسل الجنابة لاجل الغسل واما ان الازالة تعبدا وان حدثت النجاسة بعد الغسل فهو امر آخر سيجيء لغرض المص لو كان هذا المراد من اشتبه فهذا

المقام بان ازالة النجاسة العينية اولى من الحكمية وما ذكرنا يظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال في مقام

القول المشهور بعد انه منع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة قال وقرر بها هنا ان بدن الميت نجس متنجس لا يطهر الا بعد الغسل فلا نقليم ممتنع

الا ان يجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى فلم يعهد الطهر ان الفاصلين وكل من ذكر تقديم الازالة العينية ليتبرج بما الغسل وان لم يحصل التطهير

انتهى وفيه ان اللبس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة وبذا اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا

استبعاد في ذلك اصلا واما ما استظهره من الفاصلين وغيرهما فان ارادتهم مبنيا على عدم تنجس الميت بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرنا

لا بد من التزام احدها فلا ضير لقوله ثم وان لم يحصل التطهير الخ ولذا اولهم سواء على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها بعد ازالة العين وانما يحصل

مع حصول الطهارة من النجاسة العينية الحاصلة بالغسل وفيما ذكرنا اشارة لما اخترناه في باب غسل الجنابة المتحد مع هذا الغسل حكما من وجوب طهارة

الغسل بل بما فصلنا السيد لو اسرها ما من وجوب صحة الغسل عن النجاسة بلا فرق في ناثر النجاسة العرضية بين تقدمهما وزوالها لم يظهر المقصود هنا

الالتزام بالمذهب المشهور في جميع كتبه حتى في نهايته مدعيا فيها الاجماع مع انه اختار في غسل الجنابة من تلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل

لخصوصية في هذا الغسل للاخبار والاجماع او المراد منه صحة الغسل بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الاخر من العضو فانه مع هذين

كما هو الغالب يعتبر طهارة المحل ايضا كما صرح به يحكى النهاية ثم يشترط في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف عند الكافي والمهذب بل هو المشهور كما عن جامع

نسبة في جامع المقاصد تارة الى المتأخرين كما عن المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى المذهب عن المعتبر وكري من نص على اعتبارها وان ذكر كاشف

اللثام وغيره انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار النية في كل عمل خرج ما خرج ولكونه مثل غسل الجنابة

كما في صحيح ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع دلالة العموم على اصالة كون كل عمل عبادة

يعتبر فيه النية كما قرر في موضعه الصحيح ظاهره في المشابهة في اصل العمل والنية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل ذهنا وخارجا مع ان المعتبر

في غسل الجنابة انما هي نية الغسل وهي هنا متعذرة ونية المغسل يحتاج الى دليل ومنهما يظهر الجواب عن المستفيضة الا ان يقال ان امر الشارع بتغسيل

الميت غسل الجنابة تنبيها منه بقرينة كون الغرض منه رفع الجنابة الحكمية والحقيقية عنه التي لا يحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه

امر بتولي هذه العبادة عنه لا بتولي مجرد الفعل المذكور الذي لا يترتب عليه اثر في الحقيقة نائبا عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي

قوي مع انه احوط كما ان المحكي عن السيد في مصرياته وعن المص في منتهاه من عدم وجوبها معللا الا كما قيل بانه ازالة خبث ضعيف لان ازالة الخبث انما يترتب

على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلته وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كان مجرد ازالة خبث لسقط التكليف بمجرد بروز هذا

الفعل الخاص الى الوجود كيفما اتفق كما هو الحال في زوال الخبث والظ ان احدا لا يلتزم بذلك على المختار فهل تعتبر في كل غسل من الاغسال الثلثة

نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل الهيئة الصورة المخطورة للاصل عموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزء واجب خرج ما خرج اما على جعلها

عن الدليل فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل جزء اجيز عند الشروع فيه والاحوط منه الجمع في الاول

بين نية الجميع ونية خصوصية ثم يترتب على كون هذا الغسل عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب

بل ولا في المكان المغصوب اصلا المقول به في الطهارات ومثل صحة جوازه وقوعه ممن لا شعور له ولا تميز له كالطفل والمجنون اما المميز ففي صحته منه

قولان والاحوط بل الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها العلة وجوبه عليه وصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه يحتاج الى الامر الآن

بكفي بما ورد من ثبوت هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك في المسلمين الا بحث من تامل ثم لا اشكال في ان

المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبادة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق والشهيد الثاني وجماعة ممن

عنهم اعتبار النية بالصاب معللين بان الغاسل حقيقة وحكوا عن كره انه قال لو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزء لانه

الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالالة انتهى وعن غيره ضد انه ليس شيء **اقول** المقلب فلا يصدق منه الا التقليب

كما هو ظاهر متن المصنف والنافع عند التعذر بحيث لانه كالآلة ولذا يجوز ان يكون المقلب طفلا مميزا بل بهيمة بل يكفي تقليبه بالريح ويحتمل ان يريد هنا بكفاية
النية من المقلب الغاسل عليه اذا قصد الغسل بتقليبه فيكون كما لو وقع الميت تحت ميزاب في شبهة وقلبه بقصد الغسل كما اختاره في كشفه ولكن يبعّد
ويؤيده اطلاق ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجنبي الا ان يحمل ذلك الاطلاق على الصورة الثانية او الثالثة وقد يشترك
مع الصاب في الغسل هذا ايضا على وجهين احدهما ان يصب احدهما الماء في موضع فيجريه الآخر الى موضع آخر بيده وهذا وان لم يكن فيه غسلان منه
الجهة الا ان المقلب في الاغلب في العرف لا يعتبر هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية من كل منهما في عمله كما صرح
به جمع صدق معه لذا امتناع ابتداء فعل احدهما على نية الآخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع العضو بحيث لا يحتاج الى استعمال الآخر
ويستعمل الآخر الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب عن الصاب كالانصباب من الميزاب فلا النية حينئذ من كل واحد منهما ونيتهما من كل
منهما لان كل واحد منهما غاسل حقيقة فان لوحظ صدق الغسل من الصاب وقام كان المقلب كالآلة الا ان يريد الاهتمام في ايصال الماء ونحو تنظيف
الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدور الفعل من المقلب فقام به كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم
بقرينة فرض الاشتراك في الغسل وعدم التعبير عن الصاب بالمقلب وتعليله بان الصاب كالآلة فتأمل وكيف كان فلا اشكال في المسألة بحمد الله سبحانه
ولكن يغسله اولا بماء فيه شيء من السدر وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سبق في مسألة نزع جهل الشعر وبه صرح كاشف الغطاء وفي بعض
الاخبار الامر باكثار الماء عنده في شعر الميت ثم بماء فيه شيء من الكافور كذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر والكافور لا من كل شيء ثم يغسله ثانيا
كذلك بلا خلاف في كونه كغسل الجنابة في الترتيب بين الاعضاء وفي وجوب تثليث الاغسال بل عن الغنية والخلاف الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وقد
استظهره جماعة من سكوت لفظه وكرته والتنقيح وغيرهما عليه وهو ضعيف كالاستناد الى ما دل على انه يكفي للميت الجنب غسل واحد اذ لا يخفى ان لو
في مقابل تعدد الاغسال واضعف منه هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال حيث قال في المحكي عن الوسيلة والواجب ستة اشياء
تجريد الميت وغسله مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلاث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد في جملة المندوبات غسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال
الكافور وثالثا بالماء القراح انتهى واستصوب كاشف اللثام نسبته استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة قائل باستحباب الترتيب من جهة استحباب
الخليط اذ لا يتصور ترتيب بدون الخليط لا انه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما فهمه في المعتبر والتهذيب وغيره وهو جيد وان خطأه بعض المعاصرين
وكيف كان فالقول على فرض وجود القائل به ضعيف جدا مخالف للاجماعات المستفيضة وان كان نسبة اي من اطلاق الحلبي بغسل الميت
ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح لم يكفل الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب كعن ابي سعيد
موافقة ابن حمزة في استحباب الخليط ولعله لاطلاق فان كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن الخلاف والغنية
المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول به ومر نحو المقام صحيح ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن غسل الميت فقال اغسله
بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلاث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون
عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فاغسله من تحته وقال احب لمن يغسل الميت ان يلف على يده خرقة حين يغسله وظاهر الفتاوى
بل الرواية كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية غير ساقط كما يشهد له جعله كغسل الجنابة ولا وجه لاحتمال الاجزاء لو اخل بالترتيب كما احتمله المصنف في محكي
كرة وبه خصوصا الوارد الاعم من الاخلال عمدا ثم ان ظاهر العبارة كالمحكية عن ف والمصباح والجمل والعقود والهداية والمقنعة والمقنع والوسيلة والغنية والا
والاشارة والكافي والمعتبر وفي اعصار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وبهذه العبارة ورد النص في خبر واحد من اخبار الباب والظاهر عدم تحققه
باقل المسمى وان اكتفى في الاضافة بادنى ملابسة حملا فالصريح جماعة كالتهذيب والبيان والدروس والمحقق الثاني وغيره آخرين بل عن المدارك انه مذهب الشيخ في
جميع الفائدة ان المتمم على انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغيرها مما دل على وجوب تغسيله بماء السدر وبه مثله ما دل على
وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان باقل مسمى الخليط وما يكون من ان يكون اكتفى بالمسمى لاكتفائه بتحقق المسمى عند اضافة الماء
بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظاهر اتحاد
المراد من العبارتين عند الفقهاء الى زمان الشارح كما تشف فقابل بينهما ولذا لم يذكروا في مقابل المتن الا القول بسبع ورقات وكيف كان فمعتبره لا يبلغ في
الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمص والشهيد وغيرهما والمحقق الثاني وغيرهم وعن تذكرة للاصل وبه لانه بمنزلة غسل الجنابة وقوله
في الصحيح السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قوله في باقي الروايات يغسل بماء السدر اذ لو سلم ظهوره في المضاف فاللازم تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار
الاطلاق وكذا قوله يغسل بالسدر بل هو ظاهر في انه يغسل بالماء مصاحبا للشيء من السدر وفي مرسلة يونس ثم اغسل راسه برغوة السدر ولحيته
يظهر ان المراد الاجزاء في الغسل الواجب اذ الغسل بالرغوة لما لم يعقل عرض الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجتزاء في الكل للطهور مطلب
مع ان الرغوة لا يغسل بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة وتضعف

تفويت الجواز كما عن المدارك وخيرة ويتوقف بل ربما يستظهر من عبارة المقنعة حيث قال الاول السدر برطل والثاني برطل ونصف فالنه كري قال القاضي
يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير مطهر وقدر المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق
الاصحاب على عدمه وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض من الاولين التنظيف وحفظ البدن من الهوام بالكافور ولان رائحته
انتهى وبين ان الرطل او مع النصف لا يوجبان الاضافة في المقدار الكثير من الماء الذي يصب في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب
ايجاب الرطل او الرطل والنصف الا انه صرح بعض بعدم ظهور عبارتهما في الوجوب وكيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على شيء منهما فضلا عن وجوبه وان كان
احوط اذا لم يوجب اضافة او نحوها في الضعف ايجاب سبع ورقات من السدر كما نسب الى الفقيه وان لم يظهر فتأمل ولا دليل عليه عدا رواية
الامر بالقاء سبع ورقات في الماء القراح الذي يغسل به الميت اخيرا ومنه يظهر عدم الدليل لاستحباب هذا المقدار في ماء السدر كما هو ظاهر كره ومع صدق
والاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق عليها ماء السدر في الكافور وهو القدر الواجب في السدر ويحكى عن الهندي المقابلين بنصف مثقال
وكذا ابن سعيد ينبغي القطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب لما عرفت في قوله باستحباب الخليط بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ان كلامه
ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب ضعيف ليس في الاخبار اشارة اليه الا في موثق المعلى لمرسل بناء على ان المراد من الحبة
المثقال المعتبر منه وفي رواية اخرى القا حبة وفي رواية تغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى آلهما ثلث مثاقيل ويحكى عن جماعة من القدماء
يؤخذ بجلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشيته على المدارك عن اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن
الشيخ علي من الشيخ في شرحه على نهايته والدهجة ان يكون من الجلال ان الكافور صمغ يقع من شجره وكلما كان جلالا وهي من الكبار من قطعة لا
حاجة الى النار ويقال له الخام وكلما يقع من صغاره في التراب فيؤخذ فيطرح في قدر فيغلى فذلك لا يجزي في الحنوط انتهى ثم قال في الحاشية المذكورة لعل
مستند ذلك ما يتوهم ان مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار الكون الاخبار
اقوال المطبوخ ووجه عدم حصول اليقين بالنجاسة لذا فصل المتأخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة
انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور اما مطلقا او على وجه يصدق عرفا الى احدهما لا عن كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع
الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يفهم عن الروضة وينبه عليه الامر بالقاء سبع ورقات او عزيمة كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص سيما الامر بغسل
الاناء عن السدر والكافور [illegible] مائهما ولا ينافي ذلك الامر في الخبر بالقاء سبع ورقات في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح [illegible]
الاخر على غاية كما اعترف به غير واحد ثم انه مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غمس الميت في الكثير وسقوط الترتيب وفاقا للمحكي عن
المصنف والعلامة والشهيد والمحقق الثاني وبعض من تأخر عنهم وربما يضعف التشبيه بعد ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فينفي الاصل سليما او معتضدا
بظاهر الخبر المفصل لكيفيته ولذا استشكل في كره ونه وله واحتمل العكس في مع صدق بل قواه كاشف اللثام وبعض شيخنا المعاصرين انه انما
يتطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف
الميت فالقول بالاجزاء في الارتماس لا يخلو من قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء لا اجزاء الترتيب على وجه
الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس الكل يقصد غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاعضاء غير
جائز اتفاقا والاحوط الصب على الاعضاء ايضا خروجا عن خلاف من اوجب ذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بارتماس العضو في الماء وان كان ضعيفا
ثم ان وجوب تثليث الغسلات بالخليطين والقراح مخصوص بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكن
الموجود منه الا لغسل واحد ففي وجوب استعماله قراحا او وجوب خلطه بالسدر قولان اختار الاول في كرى لانه اقوى في التطهير ويتضح ذلك لو وجب
كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وعدل اليه في النهاية لان العجز انما تحقق في الجزء الاخير من
المركب المندرج في الوجود الخارجي وربما توهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر لا يتجدد بالنسبة اليهما لانه محال ولا مرجح لتعلقه
بالاول لعين ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب الاتيان [illegible] على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمام غير المقدور اليه
والغسل بالقراح انما وجب ايجاده منضما لكونه بعد استعمال الخليطين ولو اتي به عند العجز اتي به لا على صفة التي وجب ان يوجد عليها ودعوى
ان الغسل بالسدر ايضا كان متصفا بكونه قبل استعمال القراح فهو ايضا بهذه الصفة معسور فينكشف بذلك ان تعلق الانضمام او وجب بقيد الصفة
والغسلان مع قطع النظر عن صفتهما مشتركان في كون كل واحد ميسورا على البدل فالواجب احدهما على البدل مدفوعة بان صفة القبلية لا تقتضي
لتعين محل الفعل وزمانه بخلاف صفة البعدية فان الجزء الاخير من المركب يتعين الاتيان به في محله بعد الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل
فعلين بينهما ترتيب فان الواجب عند تعذر الجمع هو خصوص الاول ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترض به في كرى بعد استحسان تقديم القراح اذا لم
يكف الماء الا لغسلة من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجود سببه ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترناه خلطه

للتنافي بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم بما تعذر من الغسلات كما عن البيان مع تعذر الجميع وغيرهما لعموم البدلية ونفاه في الذكرى مع فقد الخليطين
سمي الغسل وفيه نظر ولو اشكل الغرض في اصل المسئلة بان يجد الماء وفقد السدر والكافور فغسل ثلاثا بالقراح عند المعظم بل الاكثر او مرة
المامور به شيئان متمايزان تعلقا ما تمرجا في الخارج كما هو مدلول قوله في صحيح ابن مسكان اغسله بماء وسدر ثم الامر في ايجاب الخليطين على ما
يظهر الامر بغسله بماء السدر حتى يرتفع الامر بالارتفاع المضاف اليه بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على سقوط
الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المامور به شيء واحد هو الغسل ومتعلقاته شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسله بماء
وسدر وليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الاصل في العطف يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو يجري في الواو كثيرا كما لا يخفى
ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المامور به شيئين متمايزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الاخبار بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري
المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزء الميسور بتعسر جزئه الآخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم
تغاير عنواني الاضافة والعطف في المؤدى كان اللازم تحكيم ما دل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر لان الاول كا
الشارح فيه ثم لا وجه لما ذكره اخيرا من قوله وبعد تسليمه الى آخره اذ لا دليل على وجوب المعلق دون المتعلق من الشيئين المتمايزين خارجا المامور بهما على وجه الا
الا ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور والا فهي لا يحتاج الى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة كما انها لا تجري في التركيبات العقلية الحاصلة
بسبب الاضافة او التوصيف كالرمان ونحوه فالتحقيق انه لا فرق في هذا المقام بين التركيب الاعتباري والخارجي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا
عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي انما هو في متعلق المامور به لا في الغسل لا نفسه فالاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث
انها جارية في المقام عرفا وان كان المامور به شيئا واحدا وهو الغسل فان العبرة في مجاري تلك الادلة موارد جريان العرف بها لا بمجرد التركيب الخارجي
وربما يستدل في المقام بما دل على كون المحرم كالحلال في الغسل غير انه لا يقربه كافور لان المتعلق عقلا كالمتعلق شرعا وفيه ان المتعلق عقلا دون
العكس مع ان الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعي لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم مقتضى ادلة عدم سقوط الميسور كما عرفت بقاء هو
وجوب لبقاء الميسور على النحو الذي ثبت وجوبه به عند الانضمام ولازم ذلك وجوب مراعاة الترتيب فلا وجه لما عن بعض من امتثال الاحوط الغسل بالقراح الذي
هو تكليف مستقل فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا
ان يدعى ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين وتغاير الغسلات والغرض انتفاء المغايرة بانتفاء الخليطين وفيه تامل وهل يحكم بترتيب
آثار الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب بملاقاته بعد الغسل مس الميت وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا للشهيد
والمحقق الثاني وخلافا للعلامة في التذكرة والاصل والاعتضاد بما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل دون الناقص وان كان مامورا به عند الاضطرار
وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتيب الآثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختياري فمقتضى
بدلية الاضطراري عنه ترتيب بعض ما يترتب عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول خفته في حقه وجنبه بعد هذا الغسل فهو بمنزلة مسح جبيرة النجاسة
للصلوة الذي اوجبه بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكفي في بدليته عن الغسل الامر به جواز ايقاع الصلوة فيه قبل وجدان الماء ومما ذكرنا
يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر
الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقاط بنفس البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل في وضوء
التقية نحوه واما اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء به ما دام تعذر الاختياري وشك فيما بعده فمرجع الحاصل
عدم ترتب الاثر من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالعسل الاختياري وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب الاعادة
لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض دعوى الاجماع وفيه بعد تسليم حرمة النبش حتى لا يستدرك الغسل التام انه حسن اذا سلّم
النبش المحرم على الاطلاق واما لو اتفق خروجه ففي سقوط تغسيله نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيد والمحقق الثا
وعدم انصراف عموما الى الميت المدفون ومن قضية ما تقدم من منع الاجزاء التي لا يفرق فيها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم يراجعه حرمة المس
ودعوى ان ما بعد الدفن منزلة انتهاء وقت التكليف عرفا غير بينة ووجوب الاعادة لا يجعل قوة ولو حصل من تغسيله قبلا لو على وجه النصب او الغصب
ولم تنال جلده كالمجدور والمحترق تيمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن الذكرى وغيره وعن الكرمان عليه اجماع العلماء ويعرف انه اذا مات
انسان ولم يمكن غسله تيمم بالتراب كما في الحي عند جميع الفقهاء عن الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن علي عن آبائه صلوات الله عليهم
عن علي ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بانه لا دليل
عليه الا كون المكلف المؤثر في رفع الحدث هو حصول الماء دون التيمم مع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل الشرعي
لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش في الرواية بضعفها ومعارضتها بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب ومات

تعقيب
شرعا كالمتعلق
المبتنى
٢ التامة

ميت الثالث على نحو وضوء ومحض الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من الماء فبأيهم يبتدئ وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتأمل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان عموم ادلته في جميع ما هو بمنزلة الماء انما تدل على وجوب استعمال التراب حيث يجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كالماء المشتمل للكافور والقراح فيه في بدلية التطهير لا الماء المشتمل على السدر بدعوى اشتراط السدر معه في اختصاص الطهارة بحال المطلق هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية فلا دلالة على اختصاص الطهورية بالماء والتراب مثل قوله عليه السلام هو احد الطهورين يوهم ظن ان الطهور انما هو الماء والتراب ونحوه فالمراد فيمكن استعمال التراب بدل تمام السدر والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب استعمال الماء القراح ولو في غسل واحد مع تعذر الماء يجب بدله فيصير التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري ويترتب عليه حكم تطهير الميت بعد سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط نعم يمكن العفو لسقوطه او تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة والمنقولة ضمن حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيحة ابن الحجاج فلان المروي في بعض هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان الموجود فيه على ما حكي هو قوله ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل المسألة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال كما عن كره ومع صلة الروض وغيرهما للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن كره في الحبل لكون غسل الميت بمجموعه غسلا واحدا بمنزلة غسل الجنابة ولظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي من التيمم مع ان حكمه التعدد ظاهره الاختصاص بصورة استعمال الماء هذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متأخري المتأخرين بل لظاهر البصرى وفتاوى الاصحاب كما شهد به في كره في كشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيديه فيمسح بهما وجه الميت نظير المريض العاجز فيمسح بيديه على الارض ولو باعانة القادر وربما كان في هذا دلالة على وجوب ضرب اليدين على الارض عند مفهوم التيمم الا ان ظاهر المشهور علية التيمم فلعله يحصل بمجرد ضعف على المسح بها ما يجب بيد الماسح فيكون نظير تيمم باعانة القادر دون نفس ما يفعل فيه ويستحب تغسيل الميت موضعها وضعه على او سرير بل لخلاف كما عن في بل مطلقا ما يرفع عن الارض كما هو معقد الاجماع الغنية والظاهر ان ارتفاع المحل لئلا يعود ماء الغسل كونه خشبا او مستحبا حفظا البدن الميت عن التلطخ كما يظهر عن جماعة منهم الشهيدان وفي رواية يونس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه بيان استحباب الاستقبال لا غير ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعتاد للتغسيل كما يشهد به تسميته بالمغتسل فيحصل وجه الاستحباب مما ذكرنا من التعليل بتعليل جماعة ومنها ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكي عن المحقق والاكثر الاصحاب عن كثير بل الامر به في عدة نصوص فظاهرها الوجوب كما عن وهي وسرد للجمع صدوقية وبحمل استعمال الروايات على كثير من المستحبات لا يوهن في الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن الغنية والمعتبر على الاستحباب لان الظاهر منها انها في مقابل من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه نعم في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال عليه السلام يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهره عرفا التخيير فلا يصغى الى تأمل فيه من ان مدلول الرواية هو نفي وجوب المتعسر وهو كذلك قطعا ولا الى تأمل في ان المراد هو ايجاب فما يتيسر من هيئات الاستقبال الواردة في السؤال فالقول بالاستحباب لا يخلو عن قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكي عن كره والمعتبر مع صح ولصحيح علي بن جعفر عن الميت يغسل في الفضاء قال لا باس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء سترا وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بتريا الا ان روايته منجبرة برواية علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذا الاعتذار دلالة على ابتناء التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وط وسم وهي لقول الصادق عليه السلام ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وصريح المحكي عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن والا فلم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق في كما هو الا ان باب التسامح يجري في فتوى المشهور ومنها غمز بطنه وهو مستحب في الغسلتين الاوليين اي قبلهما اجماعا على ما حكي عن الغنية والمعتبر ويجمع برهان لرواية الكاهلي ثم يمسح بطنه برفق في الغسلة الثانية قيل ولعل الحكمة فيه ان لا يخرج منه شيء بعد الغسل لضعف الماسكة وعن الحلي انكار ذلك ولا يستحب المسح في الثالثة اجماعا بل يكره لما في النصوص لكثرة الخارج كما في كره وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بها بل عن المنتهى الاجماع عليها وعن الفقه الرضوي ولا يمسح بطنه في الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شيء من الميت لا يجب اعادة الغسل ولا يجوز تطهيره عن الحدث الخارج من الميت في اثناء الغسل او بعده لرواية على انه كغسل الجنابة وسياق الكلام في ذلك والحكم المذكور ثابت في كل ميت الا الحامل التي مات ولدها في بطنها فحدث انه لا اجهاض وللنبوي اذا توفيت المرأة فاذا ارادوا ان يغسلوها فليبدؤوا ببطنها ولتمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفي خبر غياث لو اتفق الاجهاض بسببه الفاعل لزمه دية عشر دية امه وبعض المعاصرين بتعليم يجد التنبيه على ذلك في نسخ البيان ومع ذلك فالمعتبر غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال الغسل بما كان يذكر به في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر عليه السلام ايما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن قد اخرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك

عن الصادق ما من مسلم يغسل ميتا مؤمنا وهو يقول وهو يغسله رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه ومنها سيل الماء الى حفيرة ويكون تجاه القبلة او بئره

عفوك الا غفر الله عزوجل له ذنوب سنة الا الكبائر وفي صحيح ابن ابي عمير عن بعض اصحابه انه اذا غسل يجعل له موضع المغتسل تجاه القبلة وفي دلالتها
على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر نظر بل الظاهر انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال
الماء الى البالوعة وهي الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة كما في الروضة بالوعة البول
بالكنيف للعاني المنع منه لمكاتبة الصفار اذا غسل الميت فارفعوا فيه ولا تعجلوا والمفصل وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل منها غسل فرج الميت
قبل والدبر باء مخلوط بالحرض بضمتين وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول في الرواية المتقدمة فابدء بفرجيه بماء السدر والحرض ويستحب ايضا غسل
الفرجين بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في خبر يونس صدر قوله في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثاني فابدء بفرجيه بماء الكافور
واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسل الفرج ومنها غسل يديه الى نصف الذراع او الى
ومنها تكرار كل عضو من اعضائه ثلاثا للرواية المتقدمة وعن الذكرى الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والراس والجنبين ومنها
ان يوضأ قبل الغسل بعد ازالة النجاسة العرضية لصحيح حريز الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة ورواية عبد الله بن عبيد عن الصادق قال يطرح عليه خرقة
ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ونحوها غيرهما وظاهرها الوجوب لذا قال جماعة مضافا الى عموم قولهم في كل غسل وضوء ويضعف بان هذا
كغسل الجنابة او عينه فليس فيه وضوء والاجماع وهذا لانها الكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يبعد ان يد من الرجحان محمولة على الاستحباب
بقرينة خلو باقي الروايات السابقة عنه بل دلالة بعضها على عدمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح عن غسل الميت فيه وضوء
الصلوة قال غسل الميت يبدأ بمرافقه فيغسلها بالحرض ثم يغسل وجهه وراسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع السؤال عنه كالصريح
في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل عينه عدم استحبابه ايضا كما عن ظاهر الحدائق
والسرائر والمراسم وغيرها فلذا ذكر انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة
ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المشهور والاحتياط ومنها ان ينشف بعد الفراغ من غسله بثوب كما في رواية الحلبي ويونس
وعمار ولئلا يسرع الفساد الى الكفن بالبلل وعن المنتهى والمحقق الاجماع عليه وبقي من المستحبات امور لم يذكره المصنف هنا منها غسل يدي الميت ثلاثا
قبل الغسل انما قلنا كما عن جماعة بل قبل كل واحد من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغتسل الانسان من الجنابة الى نصف
في بيان الغسل بالكافور وافعل كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين لمرسلة المتقدمة
ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر نفاه فقهاء اهل البيت عليهم السلام وعلى غسل يديه الا ان ظاهر المرسلة الاقتصار على الراس ويظهر منها كون
ذلك غير الغسل الواجب فيكون فيه دلالة على جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور سائر الاخبار في اعتبار اطلاق الماء اشكالا
ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو ونسبه في الحدائق الى الاصحاب وعن الذكرى حكايته عن ابن بابويه والجعفي والشيخ وعن
ابن بسيط ان يصب الماء انه لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل قبل التغسيل حكي عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن ابي الحسن عليه السلام توضأ اذا ادخلت الميت
القبر واغتسل اذا غسلته ولا تغتسل اذا حملته وفيه الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس
الاجماع عليه ومنها كثرة الماء رواية الكاهلي ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها لف الغاسل على يديه خرقة ومنها نزع قميصه من تحته قبل الامر
احفظ لاعالي الميت عن التلطخ بالثوب لو كان فيه نجاسة مستفيضة ومحتملة في صحيح ابن سنان وغيره وقميصه اغسل ونزع من رجليه ظاهرها كونه
بعد التغسيل فيخالف العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد نزعه بل حمل في ذلك ان اسم الحديث في موضع الخ
وتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما عن صريح المعتبر وغيره بل عن ابن فهد ثم ان المصنف معللا في المعتبر كما عن الذكرة بان الثوب لم ينحس بما يخرج من
الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما عن المعتمد ممتعا لتواتر الاخبار على ذلك كالمحكي عن الصدوق وصريح
المدارك والحدائق وربما ينسب الى ظاهر الذكرى لصحيح ابن مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص
وصحيح ابن يقطين ولا تغسله الا في قميص وما روي من تغسيل النبي صلى الله عليه وآله في قميصه انه يحتج به بما كما يظهر من عبارة من صدره محكي عن الشيخ دعوى الاجماع
عليه ولعله للجمع بين الاقوال والمراد ان المراد بغسله في قميصه انكان هو نزع القميص عنه حيث يكون جميع بدنه مستورا فلا دليل على استحبابه
لان الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا يجب ستر ضعيف ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة على
العورة بنزع القميص كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه وغيره ونحوها لو صح وان
صريح مرسلة يونس المعتضدة باجماع الخلاف استحباب تنقية عن عورته لامرها بنزع القميص على العورة واذا يدعى استحباب تغسيله عليه
عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة ولعله الظاهر منه لقوله حيث جعله في مقابل المتن انما المراد باستحباب النزع والتجريد فلا يبعد في
هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا فتوى استحبابه اشكال والاقوى الجمع حسنة الحلبي المعتضدة باجماع ... ان الاحتياط

الامر بغسله في قميصه مستور البدن حرجته كونه مكشوف العورة لانه مقابل الامر منه بستر عورتها بخرقة اخرى قال في المعتبر على ما حكي عنه يستحب
غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه يدخل الغاسل يده تحته لنا اجماع الفرقة
الغسل وعلم انه يخير بين الامرين انتهى وربما استظهر استحباب القميص من الاخبار الواردة بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء الثياب وبضعفه ان
الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فينبغي القطع بضعفه للاخبار الكثيرة المتعلقة ولذا
ذهب كثير من الاصحاب الى الوجوب هنا ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من تأخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم يأذن او كان
غير اهل للاذن لم يجز وهو مشكل لان اطلاق الاذن من المالك الحقيقي مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لان اطلاق الاذن
الشرعي فكان الوارث استحقه مفتوقا ويحتمل اباحة الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن المطلع
الغاسل وغيره عليه والا وجب اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا الا ان جواز نظر
المرأة يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكره ومنها البدأة في غسل الراس واللحية بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كره الى علمائنا
ويدل عليه رواية الكاهلي واعتذر في الاول عن ضعفها بانجبارها بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره في تغسيل الميت امور منها اقعاده على ما
نسبه في كره الى علمائنا وعن الاجماع عليه وللاجماع الظاهر على استحبابه وعن الغنية الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظاهره الحرمة كما عن ابن سعيد
النص عليها ولعله لظ قوله ع واياك ان تقعده هو محمول على الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا
للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره وترجيل شعره اي تسريحه وحلقه ونتفه على المشهور بل عن كره والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن ... عن ابن ادريس الاجماع
او لا عدم الجواز كما عن المنتهى نسبته الى علمائنا وعن ظ والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظ ارادة الجميع الكراهة نعم عن سلار والجامع التصريح بالتحريم
وفيه تجوّز ولعله لظ الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه ونحوها غيرها
نعم وقع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي التحريم والانصاف ان ليس للاخبار صارف عن التحريم الا اعراض معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط
لا ينبغي تركه ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوى بين كون الاظفار طويلة او قصيرة ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي
بل عن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره وعن الذكرى انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره
بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى ودفعه في كره باجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر المص في كره الى ما تعتقد الوسخ حاجبا للماء ولا تنافي
كراهة التنظيف وجوب رفع المانع فلعل المراد في الرواية وكلام الشيخ ما لم يبلغ حد المانعية وقال في ض بعد حكاية اجماع الشيخ على تحريم القص ولتنـ
وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان المتيقن الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فمنه ... انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره
وشعره بنفسه او سقط فالمعروف انه يدفن معه كما عن المص والشهيد والمحقق الثاني وفي المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن الخلاف انه لا خلاف
فيه وعن نهاية الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كره لو سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء ولان جميع اجزاء الميت في موضع واحد
ولما نهى وعن كاشف اللثام ان هذا التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع اقول والظ من التعليل ولو بكونها مع الميت اولوية اصل الدفن
فان كان ما في الجامع كذلك فلا ... يظهر في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما مر هي وغيره من انه من الميت ... مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة
ورواية عبد الرحمن عن ابي عبد الله قال سألته عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الادلة يلي التأمّل بعد
حيث ان الخبر ولانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر فعلم الظاهر وامات النهي عن مس شيء الى الغسل يعني الميت ويدفن من غير تعرض لحلق شعره او
قلم ظفره وفيه نظر الا انه يعني الاشكال في ان المراد بالغسل المأمور به في الرواية شيء لا عساه المعهودة بالمياه الثلاثة او مطلق الغسل بالماء القراح ...
وان كان مما لم يفعل بالمودة من جملة المكروهات تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف ... بل عن ظ نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة المعتبرة
الباقر والصادق ع لا يقرب الميت ماء حميما وفي مطلق الخبر الا انه يدعى اصحابنا الى حاجة بالنار ... الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت
مما توقي منه نفسك هو المستند لاستثناء ... شدة البرد وظاهره ... المحكي عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد
سقطت الكراهة وحكي عن المعاصر ... ومنها الدخنة بالعود
وبخوره عند الغسل على المشهور ... لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وقوله ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا
الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ...
هاشم ... قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه ٦٠
على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضرب بيدك
حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع

ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف رأسه الى قدميه
ثلاث مرات وادلك بدنه دلكاً رفيقاً وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب الماء من الآنية الثانية واغسل الآنية
بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الآنية والق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح
فان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جانبه الايسر واغسل جانبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن واغسل جنبه الايسر كما
فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والآنية وصب فيه الماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته في المرتين الاوليين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد
الى قطن فذر عليه شيئاً من حنوط وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها
من حقويه ثم ضم فخذيه ضماً شديداً ولفها في فخذيه ثم اخرج رأسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغمزها الى الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون طويلة
الخرقة طويلة تلف فخذيه الى ركبتيه لفاً شديداً والثاني ما عن ابن محبوب عن محمد بن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت فقال
استقبل ببطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فاذا امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض
فاغسله ثلاث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحاً رفيقاً ثم تحول الى رأسه ابدأ بشقه الايمن من لحيته ورأسه ثم ثن بشقه الايسر من رأسه ولحيته ووجهه
فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلاً ناعماً ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن فاغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره
وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الايمن ليبدو لك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه بثلاث غسلات ثم رده
على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحاً رفيقاً ثم تحول
الى رأسه واصنع كما صنعت اولاً بلحيته من جانبيه كليهما ورأسه ووجهه بماء الكافور ثلاث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن فاغسله
من قرنه الى قدميه ثلاث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت منه شيئاً ادخلت يدك تحت منكبيه
وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت اولاً ابدأ بالفرج ثم تحول الى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولاً بماء قراح ثم
ازره بالخرقة ويكون تحت الخرقة القطن تذفره به اذفاراً قطناً كثيراً ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شداً شديداً حتى لا يخاف ان يظهر شيء واياك ان تقعده
او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئاً فان خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطناً وان لم تخف فلا تجعل فيه شيئاً ولا
تخلل اظفاره وكذلك غسل المرأة الحديث والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيح سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام كيف يغسل الميت قال بماء
وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلاث مرات قال نعم فاذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالاجماع
بل الضرورة وهو حق بل والواجب سترة في الكفن لا بدنه وان كان مستحباً مؤكداً ففي صحيح معوية بن ... طريف من كفن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته
يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب الا ان توقف الثواب عليها وكذا التحنيط في الروض ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان واجبان لكنه لو اخل
بها لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا يتم الا بالنية لقوله عليه السلام لا عمل الا بنية وعدمه هو الاقوى لان القصد بروزها في الوجود
الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ولا ريب ان ما قواه هو المتعين نعم ربما يقوى حصول الثواب مع عدم النية بعض الظواهر
الا انه لم يثبت العكس وهو ينبغي في ضعفه فما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول بحصول الثواب مع نية العكس الى الاردبيلي فيه ما لا يخفى بل لعله
ومن ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين على النية فلو وقع من دونها وجب اعادته لانه من التعبد بأن الذي لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد
الخارجي وكيف كان فالواجب في الكفن ثلاثة اثواب على المشهور بل عند الكل الا سلار فاكتفى بواحد سائر للبدن وبرده مضافاً الى ما ستسمعه بالاجماع المحكي
عن الخلاف والغنية وغيرهما عن المذكرة والذكرى والاخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان وليس فيها الا سهل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت
يكفن في ثلاثة اثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والعمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن وفي موثقة سماعة قال سألته
عما يكفن به الميت قال ثلاثة اثواب ... وابن اسماعيل بن ... عن احدهما عليه السلام قال الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب والعمامة والخرقة سنة وغير ذلك نعم في صحيحة
زرارة المروية عن ... قلت لابي جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب او ثوب تام يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان
يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الاصل مستند سلار ومنه مع ما ... انها تعرضت للتخيير للواحد بين الاقل والاكثر ... كما
الاكثر مستحب الامر في مقابلها ... ولا ... بينهما ... الى ... الايمان ... تكاد ... يجعل ...
... الى ... ولا يخالف ... ونحوه ... الكافي ... كله
... كما في الروض ... والجملة ... فلم ... الله ...
على الثالث ... ثلاثة اثواب ... على التقية ... كان هذه الرواية ... دليل المتم فلا
دليل عليه نعم لا اشكال ... حال الاضطرار ... وهذه الثلاثة احدها ... بكسر الميم وسكون الهمزة

وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم بل الى ما دونه والوصلة الشاملة وادخل الاكتفاء بما يستر العورة لانه شرع
لستر ما هو منتن بسبب او حمل المطلق على المتعارف وحكمه الحكم غير معلوم ويستحب ان يستر ما بين حقله وقدمه وكيف كان فهو متبين ولا بد منه على
المش بل عليه والغنية والمعتبر وكري وفي الاجماع عليها لكن الظاهر ان معاقد الاجماعات في الثلاثة الاجزاء اصل التثليث في مقابل سلار لا خصوص ما
الثلاثة كما لا يخفى على من تأمل في عباراتهم ويؤيده نكر المنتهى معاقد الاجماعات مع انهم يذكرون الخلاف عنه بل ربما يحتمل بعضهم عده في نحو كالمحقق
في المعتبر حيث قال الواجب منه يعني الكفن ثلثة اثواب مئزر وقميص وازار هذا مذهب فقهائنا اجمع عدا سلار ثم قال بعد ذلك اختلف اصحابنا في
القميص فاوجبه الشيخان وعلم الهدى والوجه عندي ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الاثواب الثلاثة يدرج فيها الميت وبين قميص وثوبين انتهى ونحوه
في ... وحكى الاجماع على الثلثة ثم عنوان الخلاف في القميص المذكور ولم يرد في ... على ان قال بعد قول الماتن والواجب منه مئزر وقميص وازار انه اقتصر
على اللفافة واحدة والاخبار والاجماع على خلافه انتهى ولا يخفى عبارة ... والغنية وكيف كان فحكي في المسئلة مضافا الى نسبته الى علمائنا في المنتهى
بالاجماع ... والغنية قوله يكفن المرأة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر وارادة لفافة الثلاثة
بعيد جدا وعن الرضوي انه روي انه يكفن الميت في ثلثة قميص ولفافة وازار وغير ذلك من الاخبار المشتملة على اعتبار الازار المنجبر ضعف سندها
ودلالتها بما عرفت من نقل الاجماع بل عدم تحقق الخلاف الا من صاحب المدارك وتلميذه الاسترابادي وان نسب الخلاف الى الصدوق في الاشكال
الا ان في السنة ما ... ففي صحيحة ابن سنان قال قلت لابي عبد الله كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد بها على مقعدته ورجليه قلت فالازار
قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لكيلا يخرج منها شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه الحديث
على ان الراوي توهم كفاية الخرقة عن الازار فرد بان الخرقة لا تعد شيئا من الكفن بل هو لحفظ الميت عن ان يخرج منه شيء وصلة ان الازار لا بد منه ولو كان
المئزر كما عن الصحاح وغيره وان كان المراد به في كلام اكثر الاصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الان في عرف العرب وحكي عن بعض اهل اللغة ان
المتتبع في الاخبار المتفرقة هنا وفي اداب دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع من الحائض اذا اتزرت بازار وفي كراهة الاتزار فوق القميص وغير ذلك يتضح
صدقه ان المراد به منه المئزر مع ان الازار بالمعنى الاخر هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الراس وهي الملحفة ومنه يظهر الاستدلال بموثقة معوية ... فيها
وامره سهل عن ابي عبد الله قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقي فضلها على
صدره وفي رواية الشيخ على وجه بناء على دلالة الاجماع والاخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدم عدهما من الكفن فبقي القميص والازار واللفافة
ويعرف ان الازار هو المئزر ورواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص
من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين فان الظاهر ان احد ثوبي الاحرام هو الازار المرادف للمئزر الا ان التكفين فيه لا يستلزم الاتزار به فهذه الرواية ونحوها
غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الاردبيلي فانه من التامل في مستند المش وتبعه في ذلك صاحب المدارك فخالف المش واوجب
تلميذه المحدث الاسترابادي وبالغ في الطعن على المش في ايجاب المئزر وتبعهم جماعة قال في المدارك ان المستفاد من الاخبار اعتبار القميص والثوبين
الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا باس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا وقريب منه
عبارة الصدوق في الفقيه لانه قال الكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وذكر قبل ذلك ان المغسل للميت
قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على رجليه جميعا ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا
جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التي يشد بها الفخذان والمسئلة موضع اشكال ولا ريب ان الاقتصار على
القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي يشد بها الفخذان اولى انتهى **اقول** اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة
اثواب او ثوبين ما عدا القميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير ماخوذ فيه الشمول للبدن ولذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز
ملاحظ صحيحة زرارة وصريح صحيحة معوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة
لا خصوصا عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يتخيل من عموم ما دل على وجوب الكفن في الاثواب بدعوى ظهور
لفظ الثواب او التكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الاول ان اللفافة لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر في الثوب الشامل كما عرفت ويظهر ضعفه
ما في المحكي عن البحار حيث قال ان غاية ما يوجه القول المش ان في بعض الاخبار انه يلف بالازار ثم اللفافة فيكون المراد به المئزر لا ما يلتحف به فانه فوق كليهما
وجه تكلف مع انه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الاخبار السابقة في المسئلة محل اشكال عظيم مع ما تقدم سابقا في معنى الازار انه الذي عموده ...
على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج لخروج الازار الى مخصص ومنه يظهر ما في استشهاد صاحب المدارك بكلام ابن الجنيد حيث عبر عما
عدا القميص بالثوبين لما عرفت من عدم اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن اذ قد عرفت ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول ... واما تشبيهه
بكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد وكذا الى اخر عبارة ابن الجنيد نعم ربما يحكي نفيه ... هذا القول

الى المعتبر بل في التذكرة والمنتهى والصدوقين والجعفي فيما قيل لهم الحكمة لا دليل عليه ثم ان هنا قولا ثانيا حكي عن بعض العامة وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل
وكأنه للعمل بالمطلقات او الجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البراءة وفيه ما لا يخفى والثاني من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف
الساق لانه المتعارف في ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف او المتعارف في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجزي كونه من العمر بغير بحيث لا يخرج عن
المتعارف في صدق انه قميص وعن ابن الجنيد لا يخرج عن المتعارف فيجزي المفصول نعم كونه الى القدم او قريبا منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية النافذة
ويتعين القميص هو المشهور بل عن جماعة الاجماع عليه للعمل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق في المعتبر
وظاهر منتهى ... وتبعهما الشهيد الثاني وجميع من تأخر عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم
ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي ولما روي عن ابي الحسن في الجبر ثلاثة يكفن في
ثلاثة اثواب بغير قميص قال لا باس والقميص احب الي والظاهر ان هذه هي الرواية السابقة ارسلها الصدوق منقولة بالمعنى وكيف كان فهي قاصرة عن
الخروج عن ظاهر الروايات لما عرفت فالاحوط بل الاقوى تعين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن ويعتبر فيه زيادة على ذلك بحيث يمكن شده
من قبل رأسه ورجليه والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن كله ولو بالخياطة فالعرف بين الطول والعرض ولا يشترط الاستغناء بالخياطة والاولى عدمه ويجزي
اعتباره مما لا خلاف فيه نصا وفتوى وان خلى بعض الاخبار عن ذكره لوضوح اعتباره ثم ان ذلك المحقق الثاني انه يراعى في جنس هذه الاثواب المتوسط
باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الورثة او كانوا صغارا حملا للاطلاق في اللفظ على المتعارف واستحسنه في
الروض لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي وتبعهما على ذلك غير واحد ممن تأخر من المتأخرين لعل مستنده ما يستفاد
من ادلة استحقاق الميت من الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الدالة بوجه ما على انظار الناس كما يستحق المفلس من الثياب اللائق
اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الامر يتردد بين ذلك واعتبار بعض بالميت كما يستحق ...... في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن
وكونه زينة للميت ولان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت في هذه الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة شأنه
كونه لائقا بحال الميت من اللباس الدنيوي المراعى فيه ذلك مما ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل
على جوازه مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى فانا نرى دلالة جواز
يصدق عليه الكفن بوجه عن اجماع الوارث اذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امر الميت الا تجهيزه بالواجب ...... بغير ذلك الكفن من سلطان
له على الوارث في الزائد مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بما يطلق عليه اسم الكفن بما فوق اللائق وان لم يرد به ..... الرجوع الى العرف
هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو لم يمكن الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان للباقي للموتى لان ادلة وجوب التكفين انما توجب تكفينه الا
بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق بحاله فتأمل جيدا ثم ان هل يعتبر في كل من الثلاثة ان لا يكون حاكيا كما في
الروض وجامع المقاصد لانه المتبادر من اطلاق الثوب او يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين ام لا يعتبر ذلك اصلا للاصل والاطلاق وجوه
بل اقوال اجودها اوسطها لعدم الدليل على الاول اذ التبادر غير مسلم بحيث يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجيء من اعتبار كون ما يكفن به مما
يصلي فيه ليشمل احتمال الكفن لا وصفه فسيدفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متأخري المتأخرين بما علم ان مقصود الشارع من
التكفين هو ستر البدن كما يشهد عليه في صحيحة زرارة او ثوب يواري فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالمواراة هنا احاطة الكفن بالجسد لكن لا ريب
الاحاطة لا ينافي ارادتها على وجه الستر فحينئذ يعني المواراة مضافا الى ما ورد في علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا يبدو
عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون طيبا
الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلقي ذكره ومودته ولا يحفظه فيما خلف واوصاه وامر به واحب فيعتبر في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر
المحكي عن جملة من العبارات ويدل عليه مضافا الى الكلية الاتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمر ابن راشد المنجبر بما في كثير من المعتبر
قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر فلا باس بها والاخبار الناهية
عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها ورجحان التبرك بها فان الظاهر ان النهي لكونها من الحرير وظاهر النصوص وكثير من معاقد
الاجماع بل صريح اجماع كري كالاجماع الذي استظهره كاشف اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة فما احتمله المصنف في المحكي
عن نهايته وهي عن جواز تكفين المرأة به محل نظر وان كان يشهد له ما سيجيء من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم منضما الى ما دل على جواز احرام المرأة في الحرير
اهمل لما استند اليه هو من استصحاب جواز لبسه حين الحياة وكيف كان فظاهر المصنف وجماعة تخصيص المنع من الحرير بعدم المنع من مطلق ما لا يجوز الصلاة
فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعضهم من حيث عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما منع من المتنجس لما
يأتي واما المغصوب فلا يختص بحرمة التصرف فيه بالتكفين لكن في الغنية كما عن نهاية الاحكام والذكرى والصالح وشيه وغيرهم وعن التذكرة والمحقق الثاني

هو اعتبار ما عدا الكفن بل المستظهر من كلمات اثبات الاجزاء كون المسئلة من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكى عنه واما اشتراط كون
من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكأنه دليله الاجماع انتهى بل صرح به في الذكرى والنهاية وربما استدل عليه ايضا بقاعدة الاشتغال بنا على ما عرفت الحال
في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام من تقييد الاطلاقات الى الاحتياط والاقوى الاستدلال عليه برواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قال
امير المؤمنين لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم وبها في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن
محمد بن الحسين باسناده عن الصادق عليه السلام ولا على تنزيل الميت في كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما
يصلى فيه كحسنة حريز عن ابي عبد الله كل ثوب يصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ورد بان جعل الامام عليه السلام هذا
علة لكراهة مساس الطيب وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم ولا اقل من كونه كذلك ولا
تحريم لمساس الطيب كالتجمير ومساس غير الكافور ممنوع غير بعيد بعد تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجيء وهذا لا ينافي الشيخ
الاحرام فلعله من احكام الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على وجوب كونه اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب حرمة الامساك انما يوجب
كراهته من حيث انه في صورة التجمير للطيب ولما عدا الامساك من تحريمها بالكافور فهو حكم شرعي وليس لعله منه مراعاة كونه محرما حال الحيوة
ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور وادعى عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح
به جماعة منهم الشهيد كما حكى بل يظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة بل ظاهر عبارة التذكرة كونها مظنة الاجماع والاقوى ذلك لا لاعتبار كون
الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه صنعا او نسجا فاما عدا الجلود والظاهر جواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع
في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا وعلى كل حال فلا دليل عليه مع صدق الثوب وعن الرياض الاجماع على جواز الصوف وبوبره بعد الاصل
والاطلاقات الواردة في الرضوي والظاهر انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب على الملبود ويظهر من سند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج
كالمعتبر والعلامة اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها تعيين الجنس لا الوصف
كما تقدم في اعتبار الساتر والى الاجماع المحكي عن المعتبر وكرة وكري ما سيأتي من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار
ومع الاضطرار فقد يتجه المنع في المغصوب واما غيره فعن كرى انه فيه وجوها ثلثة المنع لاطلاق الادلة والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر
ووجوب ستر العورة حال الصلوة ثم ينزع بعدها فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم الحرير لجواز صلوة النساء فيه اختيارا
وعن مع صدق استظهار الفرق بين النجس وغيره فجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو استوعب الكفن وتعذر غسله وقرضه ولا انتقال
الى النجاسة عن قرب فاذا مره اخف ومنع في الثاني لاطلاق ادلة المنع كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر
عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باخذ هذه الاشياء من غير نزع لعدم الدليل عليه مع احتمال الضعف في الغير على وجه
لا نزع عورته ثم يصلى عليه انتهى وتوقف في البيان بين ما لو دار بين غير الماكول والحرير والمتنجس وعن الرياض الفرق بين ما منع عنه الدليل وما
منع عنه لعدم الدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع عما لا يؤكل لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على
العدم وفي الجميع نظر والاظهر وجوب ستر كل واحد من هذه عند الانحصار لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت ومن كونه حرمته ميتا كحرمته
حيا ومن ان اصل ستر البدن مطلوب مضافا الى اطلاق ثلثة الاثواب في باب الكفن الواجب فاختص ادلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار ولو
تعدد الوجود فالظاهر الجواز بان يدفن الوارث وعدم الحرمة مع قصد الاحتياط لعدم الاضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار في واحد واما مع
وجود اثنين منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب المتنجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه
اما لكون العمدة نقل الاجماع المتيقن في المقام واما لانه وان كان دليله لفظيا مطلقا الا ان تقييد الثوب بالطاهر مثلا نوع تقييد بكونه غير حرير
او مما يجوز الصلوة فيه بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي ضرورة عدم الترتيب في ورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار
وصف الطهارة الثوب بعد اعتبار كون ذاته مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض
عدم التمكن في المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق
معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف فيما لو دار الامر بين المتنجس وغيره وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله ثم لا يجب
لعروض المانع وتفصيله ما ذكرنا الا ما يتوهم من ان هذا يقتضي ترخيص الممنوع عنه لوصف عنده ولان الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته امر
لا ابناء عنه دليل ولو دار الامر بين الحرير وغير الماكول ففيه اشكال ولا يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد الماكول
وبين ثوب الحرير فترك البناء تقديمه على الحرير لعله لاطلاق حرمة الحرير في الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير الماكول
على جلد الماكول لانه لا يعد ثوبا الا ان يستفاد من كلمات الشارع اهمية كونه مما يؤكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الاقتصار في اول التكفين

عليه لاجل المنع عن غيره ولعله لذا احكم في شرح بتقديم الجلد على الكل حيث قال اما مع العجز فيجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول
من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما يليه وعلى غير الماكول لغاسته والمنع من غير جلد الماكول لعلمه انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين
عن غير والظم والهاء في صحيحة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود وفي نحوها خبر يونس وفي المحكي في الدعائم اذا فرغت من غسله
فنشفه بثوب واجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ويجوز بعد الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث
وقيل بعد التأزير بالمئزر كما عن صريح ستم وهو ظاهر الاحكام ويشرط وبه والمقنعة وستة بل قيل كلام المقنعة ستم وهو يعطي التأخير عن اللباس
القميص ويتم من الصدوق فانه بعد التكفين حيث قال فاذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا للكاشف
اللثام وهو ان يمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن نهج الحق والغنية وهي كره والروض ويدل عليه ظاهر
من الاخبار الا ان الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق بعد حكي كاشف اللثام عن ظم ستم استحبابا قيل كانه لاحظ اخر كلامهم الموهم له
والا فاول كلامه ظاهر في الوجوب فتامل منه المحقق الاردبيلي فيه والمراد بالمساجد هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي
والحلبي والمصنف في المنتهى الحاق طرف الانف الذي يرغم به ولعله لظم الامر بامساس المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة
عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال سألت ابا عبد الله ع عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع وروده في مقام البيان اكثر الظم من المساجد في الموثقة لو
منها الا ان الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق الا ان الاحتياط مما لا يترك وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه
مفاصله كلها وعلى اثر السجود منه ويشهد له الروايات المتضمنة بعضها الى بعض الا ان الاقوى حمل الامر به عند النهي بالخصوص على الاستحباب لخلو
الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار فيها وفي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور
على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه في عنقه وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال
ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في النهاية الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور
وفي رواية عثمان النوا فلا تمس مسامعه بكافور وصحيح الحلبي لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنيه ولا
عينيه ولا فيه شئ من ذلك فالاقوى كراهة الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل بعيد لا باس بالقول باستحباب
ما عدا هذه المواضع مما تضمنه الاخبار وهي الصدر وفاقا للمقنع كرواية ابي مريم والحلبي ومنها ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة
من دون ذكر اللحية كان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين موضع الشراك منهما كما في رواية الحسين مختارا وظهر الكفين كما في
رواية سماعة ويجزي في الكافور بما قل لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على الموضع وبين صريح في وضعه عليه فالظم وجوب وضعه عليه عن دون صح
المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد باقل المسمى هو المشهور بل عن صريح الرياض ونظم المعتبر ولك انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف
الاتي انما هو في اقل الفضل بل وربما وقع التصريح به فمعا فلذا الاجماعات الا ان الظم انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط
التعبير بالاقل او المسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده ودعوى عدم الخلاف في المسمى موهونة بما يظهر من كري ومع صدوق والروض
من وقوع الخلاف في تقديره بالواجب وهو من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات ولا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما
التمسك بقوله ع في الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين ففيه مع اشتمالها على ذكر المسامع ولا نقول به انها
لا يدل الا على كفاية المسمى في كل من المسامع والمساجد ظهر الكفين لا على كفايته في المجموع فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط معلوما عند المخاطب فامر
بوضع شئ منه على كذا وشئ على كذا وحاصل المعنى عدم وجوب المداقة في التسوية بين المواضع لا كفاية المسمى لاجل الحنوط فالانصاف يقتضي الا
بعد العثور في كفاية المسمى على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط في مثل المقام مما قطع فيه بالتكليف سيما مع مرسلة ابن
ابي نجران عن ابي عبد الله ع اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال لظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وظاهر كري نسبته الى الشيخين والاسكافي
وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الا ان القائل بها غير معلوم نعم عن الجعفي مثقال وثلث لكن العمل
بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى وان كان القول المشهور لا يخلو عن قوة لاصالة البراءة على المختار من جريانها في امثال المقام وضعف الموثق
فيحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يدفن بغير كافور
بلا خلاف كما عن فه ومع صه بل اجماعا كما عن ف والغنية لصحيحة محمد بن مسلم يغطي وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه لا يقربه طيبا ولموثقة
سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالمحل غير انه لا يمس الطيب ونحوهما الروايات الحاكية لفعل مولانا
الحسين ع بعبد الرحمن بن [illegible] حيث مات محرما في موضع يقول له الابواء [illegible] جواز تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث
ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط وفي تغسيله الغسل المعهود [illegible] الثاني [illegible] ويصنع به كما يصنع بالمحل

وفي رواية مروان عن ابي عبد الله عليه السلام بوزن العين مثاقيل

جواز تغطية وجهه كما صرح في الروايتين ورأسه كما في غيرها خلافا للمحكي عن السيد العماني فمنعا عن تخمير رأسه للنبوي المعلل بانه يحشر يوم القيامة ملبيا
والنبوي ضعيف التعليل كالرواية عبر دال واضعف منهما التمسك ببقاء احكام الاحرام لدفعه ما ذهب اليه المش ثم لا فرق بين انواع المحرم حتى من افسد حجه
حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففي ثبوت الحكم له نظر كما في الروض وغيره من حل الطيب له حال الحيوة ومن اطلاق النص والاولى تخ
عرفه وفاقا للمحكي عن المنتهى فدعوى لعموم النص او لاطلاقات الى غير ما يخرجه او لظهور عدم تعليل الحكم في هذا المورد وينبغي في التحنيط والتكفين
امور منها ان يكون قدر كافور الحنوط ثلثا او نصفا الكافور الغسل على ما عن نص سيل على بعض الاصحاب وان كان ضعيفا لعدم قيام نص عليه بعض
النصوص من ظاهر الفتاوى ثلثة عشر درهما وثلثا وهو بالمثقال الشرعي تسعة وثلث وبالصيرفي سبعة كاملة هذا هو المش فتوى ورواية
والاصل فيه ما روي في علة اتيان جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وآله بالاوقية من كافور الجنة وهي اربعون درهما فقسمها النبي صلى الله عليه وآله بينه وبين علي وفاطمة صلوات
الله عليهما وعلى ابنهما الطاهرين فظهر ضعف ما عن القاضي من التحديد بثلاثة عشر ونصف ونصفا الحرمة عن ابنها شئ لتفسير الحنوط ثلثة عشر درهما
وثلث اكثره ونحوها المروي عن العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثر ودون هذا المقدار في الفضل اربعة دراهم كما في المقنعة وغيرها وعن
ظاهر الاجماع والمعتبر نافيا عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق ونسخ سم وسائر كتب الشيخ وسبلة والاصباح اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي الفضل
الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ المفيدة الكافور وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا فسر المثاقيل بالدراهم كما عن
وفي فيه اشكال لمخالفة الظاهر من غير قرينة ولذا طالب ابن طاوس كما عن كري والحبلي بمستند ذلك لتفسير والامر سهل بعد القطع باستحباب
الاربعة دراهما كان او مثقالا ودون الاربعة درهم في الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا في الاول عدم الخلاف او مثقال كما في المحكي عن الاخرين
وقد عرفت ان ظاهر جماعة وجوبه وهو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء المجامع لغسل المس
للصلوة هذا هو المش بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظاهر انه لا نص في المسألة بالخصوص ولذا علله فيما حكي عن المعتبر بان الاغتسال او الوضوء على من مس
ميتا واجب او مستحب وكيف كان الامر فعلى الفور فيكون التعجيل فضل انتهى وبنحوه ما عن كري في خصوص الغسل وفيه ان هذا التعليل مما لا يخفى
غير تعليله بقوله ليكون ابلغ احوال من الطهارة المرتبة للعبادة والحكمة عند تكفين البالغ في الطهارة وهذا جيد بكون ارجاعا الى ما دل
على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل ملاقاته للمؤمنين وقد ثبت ان حرمة المؤمن حيا كحرمته ميتا فاستحب ان لا يلاقي الميت الا طاهر من الخبث والحدث
الا طاهرا منهما ويمكن ارجاع ما تقدم عن المعتبر وكري الى هذا ومحصله استحباب تعجيل ما وجب عليه ليلاقي الميت ويقلبه مع الطهارة لا مجرد الاستحباب الا
النفسي الثابت في التطهير ولا يرد انه لا يصير بذلك من سنن التكفين ولا يعارض صريح استحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل ما يقابل التواني
والتاخير لاجل فعل بعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحباب شئ في التجهيز فلا تنافيه ادلة التعجيل بل الامر كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح
في ادلة السنن كما هو المقصود في هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال لا ينافي التعجيل اذ قد يتفق التاخير لحاجة من غير جهة الغاسل لا سيما اذا غسل
فظهر بذلك الضعف ما طعن به جملة من متاخري المتاخرين على اصحاب هذا القول اولا بعدم الدليل وثانيا بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز ثم تطعيم
من بعض الاخبار ورجحان تاخير الاغتسال عن التكفين كصحيح محمد بن مسلم قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان
يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيح يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين
ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعدما يلبسه اكفانه ورب بها اخلو باقي اخبار اداب التكفين عن الامر
بالاغتسال قبله لكن الصحيح الاولى في مقام بيان جواز التاخير تقرير الكلام السائل لا انه يغتسل بعده وكانه اقل مراتب التطهير مع امكان حملها
كالصحيح الاخرى ورواية الخصال على ما اذا خيف على الميت كما في كري وض وغيرهما مع انه لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال
وانما خص بما بعد التكفين لغلبته وقوع ذلك وتعارف بين غسال الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت لغلبة استلزام
اغتسال الغاسل تاخيرا كثيرا في تجهيز الميت اذ لا يبعد ان يقال ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم فيما سبق علمنا ان ادلة
التعجيل لا تدل استحباب الفعل بمعنى ان يفوت فعل مستحبات التجهيز وادابه وان ادى الى تاخير الدفن لا ثبات في استحباب تعجيل التجهيز لا من جملة التجهيز
بخلاف ما اذا اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ساقي التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تاخير كثير للذهاب الى محل يعد
لشراء الحنوط ونحو ذلك فقد يتبين وكيف كان فما ذكر من مذهب المش ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا باشر التكفين كما في ض وان
غسل الغاسل الى المنكبين كما في صحيح ابن يقطين والى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما في رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب
عند المتعذر في الاولى عند غيرهم تبعا لظ المقنعة والمحكي عن المقنع وسم والكافي ثم المصرح به في كلمات كثير من الاولين كالشهيد هو كون هذا
الغسل والوضوء غسل المس ووضوئه وما ذكره في كري في تعداد الاغسال المسنونة من استحباب الغسل للتكفين مريدا به غسل محمد بن مسلم غسل اخر غير
هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التي استند اليها في كري ولمح اليها ابن سعيد فيما حكي في النزهة بقوله وفي رواية استحباب الغسل للتكفين

هو مؤيد لما في صحيح ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد ولا يخفى ضعفه لانها على الندب
سيما وان المحكي عن بعض نسخ التهذيب والوسائل وكفنته بالواو في مكان او وظهوره لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء بنية الوضوء لاجل الصلوة لا
المفروض كونه نفس الوضوء الجامع للغسل نعم لو كان وضوء آخر يفعل لاجل خفة الحدث نحو ما تقدم على جواز الدخول معه في مع صلاته نعم قد يحرم
بان الوضوء المستحب تقديمه على التكفين هو وضوء الصلوة وعلى اعتبار نية احد الامرين من الرفع او الاستباحة لابد من نيتهما لحصيل الفضيلة
المطلوبة منه فلا مجال للتردد في اباحة الصلوة ولا القصد خلوه عن نية رفع الحدث الا ان يبنى على استحباب الوضوء مطلقا وان الافضل كونه حقيقيا
الصلوة انتهى اقول قد تقدم احتمال الدلالة على تخفيف الحدث كما يفيده الوضوء بعد الكثير فلا يحتاج الى تأويل او البلاغة لا افضلية منها ثانيا
حبرة عبرية الاثواب بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ثوب يمني وهذا الحكم مشهور بل المعتبر كرة نسبه الى علمائنا وفي مع صد الى جميع علمائنا بل
صريح فيه لعنية الاجماع عليه هي كافية في المقام وان لم يكتف بمثله من الاعلام او لم يبالها علم صفاته فمعقوا استحباب الزيادة وحكى ابن حكم عن
وفي الحكاية نظر بانه وغير الحلبي بل كاشف اللثام الى الاكثر استحباب كون اللفافة المفروضة حبرة ومنه نظر بعيد فاعرف فهذا كله مضافا الى خبر
يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي عليه السلام في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي
الحسين وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار وفي صحيح ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع
هذه وتحت جنبه فان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت ويمكن الاستدلال ايضا بما تقدم من صحيح زرارة انما الكفن المفروض ثلثة
ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة الاقطاع التي يلف بها الجسد هي مع الحرفة
خمسة والتنبيه على العمامة معدودة من الكفن كما هو صريح صدر الرواية وخمسة الحلبي الا انه الحاصرة للكفن فيما يلف به الجسد فانتفع الحبرة
بهذه الصحيحة للاقتضاء حيث لما زاد على الخمسة اذ كما يستدعيه بالمفروض دخول العمامة والحرفة في الخمسة كما في صحيح معوية وهبة الا انه يكون لفافة
الزائد بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة الى ما ضمو حسنة الاثنية من عد الحرفة من الاثواب وعد العمامة لا الى صحيح معوية بن وهب الملحوظ فيها
دخول العمامة الا ان الظ ان الشيخ في التهذيب وطيه فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال فيها على ما حكي ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احدهما حبرة و
قميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينبغي الاشكال في الاخبار المذكورة فما استفاض من ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن في ثلثة اثواب لجواز ان يكون المستحب ليس بعدد مخصوص
ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة منها ما عدا المئزر فيزاد ذكر المئزر لوضوحه كما في بعض النصوص والفتاوى وعليه يبنى هذه الاخبار والحبرة
الزيادة كما عن المعتبر وكره وغيرهما حيث انا المذكور في هذه الروايات كون احد الثلثة او اثنين منها برادا ويحتمل حمل هذه الحكاية على التقية
لما يظهر من محكي المعتبر وكره من اتفاق العامة على انكار ذلك لكن الاحتمال بعيد نعم يحتمل في النعمان وورد من اخبار الكفن مجردا عن هذه الزيادة مع
اقتضاء المقام لبيان المستحب لو كان مثل صحيح معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه
وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين
ونحوهما غيرهما وربما يقال ان ظاهر بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة في ذلك الزمان فيحمل روايات يونس وابن سنان المتقدمة على ذلك ومن
ذلك حسنة الحلبي بابن هاشم قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة يصلي فيه كان يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لابي لم تكتب
هذا فقال اني اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه باربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممته بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف
به الجسد بضمونها غيرها وفيه يحتمل ان يكون المراد بالناس عوام الشيعة الذين لا يفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان يحتمل في ظ الرواية الا
ان ظهورها ليس اقوى من شهادة المحقق والعلامة باتفاق العامة على نفي استحباب الزائد ثم ان ظ المحكي عن العتيبة زيادة لفافة اخرى على الحبرة حيث قال
والمستحب ان زاد على ذلك لفافتان احديهما حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الاصرح في الغنية
ايضا حيث قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والحرفة فانهما لا يعدان من الكفن ومن اجاز ان يزيد لفافتين حتى يبلغ العدد
خمسة فلا بأس انتهى وفي كره ان الخمسة في كلام الاكثر غير الحرفة والعمامة ومنه يظهر وهن ما قدمناه عن كاشف اللثام من ان ظاهر الاكثر استحباب كون الحبرة لفافة
المفروضة واوهن منه ما نسبه في المدارك الى ابي الصلاح من ظهور كلامه في نفي استحباب الزائد على الثلث حيث قال والافضل ان يكون الثلث او ثلثا احدها
حبرة يمانية انتهى والظ انه لو لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فان المحكي عن ابي الصلاح في كره انه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه
ثم قال والافضل ان تكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية ويجزي واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في استحباب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة
زيادة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيح زرارة المتقدمة على ما عدا العمامة والحرفة نظرا الى خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاولى
في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة التي كفن فيها رسول الله صلى الله عليه وآله على اللفائف الثلث دون القميص والمئزر ومنافية الاولى
بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيح على ما ذكرنا لا يخلو من تأمل فلا يبقى في المقام الا الاجماع العتيبة المعتضدة بالى الحد اقوى من ان الظ ان المشهور بين القدماء

فلعله كان في المقام بل يكفي بما يعد من نظر الى قاعدة التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين بها لو
ادلة التسامح فيخرج عن موضوع الاضاعة والا لكان نحوه في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح به في كلام
جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني اجزاء اللفافة عنها وهو المحكي عن نهاية والاصباح والمهذب لورود في الاخبار ما يدل لكن الظ من عبارة المحقق في
في حاشية الشرايع في مسئلة تعدد النمط ان اجزاء اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم
يجدها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة اخرى فكذا النمط انتهى وبحث يقتضى في المقام باب التسامح انسداد باب الاضافة فلا اشعار بها بعضهم بل صرح بعضهم
في محل الثواب ثم انظ العبارة كالمحكي عن الاصباح والتلخيص وسيلة وكتب المحقق ان استحباب الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان اشتهر اتفاقا
للمراة لعدم ما يدل على التخصيص كعدم تقييد الاخبار انما يجدي لو وجد دليل عام للرجل والمراة والمفروض انما استدل به لاستحباب الحبرة من الاخبار
المراة الا ان يستند له مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة كرى حيث قال يستحب عندنا ان يزاد للرجل والمراة المعتضد بالشهرة المدعاة في الروض
ورواية سهل كيف يكفن المراة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة ومنها ان يزاد للمطلق الميت خرقة للفخذين تسمى الخامسة للاربعة
الاثواب الثلثة مع العمامة على قول العماني من بعض او مع الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة
اذرع ونصفا وعرضها شبرا كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وطرفها يشد الفخذين بها كما في مقطوعة الكافي هكذا ان يقوم بها ازفا كما في كرى
هكذا ورد في الرواية والمعروف فانه يشد بهما اتفاقا لعدم ما يقرب الغاية انقارا وكيف كان فيجعل نصفه الاتقار فلا بد ان يشد احد طرفيها في وسط الميت
اما بان يشق راسها او يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشداد الذي على وسطه ثم
حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده ولو شد بها الفخذين على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في صحيحة
وهب تعصيبه بها وسطه مضافا الى ظاهر اطلاق الفتاوى ثم ان سد الخرقة بعد ان يجعل في البينة شيء من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج
شيء منه كما في رواية يونس ولحشو القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار ويدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لانه
لاحترام الميت وحرمته عين الاحترام بعد ورود رجحانه من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف المرويات والفتاوى
على صورة خوف خروج شيء فالاستحباب مطلقا ضعيف ويزاد للمراة لفافة اخرى لثدييها بل الاحوط وظاهر خبر سهل المتقدم في ان المراة يكفن كما
يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد على ظهرها ويصنع لها القطن اكثر مما يصنع للرجل ويحشى القبل والدبر
بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة ولا حد لها طولا ولا عرضا الا العرف نعم يستحب ان يكون محنكا
بها ما في رواية يونس يوخذ وسط العمامة فيثني على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وتزاد للمراة بقي
عطاء وهو بالتحريك مقنعة في المعتبرة والمسطح جمل وقيوكا عن النهاية وعن المصباح انه ثوب من صوف ملون لانه لا يكاد يقال للابيض وهذا الحكم
ذكره كثير من الاصحاب كما في كرى وربما يستدل له بقوله ع في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضتها خمسة اثواب
بناء على ان المراد من الخمسة الثلث المفروضة لهما فانه يبين ولفافة اخرى وجعلها فرضا للتاكد الاستحباب ورواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة
اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين بناء على ارادة اللفافة الشاملة للازار بعلمها فة الثيب وفي رواية ابن مسلم تكفن المراة في خمسة درع وخمار
الخمار بناء على ان الرابع هي اللفافة والرابعة لكن لا يخفى ضعفه لانه لجمع لو دل فانما يدل على النمط لو دل فانما يدل على الخامسة مع الحبرة للرجل كما
الاقتصار والنسائية لا زيادتها على الحبرة حتى يكون لفا يقع المراة ثلثا كما عن الصدوق ولان زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل الحبرة النمط حتى يكون لفايف
اربعا كما عن المفيد وكيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كرى وكشف اللثام مختلفة جدا والخطب سهل بعد ما عرفت من جواز العمل
بمجرد فتوى فقيه يكشف عن طرح رواية وكيف كان فلو لم يوجد النمط جاز مقامها لفافة اخرى كما في الحبرة قال في حاشية ع ان لم يوجد جعل بدله لفافة
كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها فالاصحاب انتهى ومنها ان يزاد للمراة قناعا عوض العمامة نسبه الى الاصحاب في المحكي عن كرى ويدل عليه رواية
عبد الرحمن وابن مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطيبه بها اتفاقا على الظ المحكي عن صريح المعتبر و كرى لقوله ع في موثقة سماعة اذا كفنت
الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وقريب منها رواية عمار وغيرها مما عن حمزة لا يستحب نثرها على اللفافة الظاهرة لم يعلم وجهه
وكذا يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب ويدل عليه رواية عمار كما مر ثم انهم اختلفوا في تفسير الذريرة
اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكرى انها الطيب المسحوق والمراد به الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الان ونسبهما على ذلك المحقق والشهيد الثانيان
وغيرهما وهو الاقوى ومنها ان يجعل مع الميت جريدتان خضراوان تسميا الجريدة وهي عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص وقبله تسمى سعفا واستحبابهما ثابت
بالاجماع المحقق والاخبار المتواترة وحكاية الاجماع وكان اصله على ما في المقنعة ان الله تعالى لما اهبط آدم ع الى الارض استوحش فسال الله ان
يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس

بنا بنبيّها فانّ ذات تخفف فانها تجري بها او شقوة متصفين بصنعوها سيّئ اكثافى فتعلق ذلك بالله وبعمل الانبياء بعده ثم انه ليس فى ذلك الّا ما
فاجابه النبي وفعله عثمان سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته من رسالة الشيوخ سواكن وفى رواية يحيى بن عبادة عن ابى عبد الله انه كان رجل من الانصار
فشهده وسمع انه قال للخضر واصحابكم فما انتم المخضر غدا يوم القيمة ومهما نسألة الى فقه الشيعة ان الخضر يخضر بهم وفى صحيح زرارة قلت لابى جعفر
ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا وانما العذاب والحساب كله فى يوم واحد فى ساعة واحدة
قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما ان شاء الله وفى رواية الحسن بن زياد الصيقل
الجريدة تنفع المؤمن والكافر ونحوها مما كانت على بعض اهل المروين من الفقيه وتستفاد من الصحيح المذكور وغيرهما مضافا الى الاجماع عن الانتصار
اعتبار الرطوبة منها بل المحكي عن المعتبر والمنتهى وغيرهما ان اليابس لا يسمى جريدة مضافا الى قوله فى رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس
ايضا اعتبار خرط الخوص منها الباقي الرقيض زعم تسميتها جريدة الا بعد الخرط وان كان الظاهر ان ذكر الجريدة لمجرد سهولة الوضع فى الكفن وجعل
الفائدة فى الخوص لذا عبر فى الصحيح المتقدم بالسعفتين ثم ان الظ عموم الاستحباب للصغير والكبير المعلل بطرد العذاب لا ينافيه لعله
الحسن فى صنعها بغيبة فى مستحق العذاب نعم عندى فى خصوص عن اخرى وقد تقدم فعل الانبياء ذلك من لدن آدم الى الخاتم صلوات الله عليه وسلامه
عليه وعلى آله وعليهم اجمعين فضلا عن سنة متبعة مضافا الى الاطلاق فى الاخبار ومعاقد الاجماع ومما ذكر يعلم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بالاعلاء
ظاهر كما عن نص الا ان المحكي عن ف انه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل ومن غيرها من الاشجار وخالف مع المعتبر انه ادعى اجماع
الفرقة ونحوه عن السرائر ولعل مرادهما بيان استحباب مطلق الجريدة فى مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره نعم ربما تم ما منه لانه ترتيب بين غير
النخل كما عن الجعفي والصدوق وفى دلالته على هذا الترتيب نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث عليه السلام الرجل يموت فى بلاد ليس
فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شئ آخر من غير النخل فانه روي عن آبائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع
المؤمن والكافر فكتب يجوز من شجر آخر رطب وعن الرضوي اذا لم نقدر على جريدة من نخل فلا بأس بان يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الا ان كثيرا
منهم الشيخ فى محكي ف على تقديم السدر على غيره ولعله للمضمر سهل قلت فان لم نقدر على الجريدة قال من عود السدر قلت فان لم نقدر على عود السدر
قال من الخلاف والاولى الجمع بينهما بحمل المضمر على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا يؤدي الوظيفة بغيره وعن المعتبر … وانه يعيد
عكس المضمر على كون تقديم الخلاف على السدر ولم يعلم مستندهم وعن الكليني انه روي … يجعل بدلها اى الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور فى
طولها كما عن جماعة بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله لما عن الرضوي من انه روي ان الجريدتين كل
واحدة بقدر عظم ذراع ولعله المستند الى … وابن يونس عنهم ع يجعل له قطعتان من جريدة النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف
مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع وتوضع واشار بيده
من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة فى عظمها كما عن كشف اللثام او اراده منه مجازا وفى حسنة جميل هاشم ثم الجريدة
قدر شبر يوضع عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى فى الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص ولم نر قائلا بالخصوص
ان نفي عنه البأس الصدوق وبعض من تبعه يمكن حملها على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني انها قدر اربع اصابع فما فوقها ولم نعثر له على دليل
وعن كشف اللثام انه يمكن فهمه من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفيه تامل وفى كرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية وعدم
القاطع على قدر معين وهو حسن لو تكافئ الاخبار والا فالاقوى هو المشهور والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط وهل تشق الجريدتان او تكونان صحيحتين
قال فى كرى الخبر يدل على الاول والعلة تدل على الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة فى اصل مشروعيتهما ومثله مرسل الصدوق عن رسول
الله انه مر على قبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما قال انه يخفف عنه العذاب
ما كانتا خضراوين ومراده بالعلة التجافي العذاب ما دام رطبتين لان الرطوبة تبقى مع عدم الشق ولذا استحب الاصحاب كما فى جامع وغيره لفهما فى قطن
محافظة على الرطوبة لكن قد يقال هذا كعبارة كرى ربما يفيد استحباب ترك الشق مضافا الى ظهور الجريدة فى الاخبار وكلام الاصحاب فى غير المشقوقة واما محلها
فالمشهور كما عن جماعة انه يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر كذلك الا انها بين القميص والازار وعن الغنية الاجماع عليه
ويشهد له حسنة جميل بن دراج المشتملة على ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى فى الايسر عند الترقوة الى
ما بلغت من فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به المشهور من تحديد الجريدة بالشبر لانهما مطلبان مستقلان لا ينافى الاخذ باحدهما وطرح
الآخر لمعارض اقوى اما لما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا وعن الصدوق فى الرسالة ونقيضه انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص والازار
واليمنى مثل المشهور للرضوي واجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصق بجلده والاخرى عند وركه وليس فيه تعيين الايمن والايسر الا انه يستفاد
من الترتيب وعن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا فى مقدار الجريدة وعن جماعة منها المعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات حتى

جعل بالاضمار ويرويه الفقيه ربما توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت
كيفية خاصة الا ان حسنة جميل الظاهر في المستحب بالكيفية الخاصة ولا يقدح الاضمار في جميل فان اضماره غير ضائر ظاهرا وعبره مع انها معتضدة في الجملة
برواية يحيى بن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما نقل عن المفاتيح والمصابيح وبخصوص ان احديهما على الجلد عند حقوه الايمن
والاخرى بين القميص والازار ولم يعرف له دليل هذا كله مع عدم التقية واما معها فتوضع حيث امكن ولو في القبر فيما يحكى عن الاصحاب لمرفوعة
سهل قال قيل له جعلت فداك ربما حضر من اخافه فلا يمكن وضع الجريدتين على ما رويناه قال ادخلها حيث ما امكن ورواها الشيخ بزيادة فان
وضعت في القبر اجزاه وفي رواية ابان عن الجريدة توضع في القبر قال لا باس وظاهرها جواز ذلك اختيارا لكنه مخالف للاخبار الكثيرة الآمرة بوضعها في الكفن
ولذا حملها الصدوق في الفقيه على حال التقية او عدم وجدانها الا بعد جعل الميت في قبره ولو تركت وضعها في القبر لتقية او نسيانا او غيرهما جاز وضعها على
القبر للنبوي المتقدم في شق الجريدتين ويستحب ايضا ان يكتب اسمه اي اسم الميت عن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار
بالنبي والائمة صلوات الله عليه عليهم على اللفافة والمراد بها الاعم من الحبرة والازار والقميص والازار وهو المئزر كما انه اراده منه في محكي س
حيث جمع بين الحبرة واللفافة والازار ويمكن ان يراد اللفافة الواجبة بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما ذكره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة
والقميص واللفافة وعن جماعة الاكفان بقول مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ والقاضي والشهيد على ما حكي عنهم بدخول العمامة وعلى الجريدتين
والاصل في ذلك مثل الشهرة والاجماع عن الخلاف والغنية وما في خبر ابي كهمس ان الصادق ع كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على ازاره اسمعيل
يشهد ان لا اله الا الله واما ما في الاصحاب كما حكي جماعة كتبه الشهادة بالرسالة والولاية للائمة قال في محكي ف والكتابة بالشهادتين والاقرار بالنبي
والائمة صلوات الله عليه عليهم ووضع التربة خلاف العامة انفرد بمحضر لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه انتهى و
قال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين والازار وما يستحب ان يلفه المتبين من الاقرار بالشهادتين وبالائمة والبعث والعقاب كل ذلك
بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة الجواز بل الرجحان من جهة عمومات الاستشفاع والاستدفاع والتبرك وبها يندفع توهم
التشريع ولا يعارضها عموم ما رجوحية الاستنجاء [illegible] المنع مع القصد المذكور ودعوانها في معرض التلويث بالنجس من بدن الميت و
خارجه ممنوع سيما مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مأمونة عن ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الآثار مثل ما روي ان امير المؤمنين ع
كتب على كفن سلمان وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات والقلب السليم وحمل الزاد اقبح كل شيء اذا كان الوفود على الكريم وما حكي عن جنة
الامان بسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي ص في
بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل آلمه ثقله فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن واقرأ هذا الدعاء فانه امان لك
ولامتك وساق الكلام الى ان قال من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين ع اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء
وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي وحثهم عليه الخبر فقال ايضا ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك
ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قلبه الف نور وامنه هول منكر ونكير ورفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه
بالجنة ويوسع عليه قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له عند الله انه وفى بعهده
ويكفى منكرا ونكيرا وتحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلى عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار ايضا
عن فلاح السائل وكان جدي ورام بن ابي فراس قده وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته ع فنقش
انا فصاعليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي [illegible] الائمة ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسائلة في القبر
سهلا انتهى انتهى ويؤيده ما ذكرنا عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة
ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة ع على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال للقبر يكون فيه اوضع عليها او قال اسند
اليها ومن جميع هذا مضافا الى اشتهار ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه لما تردد اول الشهيدين وثاني المحققين في ذلك حيث حكي عن الاول في كرى
انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبه شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع لانه نص فلم يعلم باخر الشرع له انتهى وعن ثاني
في مع [illegible] انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبه شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء بعينه يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم
تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للرأي فيه فيمكن المنع وفي شرح [illegible] احتمل الامرين انتهى ولكن الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف سلام وتحية
وينبغي الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر بل احوط ويؤيده ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب اليه ع يسئله عن طين القبر يوضع مع الميت
في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب قرأت التوقيع ونسخه يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروي لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل
يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز ان يكتب بطين القبر ام غيره فكتب يجوز والحمد لله [illegible] والذي صرح جماعة على ما حكي عنهم

ما سنه الطيب للحرمين بالنسبة الى مع عدمها فيطيب بها بل ظاهر التاخير بينه وبين ظاهر الخبر كما عن غير واحد مع عدم حمل الاصبع كره جماعة بل في شرح الروض
كما عن جامع المقاصد الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند فلعله لتحصيل قوة الكافور وعليه فالاحسن الكتابة بالاصابع كما صرح به في الرياض بل في كشف
اللثام ومحو الكافور باليد كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما علل بحفظه عن الضياع وظاهره يكره سحقه بحجر ونحوه ويجعل ما فضل
او ما يفضل من الكافور بعد المسح على المواضع الواجبة المستحبة على صدره على المشهور بل عن الاجماع عليه في المحكي عن الغنية والصحيح ونحوه ما يبقى على صدره
وللمبسوط عنه عن الاحتياط الاوضع شيء من الكافور على المصعد فلا يحضر الاسناد اليها فيما نحن فيه كما قرع من بعض كذا التعليل المستحب في سجدة الشكر
وحيا الكفن يحتمل لو نسبته في المحكي كرى ومع الصدا لى الشيخ والاصحاب والمشهور كراهة الخيوط بالريق بل عن المعتبر اتباعه الاصحاب يجتنبونه ولا باس به
لان الاحتياط وقوفا على الادلة انتهى وربما نسب اليه بكونه من فضلات ما لا يؤكل فلا ينبغي مصاحبة الكفن له وغيره ما يرى في التكفين بالقطن
على المشهور لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد وافضله الابيض في غير الحبرة للنبوي البسوا من لباسكم احسن الثياب فانها
كفنوا به موتاكم وغيره البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا فيه موتاكم ويكره الكتان بفتح الكاف لرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان
ظاهرها عدم الجواز الا ان المشهور الكراهة بل عن كره نسبته الى علمائنا بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال الفضل الاكفان الثياب البيض
من القطن او الكتان لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو للمشهور لا تفاق كره انما هو على الفضل المشترك بين الكراهة والحرمة كما في كشف
الاتفاق على الاستحباب مع حمل القول بالوجوب كما لا يخفى على من انس بكلامهم فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بما مر رواية ابي خديجة
والرضوي لا يكفن في كتان وكلام جماعة لا يخرج عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال المقام بناء على انه وهم في عدم ثبوت الطالبين في ادلتنا
وان يجعل الاكمام المبتدأة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم اليهم مشعرا بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت الرجل يكون له
القميص ايكفن فيه فاقطع ازراره قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار
وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد الحرمة لضعف السند مع انه لا تحريم في الرواية وجه التقييد بالمبتدأة في كلام المصنف انما الاخبار فيه
كما عن كره وهي وظ كشف اللثام ان الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار ففي صحيح ابن بزيع سألت ابا الحسن ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث
به الي فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيح ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيح ابن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب
لا يزر عليه ولا بخياطة الاطلاق ما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي ويحرم فيه وما دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها
بقميص النبي لانها مسوقة لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار متجه لو لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد
وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا عن التحريم وعلله كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد
واستحبابه بالبياض وفيه ما لا يخفى وذكر جماعة منهم تبعا للمحكي عن المعتبر كراهة الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا باس
بجمع ذلك من باب التسامح ويكره ايضا تجمير الاكفان بالمجمرة وهي ما يدخن الثياب بالاجماع علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول الصادق
لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين وقال في التهذيب سمعناه مذاكرة
من الشيوخ وعليه كان عملهم وفي المحكي عن المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ قلت ويستحب متابعته تخلصا من الوقوع في المكروه وهو حسن وكفن المرأة الواجب
على زوجها اجماعا محصلا في الجملة ومحكيا عن المنتهى ونهاية الاحكام وغيرهما ولو كانت موسرة كما عن المعتبر وكره نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه
السكوني عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين قال على الزوج كفن المرأة اذا ماتت وفي خبر مرسلة الفقيه قال كفن المرأة على زوجها وربما جعله جماعة تبعا
لصاحب المدارك عن تتمة صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله قال ثمن الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على زوجها والاظهر ما عن جماعة ونحوه من كونه
رواية مرسلة مستقلة ويؤيده خلو الصحيح في الكافي والتهذيب عن هذه التتمة وكيف كان فكفى بالروايتين وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت
بالاطلاق بعض معاقد الاجماع لا انا لم نعلم انهما مستند الاصحاب فلذا وجدنا فوجب الانجبار وصدق رفعهما بهما في قوة الخبر الصحيح ومن هنا يتجه التمسك
باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة والمتمتع بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع افراد الزوجة
ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب الانفاق وان علل بالانفاق في المحكي عن المعتبر وغيره فانما ذكروا ذلك ردا
على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد قوليه تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق فما عن كرى من ان
التعليل بالانفاق ينفي وجوب الكفن في الناشزة واطلاق الخبر يشمله وكذا المتمتع بها ضعيف ان اراد كون ذلك منشأ للتوقف فان العبرة بالاطلاق
الخبر دون اختصاص التعليل واضعف منه ما عن جامع المقاصد حيث انه بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك انه يقتضي قصر
الحكم على الزوجة الدائمة الممكنة لانها لا يتمتع بها ولا الناشزة ثم قال فلا نعلم عن كرى واستظهر منه التوقف ثم قال واقول علة تعلق وجوب الانفاق
لها بالزوج حال الحياة لعدم صلاحيته منتفية في المتمتع بها كذلك لثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز فيقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب

بكونه

وغيره بل الظاهر منه

ويكره جعل الكافور في سمعه
وبصره خلافا للمحكي عن الصدوق
فاستحبه للروايات المتضمنة
بروايات تتضمن ذلك

الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية ان لم ترتفع او تضعف بعده ابدا يحل النظر اليها والتغسيل فيقيد بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل منه الى المعارضة ان يجعلها فيه ما ذكرنا واضعف من الكل دعوى اختصاص المرأة الى غير الممتنع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا لكثرة افراد الاولى وجميع افراد الثابتة كالاجنبية ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق فيها بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمجامع والمسيح اقول ويلحق بالكفن جميع مؤن التجهيز كما عن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والعلامة في التذكرة والشهيدين والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز قيل لا اجد فيه خلافا ولعله للتعليل في وجوب الكفن عليه او للاجماع على التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متأخري المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي لو كان الزوج معسرا الا بملك حق حظه ما انتقل منها اليه فانه بفضلها استثني للمعسر قال الاصحاب كما عرفت وجيزة وغيرها على وجوبه عليه بل يكفن من تركتها للعموم واطلاق الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل عليه الروايات المتقدمة المخصصة بمن يجب في حقه البذل كما يدل عليه الخبر على من هو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب بشيء الا ان يتوقف الظاهر سوق الروايات في بيان مقام استقرار ذلك في ذمته كما في قوله عليه ... لانه يعرف في الزوج بين الحي والمجنون وغيرها وما احتمل في محكي الوجيزة شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين بناء على عدم خطاب الزوج المعسر بدفعها بل الكفن لانا لا نثبت الكفن في المال الا انها الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج ايضا والمحقق فيما ذكره في الوجيزة انه ان لم يملك في تلك الصورة الكفن انما لا يجب على المعسر ان لم يكفر ويجب له بقاء من داره وثيابه ونحو ذلك فلا دليل عليه بل ما دل على استثنائها في وجوب وفاء الدين بل على استثنائها في وجوب الكفن للمرأة لانه اهم دين من الديون ونا تقدم كفن الزوج عليها اذا مات بعدها كما سيجيء وجهه وفي بعض الروايات الواردة في مستثنيات الدين كصحيح الحلبي او حسنه لا تباع الدار في الدين ولا الخادم وذلك انه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم دلالة على انحصار معاش الرجل لا بد انه في الشيء نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وجعل المؤنة امكن القول بالمراجعة لكنه ممنوع فلعرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها ودفنها مع نفقة الزوجة تبقى في الذمة وان بايد ذلك استقراره عليه مع سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو انفق غيره قبل التكفين بكفن آخر بل قبل الدفن وان كان بعد التكفين بمالها اذا الزوج عليه عادة تكفنها الى ورثتها كذا لو انفق مؤنته معسرا قبل تكفينها اوجب اخراج الكفن من تركته فهو حسن نعم لو صار غنيا بعد موتها لم يكن لورثتها مطالبته لان الواجب كسوتها بالكفن لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال الدفن لها بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فضعف واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى الزوجة المعسر بحاله واما على القول باستقراره عليه مع عدم حظا بل الاعسار كـ ... ابدون القطع بان المراد من الزوجة بوجوب اخذه الكفن من التركة بيان ما اخذ الكفن بالذات وانما دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته تخفيفا تحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم مال للزوج او وجود مال تعلق به حق الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرها وقدمه على المرهون مع ... ولو ماتا معا فالاظهر سقوط كفنها عنه وفاقا للكركي وجماعة ممن تأخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله ولو لم يخلف الا مقدار كفن واحد كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتقدم كفنه على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها ايضا كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها وعدمه بما سيعرف ولو مات بعد وضعه عليها فالاقوى ايضا وجوب نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج واحتمل في ... اختصاصها قال اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص اقول وفيه اشكال اذ انفق اخراجه فليس بعد القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سيجيء ولو لم يخلف وخلفت المرأة كفنا ففي اختصاصها او الاختصاصه وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على الارث ويلزمه ظاهرا انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث وجب في مالها الا ان المذكور في حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي احتسابه عليه مع حضور ارثها وجهان اقواهما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بينهما لو تخلف سوى الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بمجرد بذله للزوجة فلو وجد الكفن وبعض الميت بان اكله السبع فالكفن ... على ملك الزوج لا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة ولا على كونه في حكم مال الميت كي لا ينتقل الى الورثة كارش الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالاباحات لما عرفت من ان الزوجية انما استحقت الكسوة بالكفن ... كسوتها في حال حياتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك في ... في ذلك بين ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض اخراجها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في الروض تبعا للجامع ... لو وجد الكفن وبعض الميت فاحتمال كونه لورثتها لاستحقاقها له وعوده الى الزوج لعدم القطع بخروجه

عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا من انه لو كان موت الزوج بعد تعين الكفن على الزوجة
امكن اختصاصها به لعلها بعد الدفن ولا اشكال في الاختصاص حينئذ لانه لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب كفن سائر واجبي النفقة على الشخص للاصل وعدم
الدليل بل يظهر من الروض وغيره انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على وجوب كفن المرأة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه ثم قد استظهر عدم
الخلاف فيه بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على مولاه اجماعا كما في كرى وجامع المقاصد وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعضه كان التبعيض عليه وعلى
المولى بالنسبة ولو لم يحصل من جزء الرقية ما يستر العورة ولم يحصل من الجزء الحر شيء فيتم من بيت المال امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان
مال المولى مما يمنع التصرف في عينه لرهن ونحوه فكما تقدم في مال الزوج ثم اعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن الواجب على
الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب فان كان ثياب التجمل مقدمة على الدين في التي للعرف بان الحي يحتاج الى التجمل والميت الى براءة
الذمة اجيب لا فرق بين تعلق التكفين بوجه مستقل كالقطع الثلاث ثم ان تعلقت بخصوصيته من خصوصيات الكفن الواجب كالجادة في الكفن وكون
الازار الواجب بردا ونحوهما والتأمل في القسم الثاني بناء على ان المندوب احد افراد الفرد المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة اختياره مدفوع
بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فانا لو فرضنا ان المتعلق بها هو الفرد المشترك فلا تسلط للولي على اخراجه الوارث بعد ذلك
الوارث الفرد المشترك والمستند في اصل المسألة قبل الاجماع المحقق والمستفيض النبوي هو المعتضد به والمطلق كقوله في خبر ثمن الكفن
وفي صحيح ابن سنان الكفن من جميع المال وخبر السكوني عن ابي عبد الله اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وفي صحيح زرارة قال سألته
عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه احد فيكفنه ويقضي دينه بما ترك والاطلاق الاخبار والاصحاب ومعاقد
كالاعراف فيه فرق مع صدق الحق ولذلك الذخيرة والرياض يقضي به نحو تقديمه على حق المرتهن وهو كذلك وفاقا للمحكي عن البيان لانه مقتضى ما تقدم والمحكي
وصحيح زرارة المتقدم بين الحاكمين على مقتضى تعلق حق المرتهن والغرماء لان حكمهما متعلق بالتركة اذا وجبا جميعا دينهم ويمنع هنا وجوب
الايفاء بل انه تقديم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال والمرهون مقدم بحال وعن التفليس تبعه وعنه ما عرفت عن ونحوه في ذلك في تقديمه على
حق المجني عليه المحقق والشهيد الثاني مما ذكر اطلاق النص والجناية العفوي ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتمل الفرق بين الجناية والرهن بان
الدين في الرهن يتعلق بالذمة ولا يستقل العين بخلاف الجناية واحتمل اولها الفرق بين الجناية عمدا او خطأ ثم قال والمسألة موضع تردد وان
كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرهون انتهى **اقول** الظاهر انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه مقتضى تقديمه على جميع الديون
في النص والفتوى ويشكل في الجناية عمدا او خطأ واما الجناية عمدا فالاقوى تقديمها على الكفن لان الخيار للمجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية خطأ وفاقا
لغير واحد للاصالة وقوة الحق ومنع الصدق وخروج عينها عن المدين بالجناية عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وغيره فيه نظر هذا كله لو تقدم
الرهن والجناية ولو تأخرا عن الموت فقطع في الروض بعدم الجامع تقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي المحكي عن البيان ولو جنى بعد
الموت تعارض سبق تعلق الكفن بعينه وقوة تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن تجهيزه التي يتوقف عليها كالعوض للاعيان
المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وعوض البدن كاجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتبرع عليها الا باخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا
وعن الاجماع على ان الكفن مؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل حال
خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وما يكفن به واجرة الدفن واشكل منه ما لو توقف مباشرة الفعل على بذل المال كالمظالم
يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز الدين ومنه الزكاة والخمس والكفارات وفي دخول
المظالم المتعلقة بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون اموالا متعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار
السيرة بعدم الاجتناب عما انتقل من الظلمة المشتغلين باخذ الاموال قهرا الى اولادهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة ما في اموالهم وفيه نظر
ثم تقدم بعد الدين الوصية المتبرع بها ومنه الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه ولو علم اشتغال ذمته بهما لعدم تعلقهما بالمال ولولا نص
مع الاصل وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله جميع ما فات وان نقصره في تحمله على ما فات لمرض ولم يكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها على احد
عدم وجوب الاستئجار منها على ما سيجيء في باب الوصية ثم والباقي من جميع التركة ميراث ولو ضاقت التركة عن تمام الكفن
فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لابد منها ويبقى كل من الاخرين محتمل التقديم لسبقه والقميص لانه ميزر وزيادة انتهى ولعل تقديم القميص اولى
ولو قصر عما يواري جميعه غطى رأسه وجعل على رجليه حشيشا ونحوه كما في المعتبر والذكرى ومع صدقه كالحبرة وغيرها النبي في ذلك بعض صحابه
استر الميت والسبب باجزائه ولو كثر الموتى وقلت الاكفان فغير بعضهم جعل الحاجب في الثوب [illegible] ولا باس به
وحكاه في كرى عن بعض ونفى البأس في المعتبر عن [illegible] للمسلمين بدل الكفن المتنجس
فقد الكفن ويجزي دفنه بعيدا عنه من كفن مغصوبا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة ولبس وجيبا بلا خلاف كما عرفت وحرمة ومحكي

وشرح الوسائل كما عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب وبه علم صرّ ذلك تمام البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاء حيوته ومنه يظهر
انه قد لا يكون في الروايات الا بيان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا الى اخر ما سمعت الا انه لا يدل على وجوب بذل الكفن كما لا يجب بذل الكسوة للحي وكذا بذل
ماء طهارته فقد لا يشرع على عدم الوجوب او يصح واما اطلاقات وجوب التكفين فهي وان كانت كذلك اي من اطلاقات الوجوب فيها وجوب تحصيل
مقدماته التي من جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب و
البدن وغسل مواضع الوضوء والغسل يقتضي ذلك الا ان الانصاف يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث
يفهم منه وجوب تحصيل الكفن له وربما استدل له بعض مشايخنا باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا
لبيان مقدار الواجب منه دون التعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال انه على تقدير تسليم وجود الاطلاقات ان الظاهر بعد ملاحظة ادلة وجوب
الكفن في المال وثبوت كفن المرأة على زوجها ان تلك الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت في كفنه الواجب في ماله او على الزوج
وجوب ستره في كفن مطلق والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا على الناس كفاية ستر الميت في كفنه الواجب
وعلى الزوج عينا فوجوبه عينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان المراد من تلك الاطلاقات ستره في كفن
مبذول له من ماله او من زوج او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة ليست مختصة بل مقتضى
ظاهر الادلة انه مصرفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها فيه من جهة ان الظاهر منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا بأس بصرفها فيه
من جهة سبيل الله بناء على ان المراد به كل خير لكنه مختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن ع
قلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين
يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي ع كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه
وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن آخر يكفن بواحد ويقضي دينه بالآخر
قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم والبرقي في السند عن الفضل
الموثق من الجابر وان حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء
والمساكين على ما ذكره ابو محمد من الغارم من الزكوة وان كان ميتا بل جوازه يوجب الجواز فيما نحن فيه بطريق اولى كما عن بعض وان ذكر فيها بعد ما فيه
ما علمناه من حكم الشارع من ابرائه منه وكيف كان فيكفي في المسألة ما ذكرناه من الرواية الا انه قد استفاد الوجوب منها كما في كره وعن جع و
مع صدره بجمع الفائدة وحبره نظر الا ان ظاهر السائل السؤال عن الرجحان فجعل حرمة بدنه ميتا كحرمته حيا مع انه لا يجب اكساء الحي العاري من الزكوة
بل يتخير بينه وبين صرفه في مصرف آخر فيوجب صرف الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة منافيا امره بتستيته حازته وكانه لذا للكلمة
احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال المراد به كما عن صد الاموال التي تستفاد من خراج الارضين المفتوحة عنوة وسهم
سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين وهذا من اهمها اذا لم يزاحمه ما هو اهم منها ثم ان ما تضمنته الرواية من اعطاء
عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكره في الذكرى في قوله ليكونوا هم الذين يجهزونه حتى
لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي ويقال له بالفارسية كفن عن ربه وكذا يحمل على الاستحباب ما تضمنته من انه لو اتجر عليه بكفن كفن بالكفن المتجر
عليه وترك الكفن المبذول للعيال يصلحون به شأنهم والا فيمكن استرداده منهم وجعله في دين الميت وصرفه في مصرف آخر من مصارف الزكوة
الا ان تكون اعطاءهم على وجه التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق لكنه يخالف قوله ع انما هو شيء صار له بعد وفاته ويحتمل ان يحكم بمقتضى
الرواية على صيرورة الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل بحكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في
الرواية على ما استشهد له به في كرى من انه لو خلف كفنا قد تبرع عليه بآخر كفن بالمتبرع عليه وترك الآخر للورثة لا يقضى منه الدين لانه صار بعد وفاته
فلا يعد تركة وكيف كان فالمتعين في الفرض المذكور صرفه فيما خلفه في ديونه كما صرح به جماعة وان المتقدمة في صدر المسئلة لو خرج منه
من الميت نجاسة وان كان قبل التغسيل وجب ازالتها مطلقا قبل الشروع في اصل الغسل او في غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا
لو خرجت في اثناء الاغتسال او الغسل او بعده وان كانت نجاسة حدثية فالمتن وجوب غسلها خاصة وعدم وجوب استيناف الغسل لا صفحا
الصحيح والمال الاطلاق الادلة وخصوص مرسلة يونس المتقدمة الامرة بمسح بطنه في كل من الغسلين الاولين وانه لو خرج شيء
بعد ثم غسل رأسه الى آخره لكنها مختصة بما اذا خرج بين الاغسال لكن الظاهر عدم القائل بالفرق بين الاغسال والغسل نعم لو قيل ان
الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاولين للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم مالا سقط الا سدركما لكنه خلاف التحقيق بهذا
مضافا الى ما تقدم من ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة وعينه لو سلم

تعليم الكفن على الله ان سائله اهم في نظر الشرع

وجوب الاستبراء في غسل الجنابة لما ذكر ثمة من رواية عروض الحال المرفوعة المذكورة بانه مختص بالحدث الصادر من الحي ويمنع تأثير الصادر من الميت بالنسبة الى الغسل ضمن الغسل بعد غسله ومنها انفخ فيستا التمسك بوجوب الاستئناف كما عن المعاني بما دل على ان هذا الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك استفاضة بخبرين وموقعة في اثنائه ويمنع كون الصادر من الميت حدثا يوجب طهارة صغرى او كبرى ودعوى ان دوام عروض الحال المرفوعة لتعذر كون نقض البول والريح والمني موجبا لاستيناف الغسل الاعلى ان الحدث كذلك حتى يمنع كون هذه من الميت احداثا مدعوعة بان المسلم هو ان هذه الامور من الحي موجبة لاحكامها على ان يكون المرتفع المتخلل مداخلة في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني فاعد غسل راسه من بعد علم عدم وجوب الاستئناف ولو كان الخارج هو المني وقد يدفع بمنع ذلك التشبيه بان المراد المماثلة في كيفية الغسل وبان الاخبار المستفيضة دالة على ان الميت جنب لا بد من تغسيله لم يرتفع جنابته فبعد تسليم كون الخارج من الميت حدثا لا ايجاب المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا يغسل ام يتخلل في اثنائه حدث فما ضعف من عموم التشبيه لمنعه تمام التمسك بمفهوم الغاية في مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية روح عن ابي عبد الله وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ازالتها او نسبه كاشف اللثام الى قطع الاصحاب والفتاوى وبوجوب التطهير المحكي عن عبارة المعتبر وبدليله مضافا الى نقل عدم الخلاف او للعصمة بالشهرة والى نحوي ما سيجيء من وجوب تطهير الكفن والى تعليل بعضها في الاخبار بعوار لم تتم للازالة بالامكن وهو ظاهر ولانه اذا ما كان الغالب عليه النجاسة والاقذار والاذى فاحب ان يكون نظاما اذا باشر اهل الطهارة والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله قال ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وفي رواية الحسين نحوا بغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل فلم هذه الاخبار مضافا الى الغسل ولو كان الخارج متنا خلا فما عن المعاني من وجوب الاعادة بطلوق الحدث فهو شاذ لم نجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت من جسده بلا خلاف عامر من الادلة جميعا وكذا يجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف فظاهر الامر المحكي عن سيلة حين جعل من المستحب قرض الكفن لو اصابه بنجاسة على تقدير عدم احتمال الاستحباب خصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل لظاهر الاولة بل الاجماع على خلافه فحجته قال كان ازالة النجاسة عن البدن والكفن لو فرضت بنجاسة قبل الدفن فالقرض لو خرجت بعده فكانه لوجوا زالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ومدل عليه بعض ما يستفاد من الادلة الاخبار الامرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة الخارجة عن الميت اذ انها الشاملة للثوب والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماعات على عدم جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم بناء على وجوب ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب اصل الازالة انما الخلاف في انه تغسل مطلقا مع الامكان ولو وضع في القبر كما عن ظاهر النهاية وصريح مع صدوق حاشيته ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد الوضع في القبر او يقرض مطلقا كما عن ظاهر الشيخ وابن حمزة وابن البراج لظاهر الروايتين الاتيتين او الفصل بينهما لو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر فانها تقرض وبينما لو اصابته قبله تغسل كما عن ظاهر الصدوقين وابن واكثر الاصحاب منهم الحلي والمصنف والمحقق الثاني للوضوء ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجبة فتا وقرضه اتلاف للمال من غير داع اليه لا دليل عليه قبل الوضع في اللحد بعد اطلاق مرسلة ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض لكنهما محمولان على تعذر الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن مع اقتضاء المقابلة فلا للتخصيص لاتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة وازالتها بقول مطلق ومنه ما في حسنة ابن ادريس من امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بها اي الروايتين او تخصيص الاخبار المتقدمة بهما اذا لم يصب النجاسة الكفن والجمع بينهما هذين الخبرين بالتخيير وما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة للادلة وجوبا من غير تعيين الغسل او القرض واما الخبر المعين بغسل المتقدمة فهو على تقدير شموله للغسل الكفن محمولة على الغالب مع امكان ازالتها بالقرض مع تعسر فيهما بالغسل بما يخرجه لا يجب مثل اللازالة عن البدن واما اخبار القرض فقد عرفت انها ظاهرة في انفسها وبملاحظة عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على تعذره عليه هذا مع عدم كون القرض تضييعا للمال والاخرة ولا سقط به وجوب الازالة هذا مع امكان الامر ولو تعذر القرض تعين الغسل ولو تعذر الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف للواجب لا يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل واستلزم القرض ... عن كريه وعن حاشية الشرائع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة عن تمكنه ووجوب التبديل يحتاج الى دليل وليس ... مراده وجوب الازالة من عدم صدق الكفن المنهي لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او نجس بعد التكفين به وحينئذ فيجب ... يمكن ان يقال ان بنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صدقه لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية المخرجة عن صلاحية التكفين به ... انه يجب تطهير الميت وثوبه وبدنه عند الامكان وحينئذ فرض عدم الامكان فيسقط الوجوب فيجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره ... وظفره وجلده بلا خلاف ... في جمرة بل اجماعا كما عن الاحكام وظاهر كرة ... المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم للشيخ الاجساد

الاصل يعلم عدم وجوب اعادة

في وجوب غسله في مسئلة كراهة تنزيع شعر الميت في فصل الطهارة تأمل فهذا المحقق الاردبيلي حكي عنه حيث قال اما وجوب جرح فما اسقط منه شعر
الكفن فقبل الاجماع المذكور في كره واما وجوب غسل الذي كان في القطع الاصلة الذي سقط منه فكأنه لذلك الاستصحاب وفيه تأمل انتهى اقول اما فيه
اصل غسله فقد تقدم في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف الغسل
في الموثقة الى الاغسال المعهودة واما التأمل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو انفصل مثل ذلك
عن بدن الميت فيتغير نظرا الى ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة يصلي عليه من غير غسل ولا كفن
باجماعنا كما عن الغنية وكره ولك وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكره لحسنة ابان بن تغلب بانه سمع
عن ابي عبد الله الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن لان رسول الله
كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه وموثقة ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وصحيحة زرارة و
اسمعيل بن جابر عن ابي جعفر قلت له كيف رأيت الشهيد قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان ابن شيبة
الميت قتيل المعركة في طاعة الله عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس
فيها ايضا ما يدل على اختصاص الحكم بما استشهد بين يدي الامام بل هي معلقة تارة بالشهيد واخرى بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين
مع ان المحكي في كلام جماعة من الاصحاب ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي او الامام بل ظاهر المحكي عن جماعة نسبته الى الاصحاب والاقوى ان المراد
كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمنتهى في مجمل كره وكتب الشهيد والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيره وجمع ممن تأخر عنا
ويؤيده استبعاد اكثرية وقوع السؤال عن الرواة [illegible] لفرض لا يحتاج اليه نعم الاقوى اعتبار الموت في المعركة والمراد بها المحل الذي تلبس بالعراك و
عليه كما في كشف اللثام وغيره فانه لو انقضى الحرب وبه رمق غسل وعن ظاهرهم لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى
ويدل عليه مضافا الى الظاهر من معاقد الاجماعات انه المتبادر والظاهر من موثقة ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق عليه
هذا التقييد في مجمع جماعة واستظهرها الاجماع عن مجمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق او لا على ما استظهره في محكي
[illegible] الاصحاب والاجماع كره اقول ومثله الاجماع المحكي عن المعتبر وكرى وغيرها واما قوله في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون
وبه رمق فلا دلالة فيها على كفاية مجرد ادراك المسلمين له حيا في التغسيل ان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بان
ادركوه حيا بعد انقضاء الحرب او نقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظاهر النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير
والكبير والرجل والمرأة والحر والعبد [illegible] او حمل اليه فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجراح وبغيره من الاسباب وعن ظاهر كشف اللثام الاتفاق
في خصوص الصغير وبه [illegible] عن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق وبقوله مما روي من انه كان في قتلى بدر واحد بعض
الصغار وقضية رضيع مولينا سيد الشهداء معروفة ولم ينقل تغسيله روحي له الفداء وهو حسن الا ان الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله
فيختص بمن كان الجهاد راجحا في حقه ووجوده به كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ثم الظاهر انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول
ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه او ماله او عرضه وان ورد انه من قتل دون مظلمته فهو الشهيد كالاموات التي ورد انهم بمنزلة الشهيد عن المعتبر وكره
وغيرهما دعوى الاجماع على ذلك ويدل عليه مضافا الى موثقة ابي خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد
على هؤلاء مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب [illegible] ويؤيد الحكم رواية العلاء بن سيابة عن رجل قطع راسه في معصية الله يغسل ام يفعل
به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب
وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت ولا تغسيله غسلها الذي يجب عليها حيا من كونه وجوب الغسل مطلقا بغير خلاف فالمحكي
عن السيد في شرح الرسالة والاسكافي فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة الراهب حيث
انه قتل وخرج الى الجهاد جنبا والظاهر انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبي ما شان حنظلة رأيت الملائكة يغسلونه فقيل انه جامع فسمع الصيحة فخرج
الى الجهاد ولو وجد في المعركة ميتا وعليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظاهر فلا يجري اصالة عدم القتل ومن رجع الى
اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل ففيه قولان
للشيخ والاسكافي وعن الحدائق الظاهر ان الاول هو المشهور وبه صرح المحقق والمنتهى ولعله لاصالة البراءة بناء على ما عرفت ويرد عليه ما عدا تحقق الشهادة
بناء على ان ما تعذر وجوب التغسيل كما هو الظاهر لان الموت حتف الانف شرط في الوجوب ثم كما لا يغسل الشهيد كذلك لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل
اجماع يدفن بثيابه محققا ومستفيضا ثم حكي عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع السراويل [illegible] اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهما
تصدق الثوب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما البس بثوب كالاسلحة وان اصابه الدم اذا لم يؤمر بابقائه فهو تضييع مال والمتن ان الفرو والجلود

كالخفين بتريع عن لعله كونهما من الثياب فهو حسن وللعذافة اقوال لم نعثر لشئ منها على مستند يعتمد عليه وتجويد منها بالبر حبين الطأ الكم فلا يتجه بنية ويبق الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يف على الشهيد ثيابه فالمحكي عن جماعة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من لم تسلب ثيابه وللصحيح ابان بن تغلب الدال على ان النبي صلعم كفن حمزة لانه جرد ولكنها معارضة بصحيح زرارة واسماعيل المتقدمة وفيها انه دفن في ثيابه ونحوها حسنة ابان المتقدمة فالعمدة العموم والمش بين اصحابنا كما عن لف وكرى ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه فيغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن بل في الجمع العلامة ونفي الاتفاق عليه عن ف وكره وفيه الاتفاق على وجوب الصلوة والظ انه مستلزم لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل بل لعل الحكم منصوصا فان الرضا ذكر والى الفاضل المعتبر ما في المقام ككثير من المقامات من علة سقوط الغسل بالعضو المرفوع عنه المحكية عن جامع البزنطي المعلول اذا قطع بعض عضو يصلى على العضو الذي فيه القلب ومرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذي فيه القلب هو المستقر له هو الصدر ولكن الانصاف ظهورهما في اعتبار فعلية وجود القلب العضو بما ليس كذلك ويويده برواية الفضيل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه بناء على انه لا اعتبار بوجود البدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية صريحة باعتبار الاطلاق فيها قرينة على انه لا اعتبار بوجود القلب فعلا وانما العبرة بمسمى الصدر اللهم الا ان يقال ان الاطلاق محمول على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلم الاطلاق في الرواية فمعناه كونه تذكر البدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الرواية المرفوعة حتى تكون الرواية قرينة بل يحكم بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا او بما منضما الى البدين ومن ذلك يظهر انه مدار المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذي فيه القلب او بالصدر مع البدين او بمجموع عظام الميت على الظاهر المرفوعة ونحوها وورواية الفضيل وروايتي علي بن جعفر والفضل الشيخ بمن اكله السبع او الطير فتبقى عظامه بلا لحم ولكن الاحوط من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر والبدين لما عرفت من انه الغالب المنصرف اليه الاطلاق ونعم لو بقي منه ما يصدق معه انه انسان مقطوع الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار مع وجود مجموع عظام انسان والحكم في الاخير موافق للمش فان كان مرادهم القرار الغالب من وجود القلب في الصدر فليس منجا الفة لما ذكرنا ولذا الرواية تعلق الحكم للصدر ولو خلى عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخلو من اشكال لعدم الدليل الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعفها لكونها سندا ودلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله يتجبر دلالة المرفوعة ويكفي في سندها وجودها في جامع البزنطي وكون الرواية من ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب وخصوص مرسلة الصدوق المتقدمة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من اجراء الاحكام على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد انه اذا وجد عضو تام صلى على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة انه بلغني عن ابي جعفر انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس فلا صلوة عليه لكنهما لا ينفيان ومثل الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل للبعض الذي فيه القلب وفي الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق فيحملان على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر والمشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل الاولى نعم ووجوب موضع التحنيط لعموم القاعدة المنجبرة بالشهرة وعن الحلي انه لا يجب وان لم يوجد له فلا يجب وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل الوضوح ويحتج بان القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبتان الا وجوب الصلوة التي لا يستلزم بحكم الاولوية والاجماع الا الغسل والتكفين واما الطلاق في الفتاوي بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه في موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط مع ان في غير مواضع الحنوط حكم مخالف لحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر والمشتمل عليه واما غيره فالقطعة ذات العظم والسقط لاربعة اشهر حكمهما كلك كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاولى فهو المش كما عن جماعة بل عن في والغنية دعوى الاجماع والاخبار عليه عن في دعوى عدم الخلاف فيه ونسبته مع صدر الى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم فلا خرج من ذلك الصلوة وبقي الباقي **اقول** لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لتماس الملائكة وبا سوته فان الظ من ذلك مطلوبية التغسيل بالقدر الممكن او القدر الباقي بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان بكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما الملازمة في كره ويظهر من ض ونسبته في الحدائق الى ظاهر الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتا يقتضي لحوق جميع احكام الميتة الا ما علم عدمه والمراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه ولا خصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص في تفريعه عليه بدلالة على اختصاص النص به ولو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتأمل نعم في التفريع اشكال اخر ذكرناه في الاستدلال وهو ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم

وغيره من احكام الميت فكيف يتفرع عليه بل يمكن دفعه بان مس الميت لعله يجعله اما يوجب الغسل باعتبار كونه الممسوس ذا عظم فتأمل ثم ان مقتضى ما مر
ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي ايضا وقد نفاه الشيخ في الخلاف بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن ... يدل على ذلك ... ان من مس ميتا بعد برده
وقبل تطهيره بالغسل يجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حي وكان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك
ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن مع ثبوت عدم دلالة المرسلة على المطلب باحد الوجهين المتقدمين لكن الشأن في ثبوتها على وجه يسكن اليه
النفس ودعوى جبر ضعفها بالشهرة مدفوعة بان الاحتجاج بالمرسلة لو ... حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسألة محل اشكال ولذا
توقف فيها جمع منهم صاحب المدارك ... للمشهور كوجوب التغسيل وبعد ما عرفت ... من جملة لا يجب تغسيله وصغر ... بعد ما المحكي عن ذكره بان الجملة لم
يحصل فيها الموت فيتحقق القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول الموت في الجزء يوجب تغسيله هو عين المدعى ومعنى قول المحقق انه من جملة لا تغسل ان وجوب
غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت التغسيل في الاجزاء اما تبعا للامر بالكل واما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما
اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن
الظاهر التكفين المعهود بل لعله الظاهر ويعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يعتبر ذلك فيما لو كان محلها باجمعها وكذا يجب التحنيط
لو بقي بعض مواضعه بل ظاهرها وجوب مراعاة جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو واحد ولو اشتبه اليمين واليسار
احتمل وجوب غسل الجد ... مرتين تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل والمحرمية مع احتمال سقوطهما على عدم
النظر الى العضو الباقي على الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بكونه ذكرا او انثى ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز تغسيله
لكل من الرجل والمرأة من جهة اصالة الاباحة للنظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة والمحرمية شرطا كما هو الظاهر من
الاخبار وفتاوى الاصحاب فان كان نظير بعضها ... خلاف ذلك تعين غسل المحارم له مع وجودها ومع عدمهم يحتمل سقوط الغسل
عند تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنساء لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له
تارة وتغسيل المرأة اخرى وان كان لا يجري ذلك عليهما الا بناء على ... كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم
في الثاني فهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فيدل على وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكي عن ... المعتبر بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن
في نسبته الى اكثر اهل العلم وعن ... مع ... ما ضمن نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا
تم السقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام ولا يعارضها مفهوم موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عن السقط اذا استوت
خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوت لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر بعضها في الحدائق ولو منع
التلازم فلا اقل من المعارضة في الاعلية وهي كافية في اصالة اطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء
بالكمال فيها فما يتوهم من دلالة ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها مما دل على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فقد صرح في المرفوعة
بوجوب التغسيل للاربعة فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد
واستحكام الحياة بحيث يكون قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين ولد لستة اشهر ويوضح
من هذا ايضا ما قيل ان الجواب في رواية الكليني غير مشتمل على قوله اذا استوت ذلك الا انما ذكره الشيخ رواية اخرى مسندة الى سماعة عن ابي
عبد الله ع وما رواه الكليني مسندا الى ابي الحسن ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه اكتفاء الاخرى بوقوعه ماخوذا في السؤال فالاولى
بعد منع التلازم المذكور المقتضي لضعفه لان المفهوم فلا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المتقدمة المجبرة
بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وان عبر بعضهم باللف في خرقة كالمحقق في الشرائع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه وهو ضعيف فتأمل
بظهور وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكي عن جماعة من الجماعة كالمص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحياة فيه بحيث يصدق عليه الميت
فيدخل في العموم والاحتياط لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد فيه قولان الاقوى العدم لعدم الدليل خلافا للمحكي عن جماعة ويؤيده
ما دل على ان علة الغسل التنظيف اذ لا ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله خلافا للمحكي عن الشهيد والمحقق الثاني في حاشية الشرائع
ويمكن الاستدلال بالحكم بالقاعدة المتقدمة بعد ما ثبت ... وابي علي بن جعفر والفقه الرضوي وجوب اجراء احكام الميت ... من اكله السبع او الطير فبقي
عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجرد مع الامكان بتمامه ووجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان
على الغالب من حصول شيء من اللحم في العظام وان صرح فيهما بانه بقي العظام من غير لحم الا انه مبالغة بتنزيل اليسير منزلة المعدوم مع ان القاعدة
غير مجبرة في المقام واما القطعة الخالية عن العظم سواء ابينت من حي او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف في خرقة وتدفن اما عدم وجوب تغسيلها
فقد حكي عليه الاجماع عن ... الغنية وعن الحدائق الاتفاق عليه على عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واصالة

عدا الصدوق ومن يذب الإنكار لفقد الجابر هنا لقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور مع عدم وجوب الغسل بتمامه ابو بابويه وقد واما اللف فمن
ظاهر المقنعة كالمحكي عن الفقيه ولا دليل عليه عدا ما في الرياض من توجيه بل قاعدة الميسور مع وجوب التكفين بالقطع الثلث في قطعة واحدة
وبذلك التحقيق وهو حسن لو وجدنا مثل التمام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف هو التكفين في خرقة واحدة بحيث يراعى في ذلك جميع شرائط
الكفن اما لو كان المراد لفه بخرقة من غير تقييد بشرائط الكفن فلا وجه لذلك لقاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا
ظاهرا كما عن الغنية وغيرها ومن بنفسه محكي المعتبر وكره المجمع لعلمائنا للعمومات بعد رواية زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين بل وما
سمعته في مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه لتعم ومضمرة بظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف اجده الا ما عن ظاهر
في مجمع الفائدة وهو في محله مع عدم اجماع المعتبر وكذا ثم ان المحكي عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود
هنا وكانه مبني على ما يظهر من المحكي انه اذا بقي اربعة اشهر ينفخ فيه الروح وبشر اليه بعض الروايات في دية الجنين الا ان المحكي عن الاطباء ولوح الروح
قبل ذلك حتى انه حكى عنهم امكانه لتمام شهرين ان المحكي عن كتاب الكفاية في النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام خلقة الجنين بضعف مدة حركته وكذا
حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته ستة اشهر كان حركته في شهرين وعن بعضهم ان جميع النساء يعرفن انه اذا اتى على النطفة ثلاثة اشهر صارت
متحركة ومما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين لا يتوقف على الاربعة بل قد يتحقق في شهر ويحتمل العبرة في الاستدلال هو النص فلا يشكل الا
بما ذكره الاطباء ويؤمن به حيث قيل في حد ما يختص من الاغسال او لا وغسل الميت والتحنيط والتكفين ثم نقل ولا يغسل بعد موته بذلك
السبب على الشيء بل عن التذكرة الاجماع عليه عن المعتبر وكرته لا اعرف لاصحابنا فيه خلافا عن مجمع الفائدة كانه اجماعي وعن اتفاق الاصحاب عليه فيها
وحديثا وقريبا منه ما عن حمزة والاصل فيه رواية مسمع عن ابي عبد الله المرجوم والمرجوم منه يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم
يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه ونحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام
ومع ان الفقه الرضوي وفي الرواية كون ذلك في حقهما على وجه العزيمة وفاقا للاكثر وصرح به في المنتهى هنا والمحكي عن الشيخ وسلار والحلبي وعن الشهيد
في ذكرى احتمال كونه للرخصة تبعا للروض وكشف اللثام او عزاه في الحدائق وهو ضعيف وفي المدارك عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكي عن
الشرائع والجامع وكري وفي الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق انه ظاهر الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن كشف
ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المنتهى وسلار والاقتصار على الاجزاء والاجود التوسط تبعا للنص ثم ظاهر النص كالمحكي عن ظاهر الاصحاب وصرح به جماعة
ان هذا الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلاثة وعن الطهر عدة والمحقق والشهيد الثانيين في شرحي القواعد والارشاد احتمال
الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص وعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى وفي ظاهر النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة الغسل
فيكون بين التشخص بعد الموت ظاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من يجب لا من لا يجب كالشهيد لاختصاص دليل نجاسة الميت قبل الغسل بمن
يغسل لان الظاهر انه يقبله وكذا ادلة غسل المس نعم عن الحلي وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالتردد المحكي عن صاحب جمع والحدائق ولو
بعين لذلك السبب فلا لم يكن سبب اخر فلا اشكال في وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سبب اخر وفاقا للمحكي عن كرته وبعد مع ضلالة وبقي الا انه لا
الاجتزاء في بعض الفروض والظاهر انه لا يقدح تخلل الحدث في اثنائه للاطلاق وان دار انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال
الواجبة للاصل مع عدم الدليل ولهذا في الرواية دلالة على امره بالاغتسال الا انه لما يجب عليه فيؤمر من باب الامر بالمعروف في الروض تبعا
للجامع صدقا ان الامر هو الامام او نائبه وفي تعينه نظر لخلو ظاهر النص والفتوى عنه لما فرغ من الاشياء الخمسة للغسل شرع في السبب السادس
هو **مس الميت** وذكره هنا لانه كالتتمة لاحكام الاموات فقال ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم
او المتاخر او مس قطعة ذات عظم ابينت منه او من حي وجب عليه الغسل اما الوجوب فهو المشهور بل المعروف عن علمائنا السابقين وهو المحكي
عن القديمين والصدوقين والشيخين والحلي والحلبي نعم عن الوسيلة تسميته التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب حيث قال في باب اقسام
نواقض الطهارة ورابعها ما يوجبهما يعني الوضوء والغسل هو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس وقطعة الميت من حي وميت فيها عظم
بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل لعل توهم الحاكي مما في الوسيلة ان الغسل المختلف فيه ثلثة غسل المس وغسل قضاء الكسوف للتارك عمدا
مع احتراق القرص وغسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام واما عبارته فلم نتحقق عليها ولعلها لا تنافي ذلك ولذا حكى ... صاحب المعتبر وقف
المنتهى الا ان المحكي ... ومضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة ... ففي صحيح ... مسلم المروي ... عن ... من مس الميت عليه غسل
قال اذا مسسته بحرارته ... ولكن ... المتغسل ... يمس ... بعد ... عن الكافي
وفي صحيح عاصم ... حميد اذا مسست جسده ... غسلت ... نصف ... جسد ... قبل ان يغسل وجب عليك الغسل
وفي صحيح ... مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة ... ان ... الى ... ثم ... اغتسل ...

رسول الله فاجابه الصادق ع ظاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين ع وغيره من ضعيف السند والمروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر بغسل الميت لانه
لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وعن محمد بن سنان عن الرضا ع قال وعلة اغتسال من غسل الميت او مسه الطهارة لما
من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وفي رواية عبد الله القرشي قال سألت الصادق ع عن غسل الميت لاي
علة يغتسل الغاسل قال يغتسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها واكثرها في
جميع ما فيها من الاول لم يصح بعضها وما فيه ولفظ الوجوب محمول على الاستحباب بما يوجب حمل الالفاظ الشرعية اذ لا تتفق … ورودها في الواجبات الاخر فلا
ينبغي الاشكال في المسألة وان جماع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعتبرة بلفظ السنة او نحوه مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبه
قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة التي ذكر بعضها ولا منافاة الحكم بنجاسته اذ لا ملازمة بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم كما
لا اشكال ايضا في عدم الوجوب بعد تغسيله ورواية عمار عن الصادق ع قوله كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل شاذ ومحمول على الاستحباب
او على نفي الباس جمعا بينها وبين قوله في صحيح ابن مسلم مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيح ابن سنان لا باس بان تمسه بعد الغسل وتقبله
ونحوها وعليه الاخرى او على تمام الغسل حمل المغسل فيها على ازالة النجاسة وعلى ارادة عدم سقوط غسل الميت لسابقه او على تغسيله ببعض الغسلات
وهل يلحق المتيمم بالمغتسل كما عن كاشف الغطاء اولا كما عن غيره وهو مع صحة قول … وكشف اللثام وغيرها قولان تشبيهه لاطلاقهما عموم البدلية
للثاني المطلق في الاخبار واستصحاب عدم السقوط مع بدلية التيمم الا فيما يكون الموثر هو الماء فقط لا مع السدر والكافور والاول لا يخفى عن قوته لان
الاطلاقات كالاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد … لا يخفى ومنع جواب البدلية بما يكون لعين الماء مدخل في التطهير
لو سلم فانما يسلم مع انحصار الدليل بمثل جعل التراب كالماء مع فرض … الا ان يرعى ان التراب طهور فالظاهر ان تيمم الميت مقام تغسيله المفيد
جنابته وسقط الموجب لسقوط الغسل … ان المنع المذكور لا يجري في تيمم من يسلم بالقراح خاصة … المحرم المتيمم عن الكافور والقراح فيجري
فيها عموم البدلية والبدل في غيرها … بل التيمم عند فقد الماء والخليط بين الا ان يدعى الحاقه … التيمم كما صرح به بعضهم ولذا
بعض من تيمم عدم مكان الانضمام اولية البدلية اما ما ذكر مبنيا على ان حكم التيمم في حكم المرتفع وانه … المغتسل من هذه الجهة لم يعلم ان وجوب
الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم سببية عن الى زوال الخبث وكيف كان فلو قلنا بعدم الوجوب
فاولى به ولو خالف بعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لانه معذور في الغسل … مثله الا ان يدعى اختصاص الغسل الاخبار
الى الغسل الاختياري … او لا يدل … قيام الاضطراري … الاختياري في جميع … السقوط … الروض كما عن …
والاولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المسلم … او كان الميت مخالفا غسله مؤمن غسل اهل الخلاف بل … غسل اهل الحق
لانه غير صحيح مع الشدة على غسل اهل الخلاف ومع العجز فيه ينبغي … في الاغتسال الاضطراري … بعد اسقاطها الغسل …
لا يجب اغتسال بعد الموت كالشهيد … غسله … انه غسل … عليه كما هو الظاهر … يجب الغسل بمسهما لان الظاهر جعل
الغسل معينا لما قبل التغسيل … في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بما يدل على انه لنجاسة الميت هو الظاهر …
الخبيث عبد الله … في قضية الامير والنبي ص في انه لا يجنب بالموت لاحتياج ما سلمه الى الغسل الا ان امير المؤمنين ع فعل ذلك … السنة
اكل مغسل للميت ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بما علي ع لا لاجل الرواية على ان لامير ع فعله لعله الا نجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله
اكل فرد ولم يكن الميت نجسا الا ان الاقوى الاظهر والمسألة لا يخلو من الاشكال لان ظاهر الاخبار والفتاوى كون الوجوب تعبديا يكمل الغسل فلو كمل
غسل الراس فقط ففي سقوط الغسل كما عن … فيه في غير هذا الكتاب والشهيد … وعدمه كما عن … وحمل …
اقواهما الثاني للاصل والاطلاق … منع … وان وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل الملازم بل منع زوال النجاسة عن العضو بل
كمال الغسل لا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض … من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسل ولا يتوقف على تطهير
جزء آخر ويوضحه عدم المنافاة ان ما ذكرنا يكفي فيما اذا علق الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل … يتوقف على غسل جزء آخر و
ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية ما يراعى
القواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مخالف ظاهر لما ثبت في نظائره من
حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء مع انفصاله لكن الشارع يعطي ان ذلك انما هو تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالتغسيل فيه
حكم خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فانهم … في ظاهر الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن …
والشهيد والمحقق الثاني وعن … يجب في الكافر ولعله نظير ما ذكر في التمهيد … من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس
خاصة … الغسل … كالشهيد او تنجاسه … كالكافر … مستند الغسل المس …

و بعد غسله

محكوم عليها بانه تبطله … الاستصحاب

يدل على ثبوت الغاية فان منها العمومات المتعلقة بالحكم على الميت فمنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت فهي موجودة في الكافر فانه مع
نجاسة كفره على الاقوى من عدم تداخل المتنجس بالنجس النجاسة العينية والعرضية مع ان صحيحة محمد بن مسلم وعمار قلت له البهائم والطير اذا مستها عليه غسل قال
لا ليس هذا كالانسان ظاهره في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان وشبهها
صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع
وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله لا ذكي ولا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت
الحديث ثم انه يظهر من هذا التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه فانها الروض وبوب به ما تقدم من رواية ابن
بن حبيلة مكاتبة الصفار حيث علق الغسل فيهما على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد انضمامه بالبرد مطلق مقابل ما عداه
ومن شعره وهيئته سيما اذا طال كما مقابل ثياب الميت والحديث في علته ما ذكره الامام ع وان ذلك من باب اظهار بعض الحكم الخفية التي لا تنطبق تماما
على ظاهر ولا في ابديان الفواصل لنا الا بحكم بوجوب الغسل اذا مس بعض جسد البهائم سوى اشعارها واوبارها مدفوع بعد تسليم منع علية
العلة لمجرد ههنا الارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضار فان الظاهر هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس ما لا
تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقة ام لا وعدم كون العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الحرمة الاخرى انا استدل بقوله ع
في تعليل مشروعية التيمم لما فقد الماء ان رب الماء رب الصعيد على ثبوت حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الاثار مع انا لا نفهم
الارتباط بين وجدة بينهما وبين قيام احدهما مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كرى بعد استقراب وجوب الغسل
بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال
فيمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات
الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا يبعد ذلك وجها للحكم بالوجوب الا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من
كون الممسوس مما لا يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب رواية العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل فتدبر
هذا ومع ذلك فالاحتياط يقتضي العمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم
يصدق عليه انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من عدم اعتبار الحيوة في الماس والممسوس قال العلامة
كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا
في غير العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواته العظم في ذلك لا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى وقوله فقد تقدم الاشكال
هو اشارة الى ما ذكره في مسئلة العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه الاشكال في طرف اللامس فالنظر وما وجه قوة الاشكال
في المس فلعله ما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المص قده من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة
وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كانت ذات عظم فالمعروف من عهد المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل بمسها وحكي صريحا عن الفقيه والمبسوط
والنهاية والجامع ويع وعد وكتب الشهيد والتهذيب والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع عليه في المبانة من الحي والميت وعن الفقيه جميع الفقهاء
في ذلك ويدل عليه بعد الاجماع المؤيد بما عرفت من المتن وعن الفقه المنجبر مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة
فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا مسست شيئا من جسد اكل
السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه وضعف السند بالارسال مجبور بما
عرفت فقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال للتامل في المنفصل من الميت
اذ لو اثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله ولو لم يجد الميت تام
الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لو لا الدليل الخارج من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها حيث نجاستها ووجوب تغسيلها
والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان الميت ودعوى ان خروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة ممن من شأنه
ان يكون حيا ولا يتصف العضو بالحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه والحيوانات
محلة في باقيها لا يوجب عند العرف صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا بعد التحلل والنمو والحس كما يشهد به صدقه حال اتصال العضو المعروض
ولو سلم الصدق لكن لا شك ان الميت في الاخبار هو الانسان المتحرج عنه الروح ثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لاجل انصرافه
الادلة الميت كالحكم بنجاسته بل ما تقدم في ذلك ايضا حيث كما سيأتي في باب النجاسات فالعمدة في الحكم عموم المرسلة بل ظهورها في الحي مع انجبارها
بالاجماع المنقول عن ف والمصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة في باب غسل الميت لا خصوص صفة الموت

في نفسها فلا يجب ثم ان المشهور كما يظهر من بعض علمائنا وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل الآن الحكي عن كرى انه قال وهل يجب الغسل بمس المجرد متصلة
او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يعيد عنه ويمنع طهارته لانه نجس بالانفصال نعم لو
اوضح العظم في حال الحيوة وظهر ثم مات فيشتغل الاشكال الاقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ولو علقنا الحكم بوجه وجوب الغسل هو او
اما على هذا فقط واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته ثم او يطهره بالغسل انتهى ثم قال اما السن والضرس فالاولى ما نقلنا في مسئلة
اعتبار حيوة الممسوس ويمنع انه لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال وبنجاسة الملموس
عينا حال الانفصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالانفصال كما ترى وتنجسه بالملاقاة لا يجدي كما لا ينفع وفي الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة فهي
وبين الموضح بعد الموت او جعله مع عدمه نظهر فالى الروض بعد ذلك الدوران بما ذكرنا نعم هو ينبغي العظم على تقدير انفصاله تابع للميت كما معه
وظهر واما حال الانفصال فلا فائدة لكان فرح بما في الاجزاء التي لا تحلها الحيوة او جبر ولذلك لا تدري وجوب الغسل بمسها حوط وهذا في غير السن والضرس
اما فيهما فالوجوب حول لضعف كلامها في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة في الوجوب لانه من جملة ما يجب الغسل بمسها
انتهى ويظهر ما فيه بما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس بما ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من الميت وفي مثل المنفصل من الحي ويبقى على ما في كرى
من التلازم بينه وبين العظم المجرد حيث اقتضى القطع فيه لعدم الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل ولو خلت القطعة المبانة من عظم او
او كان الميت من غير الناس كالنفس سائلة غسل اللامس يده خاصة مع رطوبة احدهما لما تبين بناء على ما سيجيء من كون نجاسة الميت كغيرها او
بناء على الاقوال الاخر وسيأتي في مباحث النجاسات انشاء الله تعالى ثم ان المعروف من وجوب هذا الغسل العينية على وجه يجب لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا نفي الخلاف
غير انه قد عن المحكي عنه يتوقف فيه في المدارك وقال كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند موجبه الا ان المراد ان الاظهر كونه لغيره فانه لو
فيتجه وجوبه لاحد الامور المتقدمة الا انه غير واضح انتهى ويرده مضافا الى اصالة البراءة لما تقدم من ان الاشتراط في المقام والمحكي عن الوسيلة فيكون في باب فصل
وان تبيين الغسل ذكرته بعدها فاصبت فاغتسل واعد صلوتك وان المستفاد من سببية المس للغسل معونته ما نقل تمام ما يدل على ان غسل المس
حدث لا النجاسة معونته في بدن اللامس يجب ازالتها في العبادة المشروطة بالطهارة ويؤيده الحسنة بل الصحيحة شهاب بن عبد ربه قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب
يغسل الميت ومن غسل الميت يأتي اهله قال هو سواء لا بأس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضأ
ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما فان الظاهر انه توضأ كل من المس والجنب للجنب نفسه للحدث فهذا كله مضافا الى عموم قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة
والطهور الدال على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول وقت الصلوة فكل ما هو يجب بشرط ان يكون وجوبه شرطا ونحوهما
الدال على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المستفاد من الامر بالاغتسال كالامر بالغسل كونه لغيره ونية كونه ناقضا للوضوء فلما دفعت بان
ويستحب الغسل للجمعة على الاشهر المحكي عن جماعة المشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد وجمهور المتأخرين بل عن الغنية الاجماع على انه سنة مؤكدة وفي
بل يجب في لم يجعل الوجوب الا عن الحسن البصري وعن الغنية علة في الاغسال المسنونة التي ادعي الاجماع عليها وعن شرح القاضي قال السيد ان غسل الجمعة
من السنن المؤكدة عندنا ثم نقل الوجوب عن بعض العامة ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البراءة صحيحة
ابن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن غسل العيد
اواجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظاهر من لفظ السنة في الروايتين الواجب في الثانية بقرينة المقابلة واما في الاولى فبقرينة ضم
العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سألت ابا الحسن الاول عليه السلام كيف صار غسل الجمعة واجبا قال ان الله تبارك
وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم الفريضة بصوم النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ما كان في ذلك من سهو او تقصير
او نسيان وما عن الصدوق في الخصال كالصحيح الى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام انه قال العلة كغسل الجمعة والعيد وكثير من ان غسل المسنونة من هذه
الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة
قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية البختري عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله
عليهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعلي عليه السلام يا علي على الناس في كل سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه فانه ليس
شيء من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم الوجوب لبعد ارادتها ما يخالفها عدا ما ورد في بعضها لتمام وصفه بالوجوب كما في كل
الصدوق في نظر منوان الكافي فهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابلة المندوب ورواية سهل بن اليسع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل يدع غسل الجمعة
ناسيا قال انكان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل فليستغفر الله لا يعود وفي رواية ابي بصير
ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعود وفي عمار قال سألت يدع يوم الجمعة قال ان كان

حسنا الفريضة بحسنا النافلة واتم وضوء النافلة بغسل يوم الجمعة ما كان في ذلك من سهو او تقصير او نسيان

دور.

في وقت فعليك أن تغتسل وتعيد الصلاة وإن مضى الوقت فقد جازت صلاتك ومرسل الحلبي المحكي عن كتاب العروس قال أبو عبد الله عليه السلام لا يترك غسل يوم الجمعة
إلا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت إلى غير ذلك مما يشرف منه على الوجوب ولا يخفى على الخبير العارف قوة معارضتها لما تقدم وقصور
مقاومتها لها وعلى تقديرهما فالمرجع إلى الأصل فمن العجيب ما عن بعض متأخري المتأخرين من الميل إلى هذا القول والله العالم ثم إن ظاهر الأخبار ثبوت
الغسل يوم الجمعة وعن يحيى الحلبي في إشارة السبق إثبات غسل ليلتها ولم نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الإسكافي ثبوته لكل زمان شريف
ووقت هذا الغسل من طلوع فجر يوم الجمعة إلى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه على الفجر في جمعة استثني بلا خلاف أجده [illegible] وكره وغيرهما
الإجماع عليه ويدل على ذلك مضافاً إلى مقتضى التوقيتية [illegible] قوله عليه السلام إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك للجنابة وللجمعة وعرفة [illegible]
بكير الوارد في أغسال شهر رمضان قلت فإن نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزأك وأما امتداده إلى الزوال فهو مما
لا خلاف فيه بل إجماعاً كما عن كري ومعتبر المعتبر أنه فيما قبل الزوال بإجماع الناس ونسبه في كره إلى علمائنا وفي مجمع البرهان إلى الأصحاب ويدل عليه قوله عليه السلام
في صحيح زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وفي دلالته على الوجوب بالشرط نظر بل حمله على الاستحباب أقرب في موثق ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام
عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة في أول النهار قال يغتسل ما بينه وبين الليل فإن فاته اغتسل يوم السبت فظاهره [illegible] إلى الليل إلا أنه لا
يدل على التحديد بالزوال وفي رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أول النهار قال يقضيه في آخر النهار فإن فاته فليقضه
يوم السبت وقريب منه المرسلة الآتية في قضاء الغسل وقد يؤيد مذهب الشيخ بقول الرضا عليه السلام في الصحيح كان أبي يغتسل للجمعة عند الرواح بناءً على أن المراد
الرواح إلى الجمعة فيكون في [illegible] إلى أن وقت ذلك أن مضى قليل من الزوال وفيه أنه يحتمل مداومة الإمام على الرواح قبل الزوال ومن
العجيب ما عن البحار من حمل الرواح على مقابل الغدو فيؤيد القول بامتداد وقته إلى آخر النهار ولولا ما تقدم من الإجماعات لكان المحكي عن الشيخ
في صلاته من امتداد وقته إلى أن يصلي الجمعة مدعياً عليه الإجماع قوياً لو كان المراد امتداده إلى وقت فوتها لا مجرد فعلها إذ ربما لا يفعلها
الشخص أصلاً أو غيره في ذلك المكان ولا امتداده إلى وقت فعلها إلا أنه الزوال ويمكن أن يكون هذا مراد الشيخ بقرينة تصريحه في طهارة [illegible] بجواز
غسل الجمعة من طلوع الفجر إلى قبل الزوال وادعى على ذلك الإجماع كما مال إليه في مجمع الفائدة [illegible] وشرح [illegible] إلى إطلاق الأخبار وغيرها
أنه لولا الإجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متعيناً أقول مضافاً إلى ما عرفت من ظهور الأخبار بل قاعدة توقيت العبادة بناءً على
عدم جريان الاستصحاب في مثل هذا المقام من الأوامر الموسعة بناءً على أن الزمان قيد للواجب لا ظرف للوجوب إذ الوجوب هو الحكم الإنشائي
الحاصل في أول الوقت متعلق بفعل مقيد بوقوعه من الزمان قصيرة كانت أو طويلة وتمام الكلام في الأصول إلا أن يمنع جريان قاعدة التوقيت
بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال أيضاً فلا يبقى ثمرة إلا في نية الأداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيتية وإنما تظهر ثمرة مخالفتها للواقع فضلاً عن
صورة الشك نعم تظهر فيما لو لم يشرع القضاء كما لو قدمه يوم الخميس ثم تمكن من الماء يوم الجمعة بعد الزوال فإنه يسقط على القول بالقضاء دون الأداء وكيف
كان فقد استثني من عدم جواز تقديمه على طلوع الفجر في ظاهر الأصحاب كما عن كشف اللثام وبلا خلاف فيه كما عن الحدائق ما لو خاف فوته لعدم الماء أو قلته
ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن [illegible] موسى بن جعفر عن أمه وأم أحمد ابنه موسى قالتا كنا مع أبي الحسن موسى بن جعفر في البادية ونحن نريد بغداد
فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فإن الماء غداً قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض أصحابه
عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأصحابه إنكم تأتون غداً منزلاً ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وإن كنت
مسافراً وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس وظاهرهما كالمحكي عن ظاهر الفقيه والمهذب والجامع ويع والمنتهى وفي أكثر كتبه وكري وجماعة من
المتأخرين كأصحاب البحار والمشارق [illegible] والحدائق اختصاص الرخصة بصورة إعواز الماء والمحكي عن ط [illegible] وكره [illegible] والنفلية [illegible]
[illegible] وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو بسبب آخر قيل ويحتمله كلام الأولين بتنزيل المورد منزلة المثال وكأنه لتنقيح المناط القطعي
وفيه إشكال والأقوى الاقتصار في مخالفة الأصل على المتيقن نعم لو حصل استفادة الجماعة أو بعضهم مما ذكره على وجه يجبر [illegible] هذين الخبرين كان
حقيقاً بالتسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب عن الخبر المنصرف إليه إطلاق البلوغ في أدلة التسامح وهل يعتبر اليأس كما هو ظاهر الرواية الثانية
والمحكي عن [illegible] والتلخيص أم يكفي الخوف كما عن ظاهر اللث والرضوي المذكور بل عن المصابيح أنه كاد يكون إجماعاً الأقوى الثاني لظاهر الرواية الأولى وصحيح
الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورات [illegible] الظن بعدم الماء [illegible] وكيف كان فما
[illegible] الأداء [illegible] القضاء كما هو ظاهر الروايتين [illegible] الإجماع على جواز تقديمه لو تمكن يوم
السبت والمحكي عن الأكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال [illegible]
[illegible]
الجمعة [illegible] تمام اليوم لكن المشار [illegible]

التعجيل على القضاء فلعل لذلك الامر في الروايتين مضافا الى ادلة التسامح ان الجمعة ظاهر واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في التاخير آفات كما يشهد له الصحيح
اذا زالت الشمس فصل فانك لا تدري ما يكون وترجيح قضاء صلوة الليل على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المتقدم اداء فعل قبل وقته والاداء افضل
من القضاء ثم وكيف كان فلا ريب في رجحان استحباب التاخير والقضاء يوم السبت كما في صلوة الليل للشاب ضعيف ثم لا اشكال في جواز التقديم
على يوم الجمعة ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه اما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظاهر المعظم انها كذلك ولعله لان القضاء في الروايتين على يوم المنع في
وفيه نظر لكن المحكي عن [illegible] انه من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان اليأس من وجود الماء فيجوز تقديمه يوم الخميس ثم
ادعى عليه في ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعل المنشأ من العلة في الروايتين فلا يخرج عن قوة ولولا احتمال استصحاب بقاء الامر بها
على الاغماض عما ذكرنا في الموقتات لامكن القول على تقدير تسليم جريان الاستصحاب فيها ان الامر في الروايتين المتقدمتين انما تعلق بالاغتسال يوم
الخميس فلا معنى لاستصحابه بعده وبهذا يعرف الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر هناك
انما تعلق بالغسل من دون تقييد بزمان خاص من الجمعة فيحكم ببقائه في مجموع النهار اما باطلاقات بعض الاوامر كما تقدم واما بالاغماض وكذا وجه
الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في هى والشهيد في كرى معللين بسقوط حكم البدل
عند التمكن من المبدل وابدله شارح [illegible] بالحاقه بالاوامر قال ولو سلمنا ان ظاهر الروايتين بدلية هذا الغسل المتقدم لغسل الجمعة مط لكن تخصيص
الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل انتهى ويرد بما اشار اليه في الوجه الاول بان البدل لما وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو صلى صلوة الليل
او الوضوء بالتيمم وفي الثاني بعد تسليم [illegible] اصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم دالة على ان ما اتى في غسل الجمعة الذي اراده
الشارع من المتمكن وهي حاكمة على الاطلاقات كما في كل واجب فلم ويمكن الذب عن الاول بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل واقعا فتمكنه في التمكن
منه يكشف عن عدم صحة البدل واقعا نعم سوغ الدخول فيه ظاهرا [illegible] الفجر عن المبدل صونا للفعل عن الفوات وعند ظهور الخطأ في الاعتقاد
في الاطلاقات ثم تعد [illegible] على تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا يحرز [illegible] لعموم هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله الخائف
هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما واستغنيتا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما
لا يقويان على اثبات حكم البدلية على الاصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة [illegible] لم يجبر الزائد على ذلك ثم لا خلاف ظاهرا في
مشروعية قضاء غسل الجمعة وعن المصابيح انه اجمع علماؤنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما دل باستفادة من الحديث القدسي عبدي يقضي ما لم افترض
عليه من استحباب قضاء كل تطوع الاخبار المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل
يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت ومع هذا كله فلا ينبغي
توجه المناقشة في هذا الحكم من صاحب المدارك مستندا الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها الوجوه من الحمل على عدم
مكافئتها لما تقدم ثم ان مقتضى اطلاق رواية سماعة عدم الفرق في مشروعية قضائه بعد الزوال بين تركه لا لعذر وبين تعمده كما حكي عن ظاهر
المهذب والسرائر والجامع والشرائع وكثير من كتب المص قده والقدوس والبيان والنفلية والمقاصد العلية والمحكي عن كرى وصريح شرح [illegible]
وحكي فيها استناده الى المش وعن البحار اسناده الى الاكثر بل لا يبعد الاسناد الى ما تضمن الفوت من الاخبار المتقدمة بعد [illegible] لاستعماله اطلاقا
المحكي عن الصدوقين تعليق [illegible] المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي لو ترك لضرورة الى اخر السبت [illegible] ولو تركهما [illegible]
قضائه يوم السبت واما القضاء يوم الجمعة فلا اشكال في مشروعيته مطلقا والظاهر من المحكي عن نهاية الشيخ حيث قال [illegible] الشمس ولم يكن [illegible]
قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه يوم السبت هو اوفق بالصدوقين في خصوص قضاء يوم السبت وهو الذي استشكله في كرى ولعل هذا
التفصيل لرواية سماعة المتقدمة فلا يبقى مستند للمش عدا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت [illegible] لا يقيد رواية سماعة لامكان تعدد التقييد
[illegible] للتنبيه على المبالغة في انه لا ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ايضا جار في مرسلة
الهداية وفتوى الصدوقين كما صرح به بعض المحققين [illegible] الشارح ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال
ويوم السبت [illegible] فالمحكي عن ظاهر الهداية حيث قال [illegible] الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت هو [illegible] والتلخيص والنفلية وشرحها في
الاجزاء هذا هو الموافق في النصوص ولذا اقتصر المص عليه [illegible] ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة الهداية والرواية المنقولة
عن كتاب العروس من [illegible] غسل يوم الجمعة قضاء يوم السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيها مطلق الغسل الواقع فيه ولو قضاء في
[illegible] ذلك في [illegible] والمحكي عن النفلية والتلخيص [illegible] ان يكون المراد [illegible] النفلية الاختصاص بيوم السبت في مقابلة الليلة لا في مقابل عصر الجمعة
[illegible] حسن [illegible] من [illegible] الاختيار [illegible] بيوم السبت واحتمال ارادتها من يوم السبت [illegible] تعبدا ولو [illegible] سيما مع احتمال اعتبار ذلك
[illegible] بالاستحباب مع تقييد الامر في الروايات بيوم الجمعة ويوم السبت [illegible] التمسك بالاستصحاب

مبني على ارادة المفهوم من المنطوق وهو ضعيف الا ان يستند الى فحوى الثابت من الاجماع القائل بالاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى
اشعار ما سمعته التعقيب بالعقوبة ونحوه بذلك بل الغالب عن ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وقد يقال ان هذا الاخير حجة على اختصاص المروي من الكل
القيد غالبا لا انه لا يدل على اختصاص الحكم به فالاقتصار في نهاية النهار والسبت اقوى من حيث الاسناد لكن الاحتياط للتسامح وفاقا للمسالك
والروض وجامع المقاصد وكذا ما عن المحكي عن المهذب والبيان والموجز وفوائد الشرايع لكن قال المحكي
جميعها للشيخ انه الى يوم الجمعة الاخير من السبت بل عن البحار نسبته الى ظاهر الاكثر وعن جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب
والظاهر دخول ليلة السبت ايضا كما قاله الاصحاب واستشكل في المسألة اصحاب الذخيرة والبحار والحدائق ومشارق الشموس كما سمعت مبنيا على
الاحكام وعلى كل حال فالظاهر انه لو تعطل احد عشر وجمعة بعد انقضائها والسبت كما اعترف به في محكي البحار نعم في المحكي عن الرضوي انه يقضي يوم
السبت او بعده من ايام الجمعة وعن المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين بناء على ادلة السنن قال ولكن لان تلك الادلة
ينفي ذلك فادلة التسامح لا تجري مع ظهور المنع فانه محض بيوم من سائر جاء النقض انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع حيث
الاقتصار في مقام البيان على السبت الا انه قد يقال الاخبار الا بدل على المنع الا بجهة التشريع المنتفي في مقام التسامح حكم العقل
واخبار التسامح بل يمكن ان يدعى انه علم المشروعية المستفاد من الاقتصار في مقام البيان من التشريع في الاخبار المعتبرة الظنية ايضا لا يمنع
عن التسامح لعموم ادلته اذ ليس ذلك الا احتياطا فيندرج فلا عبرة بتلك الاخبار فتأمل والله العالم وسبعها في احكامه ويستحب الغسل ايضا في اول ليلة من
رمضان بالاجماع كما في محكي الغنية وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب القدماء
انه من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه ثلاثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا عن الصادق من احب
ان لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه للخبر ورواية السكوني من اغتسل اول
يوم من السنة في ماء جار وصب على راسه ثلاثين غرفة كان دواء السنة وان اول يوم من شهر رمضان وعن البحار رواية الحديث بلفظ دواء السنة
قوله ان اول كل سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيح هشام بن سالم المروي في اخر ابواب الصوم من التهذيب
عن الصادق اذا سلم شهر رمضان سلمت السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق في تفسير عدة الشهور وشهر الله وهو شهر رمضان قلب(؟)
ما عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكني رأيت عمل من ادركته من علماء اصحابنا
المعتبرين وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين ان اول السنة شهر رمضان وعن الشيخ في مصباحه ان المنقول من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال
في محكي البحار جلالة السيد والعالم المذكور بين العرب في اول سنتهم المحرم وهذه الامور تختلف باعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر رمضان
ولذا قيد الشيخ في المصباح واول السنة العرفية المحرم واول السنة المقدرين لليلة القدر واول سنة جواز الاكل والشرب شهر شوال كما روى
الصدوق باسناده الى الفضل بن شاذان في علة صلاة العيد انه اول يوم من السنة يحل فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر
رمضان وقال في علة اختصاص شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة يقدر فيها ما
يكون في السنة من خير او شر او مضرة او منفعة او رزق او اجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظاهر خروج ثلاثين غرفة من الغسل فاحتماله له
ضعيف وقد يستحب ايضا ليلة نصفه كما عن المشايخ الثلاثة لسنة تلك الليلة فامر فيها بالغسل حسن مستندا الى استحباب الغسل لكل نفل
ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين منه اجماعا كما في صريح المعتبر نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيح ابن
مسلم المروي عن الشيخ الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد
وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى على نبينا وعليهم السلام وليلة ثلث
وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويختص ليلة الثالث والعشرين بغسل اخر اخر الليل لما عن بريد بن معاوية قال رايته يغتسل يعني ابا عبد الله كما صرح به في محكي
كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في اخره الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظاهر عدم سقوط
غسل الاخر ثم ان هذه الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه في العشر الاواخر في كل ليلة لمرسل ابن ابي عمير المحكي عن كتاب ابنه
عن الصادق كان رسول الله يغتسل في شهر رمضان في العشر الاواخر في كل ليلة وعن كتاب الاعمال لاحمد بن عياش عن امير المؤمنين قال لما كان اول ليلة من
شهر رمضان قام رسول الله فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام وشد الميزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله
وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظاهر ان الضمير في منه راجع الى العشر الاواخر وان كان الانسب تأنيث الضمير لاجل ذلك
يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي زاد المعاد انه ورد في الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك
من تلك الرواية ولم نعثر على اخرى ويستحب ايضا في ليالي الافراد كما عن المصباح ومنتخب الاقبال وفلاح السائل والنزهة وكتب الشهيد وعن الكركي والمهذب

كل سنة خ

وقال وانه السنة خ

ابن ابي عمير والموجز وكشف الالتباس وغاية المرام ومع ضعف سنده وجامع البهائي ولعل المستند فيه ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر
رمضان فان فيه يستحب الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان في كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل انتهى وفيه قصور واستحباب غسل الليلة الرابع
والعشرين والخامس والعشرين والسابع والعشرين والتاسع والعشرين كما في المسائل ان الشيخ نقل في فوائده ذكرهما دعاء وذكر في الاغسال فالمروية في شهر رمضان
ثمانية عشر غسلا مع غسل اليوم الاول ويستحب ليلة الفطر كما عن الشيخين وابناء زهرة بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه خبر
والكافي والاقبال من قوله (ع) في رواية الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا يوم العيدين وهو اجماعنا كما في الروض وعن المعتبر والغنية
والذكرى وغيرها والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعض نعم ربما يعزى الى الصدوق وفي الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سألته عن غسل
الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تأكد الاستحباب واما الخلاف في آخر وقت هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اوله طلوع الفجر
فعن ظاهر الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به بعض كما عن النهاية وكري والموجز ولعله المشارق والمصابيح عملا باطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع
وعن الحلي انه الى الخروج الى الصلوة واختاره في محكي ... الا انه ينبغي عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة
وان كان اللفظ الوارد اعم على امتداده وفيه بل لا ... الى ظاهر الاصحاب حيث قال والا ان الظاهر امتداده بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليل الحلي
عدمه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظاهر الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذي اشار اليه ما صرح به في خبر ... من
الصدوق في العيون والعلل بسنده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا (ع) قال علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم
الجليل وطلب المغفرة لذنوبه وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل
والعبادة وليكون طهارة من الجمعة الى الجمعة وموثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل
ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول وقت
الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينبغي استحبابه عمن لا يصلي العيد واما التمسك
بالموثقة ففيه نظر واما الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت اطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع
بقضية ... في المبنى اولها الا ان العمل باصالة بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب ايضا ليلة نصف
رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم بل ... كما في ضر وعن كري لكن في الاول كما عن جامع انه لم نص
فيه وعن المنتهى بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مطلقا فلا بأس ... بالعبادة انتهى قال في محكي ... ولا يخفى ان استحباب
غسله لم يحل ... وانما يحتمل بعض الفضلاء ما سمعته في كتاب الاقبال عن النبي في شهر ... انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله
واوسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وفيه تأمل لكن
الانصاف ان مثل هذه الشهرة يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيدين
وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه ... لا يخفى ... لاجل اشتمالها على
احمد بن هلال وعن الشيخ في المصباح اسناده الى ... حذيفة قال قال رسول الله من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر ... الحديث الى
ان قال قضى الله له ثلث حوائج وان سئل ... ويستحب ايضا يوم المبعث على المشهور كما عن ... والشهيد بل عن الغنية الاجماع عليه وعن جماعة
نسبته الظفر على رواية وانما يستأنس له بما عن ... قال في يوم ... هذا يوم ... عيد المسلمين فاغتسلوا ... انه عيد
... الاجماع على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد هذا الا انه سواء من نظر ولا عن ... في مثل هذا المقام
ويؤيده ما بلغني عن احمد بن اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة السنة العاشرة من الهجرة قبل
وكان بحسبانهم يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لم ير بمكة ليلة الثلثين واستحباب الغسل ثابت اجماعا كما في
ضر وعن ... الغنية ورواية العبدي عن الصادق (ع) من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى
ان قال ما سأل الله حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد
لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على تركهما الخبر الضعيف حتى
في السنن والحديث طويل وعن كتاب الاقبال بسنده عن الصادق (ع) في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر
نهاره وظاهر الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظاهر الثانية كونه في صدر النهار وظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد اليوم الا
المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الانصاف كما عرفت فيما تقدم عدم اطلاق في الفتاوى ومعاقد الاجماع بل
سياقها في الاضافة الى ... ظرفية اليوم للغسل لو كان الظرف جزء منه يتعين على التعرض في الفتاوى لبيان وقته كما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة

غسل العيد
باستاره

ربما يظهر منه عكسه الوقوف بحجة معتبرة بناء الاولى اختصاص الغسل بمريد الصلوة ومنها غسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة على الاشهر كما في ض وعن كرى وجزة والكشف حيث هما وعن الاقبال انه نسبه الى اصح الروايات وحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون وقولا بانه السابع والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه عن المحقق في المعتبر بل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبري عن ابي ابرهيم ع قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون تغتسل في ذلك اليوم ما اردت ثم قال واذا انت على غسل والحمد لله رب العالمين ثم ان ظاهر المستند اختيار غسل هذا اليوم كما هو المشهور بين الاصحاب ونظر في سبيله عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها وفي معقد اجماع الغنية يومها كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به في الحدائق لا لايقاع المباهلة لكن عن الحدائق انه في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث المشار اليه ما صورته لعل المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاعم منه الايقاع مع الخصوص في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك اشتهر بين الفقهاء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر الحدائق ما حكاه عن المجلسي لعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المروية عن اصول الكافي عن الصادق ع قال قلت انا نكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقوله انما وليكم الله فيقولون نزلت في المؤمنين فلم ندع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته فقال اذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعه ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات السبع ورب الارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا وادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني الحجة قال اصلح نفسك وصم ثلثا لا اظنه قال وصم واغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية تشهيره عن المجلسي ومنها يوم عرفة على المشهور كما عن المعتبر وغيره بل المجمع عليه كما عن الغنية ويدل عليه اخبار مستفيضة وفي بعضها ان غسل واجب ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق النص والفتوى خصوصا رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق ع قال سألته عن غسل عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت وظاهر اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكي عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لرواية الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس ونحوها ما عن فقه الرضا وعن كري وغيرها الاقتصار على ذكرها الظاهر في القول بها ولعلها محمولة على الافضلية او على التقييد للجميع فان غسل الجنابة فيكون بيانا للاجزاء وفيه مع ان المروي في صحيح معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوها رواية عمر بن يزيد وموردهما وان كان غسل الوقوف الا ان الظ كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم بعد الزوال لكن الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه ينبغي من الاغسال الزمانية ما لم يذكره المص لعله لاقتضاء المقام استقصاء الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية والذكرى والنفلية وشرحها والموجز وشرحه وغيرهم ويدل عليه صحيح ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية غسل لحديث والظ امتداد وقته بامتداد اليوم اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب تقييده ومنها غسل يوم المولود كما عن ... والموجز وشرحه الاثني عشرية وغيرها من كتب المتأخرين وعن كشف الالتباس نسبته الى الرواية ولعل المراد بها موثقة سماعة غسل المولود واجب في تقويمها الى ذه الولادة وفيه انه نعم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما تقدم عن دعوى الاجماع على استحبابه في الاعياد ويوم المولد وهو السابع عشر من ربيع الاول على المشهور وقيل انه الثاني عشر وحكي عن الكليني وعن بعض المتأخرين تقويته ومنها غسل يوم دحو الارض كما عن كري وسر وجامع البهائي والاثني عشرية بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد الملية للشهيد الثاني والحدائق نسبته الى المتن ولكن لم نعثر له على نص ومنها غسل ليلة الاضحى فعن الوسائل عقد باب لغسل ليلتي العيدين وذكر فيه انه روي انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها الليلة لعله الظ ان المراد به عيد الفطر ومنها غسل ليلة الجمعة حكي عن كشف اللثام نسبته الى الجعفي في اشارة السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع وهو على المشهور بين المتأخرين كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك ونحوها رواية اخرى للمعلى المحكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير المؤمنين ع في غدير خم في هذا اليوم ويوم ارسل النبي ص الى وادي الجن ويوم فيه ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل الله فرجه ويظفر بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه الى اخر الرواية وانه وقع فيه احياء الله قوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهم ثلثون الفا ... عليه ... في هذا اليوم ... افضل ... في يوم ...

شئ يا معلى لا يعرفون فيها الا اليسير منهم في العلم وانه اول يوم من سنة الفرس وفي رواية اخرى عن المعلى انه ع قال لي اتعرف هذا اليوم قلت لا ولكنه
يوم يعظمه العجم فقال انه يوم انبيئك فيه حتى تعلم قال يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله
وحججه واوليائه وهو يوم طلعت فيه الشمس وهبت فيه الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يعارضهما ما عن كتاب المناقب انه حكي ان المنصور تقدم
الى موسى بن جعفر ع بالجلوس للتهنئة في يوم النيروز وقبض ما يحمل اليه فقال اني قد فتشت الاخبار عن جدي رسول الله ص فلم اجد لهذا العيد اثرا وانه سنة
الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان نحيي ما محاه الاسلام فقال المنصور انما يفعل هذا سياسة للجند فسألتك بالله العظيم الا جلست فجلس
لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب واحتمال حملها على التقية كما يظهر من قوله ع في رواية المعلى انه يوم من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه وعلى ان
المراد من يوم النيروز ... ان الاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسي في ... وزاد
المعاد انه المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين الناس والاظهر في الاستعمال وهو الظاهر ايضا من المحكي في ... عن الشهيد ... وصرح به ... عن
... انه لو جعل الاجل الى النيروز والمهرجان جاز لانه معروف اذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى النيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند
العامة اذا ذكرت السنة بعينها وظاهر ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكى عن بعض الحاسبين
علماء الهيئة انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك ... ثم حكى عن بعض احتمال ان يكون تاريخه مصحفا فاراد به موافق المشهور لان انتقال
الشمس الى الحمل في عاشر اذار وقيل انه تاسع شباط وحكي عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه يوم نزول الشمس في اول الجدي وعن المهذب
انه المشهور بين فقهاء العجم بخلاف انتقال الحمل فانهم لا يعرفونه بل ينكرون على من اعتقده وقيل هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي
بيومين وهو صوم اليهود وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول شهور الفرس وكان ذلك اليوم اول سنتهم كما اختاره المجلسي في محكي البحار
والعلامة ... الدين ... وصاحب ... الخواص في محكي الرسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال والقطع بان يوم النيروز هو اول
يوم من سنة الفرس ومنها الغسل التاسع من ربيع الاول حكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي عن المشهور
بين علمائنا وعلماء الجمهور ان سبب هذا العيد اتفق في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يسند احمد بن
اسحق الغسل الى كونه عيدا من الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي للاستحباب بناء على احتمال ان يكون فتواه عن رواية عامة لجميع الاعياد هذا ما يستحب
لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل فقد ذكر المص قده عدة منها وهي غسل الاحرام ولا خلاف كما عن الغنية والمقنعة والوسيلة والمنتهى بل عن جامع الخلاف
والتذكرة الاجماع عليه وعن ... انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير غسل ... هي الحجة في عدم
الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما عن ... في العيون بسنده الحسن الى الفضل عن مولانا الرضا ع فيما كتب للمأمون من شرايع الدين قال غسل الجمعة
سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال هذه الاغسال
سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وبما ذكرنا كله يتصرف في الاخبار المستفيضة الامرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يأبى عن هذا
الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة فقلت جعلت فداك ما الفرض قال غسل
الجنابة وغسل من مس ميتا والغسل للاحرام والباقي سنة لكن اللازم حمل الفرض في المرسلة والواجب في الرضوي على ما تأكد ثبوته في الشرع
ولو بطريق الاستحباب وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرها اخذ القديمان حيث حكي عنهما القول بالوجوب وعن الصدوق ... طلق ...
غسل ... عرفة والكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعل المراد الاستحباب المؤكد ونحوه ما عن ... المقنع حيث قال اذا اغتسل
الرجل بالمدينة ولبس ثوبيه ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وروي ليس عليه اعادة الغسل وما عن المقنع حيث قال فاما اذا نام بعد الغسل
قبل عقد الاحرام فانه يجب عليه اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكي الناصريات ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال الصحيح ان غسل الاحرام سنة لكنها
مؤكدة غاية التأكيد فلهذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تأكده انتهى بل قيل ان عبارة ... انهم
في الحج يعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المشهور بل عن الغنية عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما تقدم في حسنة ابن شاذان وعن
صحيحة معوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه الرضوي وغسل زيارة البيت وعن ... الزيارة
بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم ع ان
اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك واطلاق الرواية الاخيرة يشمل كل طواف وان لم يسم زيارة لكن الظاهر منه كما عن
في محكي المصابيح الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة النبي ص والائمة صلوات الله عليهم ... بن علي المشهور ... عن المصابيح
وكشف اللثام والرياض نسبته الى قطع الاصحاب وعن ... نسبته ... عن الغنية الاجماع عليه وعن ... يستدل ... فربما
يستدل عليه ببعض ما تقدم من اخبار غسل الزيارة لكن الظاهر منها ... زيارة ... لبيت الله لطواف بقرينة المقام والاحسن

الا مسندا الا انه لم يصل الينا الا مرسلا كالرضوي المتقدم في غسل الطواف بل في معاقد الاجماع [illegible] في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
الغسل عند لقاء كل امام الحديث فظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم احياء واموانا وان سلم اختصاصها بذلك اي الحي فلا يبعد الالحاق [illegible]
حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون مع تأييده بالعمومات والروايات المشهورة الواردة في الزيارة الجامعة لكنها مختصة بزيارة [illegible]
نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة النبي صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة وفي [illegible]
الزيارة [illegible] وابن محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابي الحسن ع قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ومحمد بن علي ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين
وعن الكتاب المذكور في كيفية زيارة ابي الحسن وابي محمد العسكريين ع قال روي عن بعضهم ع انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد ع
تقول بعد الغسل ان وصلت الى قبرهما والا اومات بالسلام عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور قال روى محمد بن عيسى
عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم جمعة فاغتسل او توضأ
واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حياتي فقد زارني في مماتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في حياتي وعن مصباح
الشيخ روى عن الصادق ع قال من اراد ان يزور قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وقبر امير المؤمنين وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل
يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرأ فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل
القبلة [illegible] الحديث ومنها غسل قضاء صلاة الكسوف او الخسوف التارك لها عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المشهور بين المتأخرين
بل عن الغنية الاجماع عليه في باب الاغسال وفي باب صلاة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال في الحسن كالصحيح بابن هاشم في صحيح محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض
الصلاة ورواه في الفقيه مرسلا وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وعن حريز مرسلا اذا انكسف القمر
فاستيقظ الرجل فكسل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلاة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا
رواه في باب الاغسال وفي باب الصلاة مكان قوله فلم يصل فكسل ان يصلي وعن الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل وان انكسفت
الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل
وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي عن صلاة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمل المبسوط والخلاف
والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي والصدوق بين نص في بعضها وظهور في الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ
في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلاة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء
فالدليل عليه الاجماع وطريقة الاحتياط وكذلك القول في الغسل الا ان المحكي عن اكثر هؤلاء بل ما عدا الصدوقين والحلبي التصريح بالاستحباب
في باب الطهارة ولذا ادعى في محكي المصباح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسألة مشكلة وان كان الاستحباب لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص
الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء [illegible] للاصل وعن [illegible] استحبابه للاداء ايضا ويشعر به [illegible] المدارك والقاسانيان في المفاتيح وشرحها لعله
لاطلاق قوله ع في صحيح ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل [illegible] وجوب الغسل لسبب الاحتراق
الا لاجل الصلاة [illegible] بعض [illegible] فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلاة
هذا من حمل المطلق على المقيد [illegible] من حمل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعى في محكي [illegible] الاتفاق ان الشيخ اختص [illegible]
الخصال [illegible] في الفقيه مرسلا التصريح في الاختصاص بالقضاء والمشهور اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والآخر
استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا مع انتفاء احد الشرطين خلافا لما يحكى عن [illegible] في المصباح فلم يعتبر
الثاني والمحكي عن المقنع و[illegible] فلم يعتبرا الاول ولعل المتجه عدم الفرق بين الكسوفين بل ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود
على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب والمراد به مطلق الثبوت تعبيرا [illegible] اختار ابن حمزة فقال بالوجوب
وحكي عن ظاهر الصدوق ايضا لكنه ضعيف كما في المعتبر وغيره لما عن [illegible] ظاهر الروايات الدالة [illegible] المقتضي للاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بالتأخير
[illegible] الولادة كما صرح به بعضهم [illegible] اليوم واليومين [illegible]
الاشكال في كون هذا الفعل غسلا [illegible] ولا وجه [illegible]
الترتيب لانه المعهود في هذه العبادة [illegible] ان الامر [illegible] الترتيب [illegible]
[illegible] والميل اليه للاصل من غير معارض كما [illegible] في الاكتفاء [illegible] في المصابيح
العموم [illegible] ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال [illegible]

مس عضو الميت وغسله فتأمل ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من صلبه على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه مستنده ما عن الصدوق في الفقيه
والهداية روي ان من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب بصحة التوبة
فيلزمه العزم وهو مشكل والسند ضعيف قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل مع مقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المراد لا عقوبة في غير المحرم
الكافر والصدوق كما صرح به الحلبي وغيره فيما حكي عنهم والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة
اذا كان صلبه بحق لعدم المعصية في النظر فيها لان الصلب شرعي لتفضيح المصلوب ولو كان لعنا وغير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت
الغسل ولو قبل الثلثة بمجرد السعي لرؤيته بل يحتمل ان يراد بالخشبة مع التمكن منه وعن الصيمري تقييده بالمصلوب حقا وعن الكركي انه لا يعتد بهذا
التقييد لعل وجه التقييد المفيد للنظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة جميعهم في ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب
ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى هنا تبع النص مع ان الغالب في زمان صدوره عن الصلب بحق ولو فرض عدم كونه باذن السلطان العادل
وكيف كان فهل يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر لصريح الخبر كفتوى جماعة ممن تقدم وتأخر او لا النظر مع السعي لو ان قصده وفاقا
للمحكي عن الاكثر حملا للظاهر بعض الكتب كالاشراف والعلامة والموجز والجعفرية ولو سعى في الثلثة لينظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظاهر كلمات
الاصحاب وان كان نوع السعي بعد الثلثة الا انها محمولة على الغالب من اتحاد زماني السعي والرؤية فالظاهر اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر
ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المشهور بل عن جماعة انه مذهب علمائنا اجمع بل ادعي عليه في الرسالة المنقولة عن الشيخ واسنده الكليني في كتاب الحج
والنهي عن المنكر حيث قال له رجل اني امتنع اتى اذا دخلت كنيفا لي ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال
لا تفعل فقال الرجل والله ما آتيهن برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسئولا فقال بلى والله ولكني لم اسمع هذه الاية من كتاب الله من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال له قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك
كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا
وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم المصرح به في غيره واطلاق غيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله بقوله
فانك كنت مقيما على امر عظيم ولعله مراد المص قده في المعتبر حيث استدل على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من ان النبي ص امر قيس بن عاصم لما
اسلم والبس الجماعة لعدم الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي المدعى في شرح محمد وغيره كان فلما اراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت
الغسل للتوبة عن الصغيرة الغير المصر عليها نظر من اطلاق جماعة في فتاويهم وبعض معاقد الاتفاق وثبوت الغسل للتوبة وعن المدائنية نسبته الى الاكثر
ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظاهر ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها فورية الا انه مقدم
على ان ما يقبل التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه
وظاهر المتن كغيره كونه مستحبا لصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في المحكي مع كشف اللثام انما هو الصلوة الخاصة
التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لها مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على
ابي عبد الله ع فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله ص قلت كيف اصنع قال تغتسل و
تصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت وذكر الدعاء والسجود بعده ثم قال انا
على انه لا يبرح حتى تقضى حاجته ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وربما يستفاد منها كما في المحكي عن الحدائق اختصاص استحباب صلوة
ولا ينافي ذلك ما في المحكي عن فقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في وغسل الاستخارة
مستحب والبرد اذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة فلا منافاة في البعد كما في كشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابها مطلقا وهو حسن ان لم
يدع الاعتراف في هذا الاطلاق ومنها الغسل لدخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه سماعة عن لا تدخله الا بغسل وفي خبر
ابن مسلم حين تدخل الحرم ومكة فلا بد ان تطوف فقد عد غسلا لكن لا يبعد ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق
ومنها غسل دخول مكة للصحيح وعد منها غسل دخول مكة وفي خبر علي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهر بيتي فينبغي للعبد
ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى لكن نظر عرفا الاجماع على العدم ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وف الاجماع
عليه لقوله ع في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله ع في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا
وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها غسل دخول مسجد النبي ص وعن الغنية الاجماع عليه وهو في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول ص
ثم انه قد يعد هنا اغسال لم يذكرها المص منها غسل قتل الوزغة كما عن الاشراف والجامع وس والموجز وغاية المرام بل عن ظ المحكي عن المجامع
ان عليه الاصحاب وان كان فيه في المحكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن المقنعة والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاحمد

بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في المقنعة عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة المقنعة وظاهرها عن بعضنا العدجا
في روضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سألته عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وفي تلك
الرواية قال عليه السلام ان ابي كان قاعدا في الحجر ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ يولول بلسانه فقال ابي للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال فانه يقول
والله لئن ذكرتم عثمان لأشتمن عليا وقال عليه السلام ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وقال ان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا
فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون ثم اجتمع امرهم على ان يأخذوا جذعا
فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر
على ما حكي اتفق اهل الطب والآثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السموم وزعموا انها تألف الحيات كما تألف الخنافس والعقارب الاوزاغ
لطبع سام ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير ذلك مادة لتولد البرص والظاهر ان سام ابرص والوزغ والورل كلها جنس واحد وفي مجمع
البحرين سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة وهو كبار الوزغ ومنها الغسل لصلاة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والقاضي والحلبي
وابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه بل يدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب فالمراد به الاستحباب للاتفاق والاصحاب كما عن المصابيح
مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل صلاة الحاجة ومنها الغسل لصلاة الشكر حكي عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه
الاجماع في الغنية ولم اعثر على رواية بحكمها احد ومنها الغسل لصلاة الظلامة حكي عن مكارم الاخلاق انه روي عن الصادق عليه السلام انه اذا ظلمت بمظلمة
فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما فلا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء
ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي اذا سألك به المضطر اجبته
فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك على خلقك فاسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تستوفي لي ظلامتي الساعة الساعة
فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلاة الخوف من الظالم حكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما
يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وآل محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل
اسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تلطف بي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بن فلان بلا مؤنة
فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم احد انتهى ومنها الغسل لرمي الجمار كما عن المهذب في العزية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام
الشيخ في فتاويه الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سألته عليه السلام عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما السنة فلا
ولكن من الحر والعرق ونحوها رواية محمد الحلبي واما قول الباقر عليه السلام لا ترم الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق عليه السلام والطهر احب الي فالظاهر منهما الوضوء
ومنها الغسل للوقوف بعرفة كما عن المقنع والمقنعة وط ق مدعيا عليه الوفاق وشم والمهذب والوسيلة والغنية والارشاد والسرائر
والجامع وغيرها بل كل ذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله عليه السلام اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع
التلبية واغتسل والظاهر ان المراد غسل الوقوف ويشعر كما عن ... مدعيا عليه الاجماع وحكاه في ... عن الصدوق ويمكن الاستدلال عليه برواية معوية بن
عمار عن الصادق عليه السلام اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر وقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث تبيت ... في الوضوء الا ان يقال يتضوء لطهر
من الغسل وقد يؤيد الحكم بالاولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف بعرفة لانها الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة
اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى
الله وكل مكان او زمان شريف واذا ظهرت الآثار في السماء حكاه في الذكرى عن ابن الجنيد وقد يظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني موافقته
في الزمان حيث عللوا اثبات توقيت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على اطلاقه لم يقم عليه دليل الا ان يثبت استحباب نفس الكون
على الغسل وقد تقدم التأمل في مدرك هذا العموم ومنها الغسل ان مس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي في المفاتيح وشرحه للمحدث
تبعا للشيخ في الاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب وتبعه له في
فيمن ادخل الميت هل عليه غسل لا انما يمس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن النزهة وكرره
حكي عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل الميت قال في النزهة على ما حكي عنه وروي انه اذا اراد ان يغسل الميت يستحب له ان يغتسل قبل
تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه انتهى ولم يجد في الاخبار على هذه الرواية فان كان مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر
موطنا الى ان قال واذا اغتسلت ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ التربة على ما نسبها الاصل ... ويحتمل ... فقد روي في الخبر
اذا اردت ان تأخذه فقم في آخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب ... ثم ادخل وقف عند الرأس وصل اربع ركعات ...
ما عن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام اذا اردت ان تأخذ من التربة فتعمد لها آخر الليل واغتسل لها بماء القراح والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد ...

ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روى ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله
وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعا وعن التهذيب بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله ع فصم قبل ان تخرج ثلثة
ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب
ثم نام على طهر فاذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تأتي القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة ع في المنام
فعن المصباح في كتاب الاختصاص عن ابي المغرا عن الكاظم ع من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا ويعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه
يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكي عن الصدوق والشيخ دعاء يطول في منقدة عن الصادق ع فاذا كان يوم الخامس عشر فاغتسل
عند الزوال وعن رواية اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون وحكي عن كشف اللثام ان المصنف قدّه في نهاية استقرب قال لانه
من زال عقله لو لاقا فاذا افاق اغتسل احتياطا والايراد عليه بان الاصالة الطهارة والانزال غير معلوم ولان النوم لما كان مظنة الحدث شرع له
الطهارة بعده انتهى ويشعر ايضا في محكي جامع المقاصد لكن المحكي عنه رده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم ولم يحك
الاستحباب الا عن الحنابلة ومنها غسل من مات جنبا المستحب في باب الغسل بورود بعض الروايات ومنها الغسل عند الاغتسال الذي خص
في اشتماله على نقص قال في محكي كشف اللثام ذكره جماعة من الاصحاب من اوجبه حكاه عن الشهيد في البيان والنفلية ومنها الغسل لواجدي المني في الثوب
المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا وجه للقول بها الا انتسابا الى التسامح وبناء
على ما ذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقا النفس فان الظ من المص والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مط من دون سبب خاص وربما
قال في محكي المعتبر في مبحث غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تنجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة ان العمدة فيه فتوى الاصحاب
مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل الليلة النصف من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها
فلا باس بالمتابعة فيه وعن تعليل غسل التوبة ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب التطهير من الاثم بالعمل الصالح وعن الذكرى تعليله بان الغسل
خير كما في المعتبر انتهى وهو الظ من المحكي عن المقنعة في الاشراف حيث قال والذي يجتمع عليه عشرون غسلا فرض ستة ومستحب كل ما احب الي ان
قال وتلك صلوة ركعتين بغسل والظ ان مراده بالغسل الذي فرض من استحبابه هو الغسل المطلق دون احد الاغسال المعهودة من ذوات الاسباب
بقرينة جعله مقابلا لها وكيف كان فربما يتمسك في ذلك بمثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله ع الطهر على الطهر عشر حسنات
وقوله ع اي وضوء اطهر من الغسل او انقى منه ونحوها ويرد من استحباب الغسل بما المراد بعموم مطلوب الكل لا تخلو عن نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى
الاحتياط المستحسن عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهاره من ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم
وقد اعترض بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب واحتمال الخلل في الغسل الاول حكي عن النفلية وشرحها ولكن
وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة معللين ذلك بالخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى
ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجدي المني في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط
لا استحبابه هو حيا في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ ليس الاحتياط مختصا بما اذا كان الفعل محتملا غير وجوبيا وان كان امر الاحتياط يؤدي كثيرا
في الشبهة الوجوبية وبما ذكرنا يظهر النقض والحل وبما يقوى ان العبادة لا بد فيها من نية القربة ومجرد احتمال القربة لا يكفي فلا يجتمع الغسل الا مع
العلم بالقربة والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم الاغسال المندوبة كما عرفت منها للزمان كغسل الجمعة والعيدين واغسال ليالي شهر رمضان ومنها
ما للمكان كالغسل لدخول مكة والمدينة ونحوهما ومنها ما للفعل اما بان يكون الفعل سببا له كالغسل للوضوء او للزيارة وغيرها من الصلوة ونحوها
واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف اللثام الغسل اما ان يستحب بسبب خاص
بالزمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب كالزمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر باغتسال فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل
الجمعة وتمام الليل لاغسال الليالي شهر رمضان بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب الا ان ذلك هو الظ من ادلة تلك الاغسال ولذا يكبر عن الصوم في
الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين الغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل
قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك ونحوها رواية الحميري الا ان في ذلك وعن الكليني في الحسن كالصحيح والصدوق في
الصحيح عن ابي جعفر ع قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي ويفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه يغتسل قبل الغروب
اذا علم انها ليلة العيد ولعله نعمل به وهو الظ من العلامة المجلسي ره وحملها شارح الدروس على الافضل وقد يتكلف في تطبيقها
على ما ذكره الاصحاب بالمحامل البعيدة مثل ان المراد بالليل سقوط القرص وان الوقت مجموع الليل جزء ما قبله وتخصيصه بالليل في الاخبار
وكلام الاصحاب تغليب للاكثر وتنزيل الجزء المتصل بالليل منزلة جزئه وان الغسل المتقدم غسل غائي غايته ادراك الزمان او الاعمال الواقعة فيه ويكون

هذا غسل الاحرام فيسقط الغسل الزيارة او غيره من ذلك وكذا يتكلف الا الاول فلا نصحيح باستحبابه قبل سقوط الفرض اما الثاني فمتكلف واضح ولما ان
قال في الذخيرة الرواية ترتيب الغسل المعهود والاولى في النظر الحمل على ان هذه الرواية تحمل تقديم الغسل النهاري والدخول في الليل والصلوة فمتكلف
فيكون لنوم قبل الليل وما يقع فيه من الاعمال النظر الوضوء للنهوض او يكون رخصة حال عدم تمكنه من بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك
انتهى قال النظر انه لا يشرع الاغسال الزمانية المتقدمة لجواز الاعوان ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وغير ذلك يجوز ان كل غسل
فهو ظرف لمكان او فعل فيفعل الاغسال التوبة والصلوات في التقديم كما في الاعواز والقضاء ان كان نظر ولعلهما اقرب فقد ثبت جليا غسل
الاحرام في رواية ابن بكير السابقة وذكر المفيد ايضا غسل عرفة انتهى وفي دلالة رواية تقديم غسل الاحرام بخوف الاعواز نظر لاحتمال خصوصها
الا الغسل في المدينة للاحرام من ذي الحليفة وهو على سنة امثال نقض ما قبل لا يكون تقديما اذ ذلك بناء على ما سبق من اجزاء الغسل في اول
النهار للفعل في اخره وكذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص يجب مورده فلا يقاس عليه بتمامه مع ان الغسل الاحرام فلا يشبه الاغسال الزمانية
واما رواية البكير المتقدمة فالظاهر التيسير منها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم اما ما حكاه
عن المفيد من قضاء غسل عرفة فلعله لقوله اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان
عرفة لا يرجع على وجه الاداء مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق
اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم بقوت اعادتها اذا تعقبها الحدث بل لو كان اكبر لحصول الامتثال فيسقط نعم لو ثبت ان المقصود منها ادراك
الوقت طاهرا ينبغي استحباب الاعادة وعدمه على انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء يهدمه رواية بكير المتقدمة في اغسال شهر رمضان
قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل يوم الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر وفي رواية الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة
اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك ويدل في صحيح ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين قال والغسل
في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان بسبب الفعل فلا اشكال في عدم توقيته بعد الضيق الا ان يقول بكونه الامر للفور العرفي كما لا اشكال في
عدم مشروعية الاعادة بعد الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال في المقدار المجوز من المقدم والحق
الرجوع في ذلك الى العرف وقد كان قطع بعض المعاصرين بعدم الاجزاء بالفصل الطويل كاليومين والثلث لظهور الادلة كلام الاصحاب
في عدمه بل ربما يستشعر منها انصال عرفي بين الغسل والفعل **اقول** بل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الانصال العرفي بينهما بل المفهوم
عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار غير مجد الا بعد فهم ما هو المقصود
من الغسل فهل هو بعد حدث يزيل الغسل ويرتفع بمجرد الفصل الطويل او الحدث مطلقا او بالنوم او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى
بقاء الاثر المقصود بارتفاع الغسل متلبسا به الا ان الظاهر تخلل الفصل الطويل لقوله في صحيح جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك
لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر التحديد بذلك في اجزاء الغسل الاكثر من يوم وليلة بل الثلث كما صرح به جماعة التحديد بيوم الغسل والليلة
لقوله في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي في الغسل يومك ليومك وغسل الليل لليلك وفي رواية ابي بصير قال سألته الرجل يغتسل
بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى قال يعيد الغسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وفي رواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه
غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليلته والجمع بين صحيحة
جميل وبين ما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد [illegible] او ليلة فلو وقع في اثناء
احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم او الليل او يلفق الوقت منه ومن الاخر فيتم من الاخر بمقتضى بقضاء ثم وجوه فلو وقع في نصف
نهار فيقصر ويتلافى من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار وان لم يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني
وينقضي بانقضاء النهار على الثالث والاخيران جاريان مع التحديد بيوم وليلة والظاهر من الروايات هو الثالث بعد ما يستظهر منها الاول وفيه
نظر نعم ربما يقطع بجواز الفصل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير وفي موثقة سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم
احرم من يومه اجزاه غسله ونحوها رواية اسحق بن عمار الاتية لكنهما سيما رواية اسحق يدل على ان جواز بقائه مع توسط الاحرام او الزيادة في احد
الاخيرين لا يقوله القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليلة الا ان يستظهر من الرواية الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل
الحدث فالظاهر وجوب الاعادة اذا كان الحدث نوما لصحيح ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضى قبل ان
يدخل أيجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيح نضر بن سويد عن ابي الحسن عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل
وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يقدح اختصاصها بغسل الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما
يعارضهما ما تقدم من صحيح جميل من اجزاء غسل النهار لليلة والعكس بل وغيرهما مما تقدم في تخلل الفصل [illegible]

بالزمان لا في مقاعد فتح ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسنة لولا ان الغالب حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه
الى عدم الاعادة لكنه ضعيف اذ على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة فاللازم حمل المطلق على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح عن
العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل وحملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل
من حيث انه لا ينقض الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد ويمكن حمله على من قدم الغسل للاحرام بناء على القول بعدم الاحتياج بالحمل على الاستحباب
لولا الظهور في اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من ذيل صحيحة عبد الرحمن من عدم بقاء الغسل هذا تمام الكلام في حدثية النوم وان كان الحدث
غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكى قبيل في المدارك عن الشهيد الاعادة وهو ظاهر الموجز حدثا وشرحه
ولعله الاقوى للزوم الاعادة بالنوم ووجهه انه حسن لو علمنا ان نقض النوم من حيث الحدثية فيقال ان غيره اقوى في الحدثية فان حكمة كون النوم
حدثا كونه مظنة لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب قال سألته
عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله ونحوها ما رواه
في الحدائق عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود في نسخ الكافي في قوله ع يجزيه ما لم
يحدث وضوء فان احدث فعليه اعادة الغسل بالليل ولعل هذا اضبط ولذا نقله المحدث الحر في الوسائل لوجه الرواية بجعل الباقي بالليل النسبة الى
نسبة ما بالليل في كلام السائل بل جعله كلا في كلام الامام ع وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم
والليلة ويدفع بوجوب تقييدها بها **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا ازالة النجاسة احد
الطهارات الثلث ولذا استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات وبيان وجوب ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع وقد تقدم ان التحقيق
ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر ويكون المراد منه عند الفقهاء احد الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في المكلف وهي الحالة
الحاصلة عقيب احدى تلك الثلث ويقابلها بهذا المعنى الحدث وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام ويقابلها بهذا المعنى النجاسة
فهي النظافة والخلو عن النجاسة والنجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة
فكل جسم خلى عن تلك القذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا
واستنفارا وظاهر هذا الكلام ان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب
الاجتناب للاستقذار والاستنفار وفيه ان المستفاد من الكتاب والسنة ان النجاسة صفة متأصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة
التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير الاحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية وانما يفيد ثم دعوى ان حكم الشارع
بنجاسة الخمر لاجل ان موصل الى الفرار عنه او لا بدية نفرة الطباع عنها ليست باولى من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها
الا ان يكون دعوى الشهيد قده فيما ذكره مستندة الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان العلة فيه تخمير العقل لكنك خبير بانه لا ينافي كون النجس مشتملا
على تلك القذارة كما يومئ اليه قوله ع في صفة الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء وكيف كان فالمراد بالمصدر في قوله النجاسات عشرة الاعيان النجسة
مبالغة في نجاستها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني البول والغائط من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على
ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا
كالاخبار ففي حسنة بل صحيحة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ومنها حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه و
النبوي المحكي عن قرب الاسناد لا باس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه دلت على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد
في مقام بيان الضابط والمعيار كالقيد المأخوذ في الحد دال على غيره لما في بعضها في بول الدواب في الخشاف وهذا كله مضافا الى المستفيضة
الواردة في البول والعذرة كما سيجيء بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يخدش في دلالة ايجاب الغسل على النجاسة ومنه
بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة لاحتمال كونه لاجل وجوب التجنب
عن اجزاء غير الماكول الممنوع بالملازمة وجوب الغسل حتى لو جف الثوب او مسح مسحا يزيل اثره ولم يبق منها اثر فتمام الضرورة والاجماع
على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الاباحة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او ملاصقا له مع ان في كثير من اخبار خصوص البول والعذرة
ما يدل على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالاسد او بالعارض
كالموطوء والجلال وعن كرة نفي الخلاف في الجلال لما يعبر بالماكول وعن ظ الغنية والدلائل وصريح غيره الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الحاق خصوص
الجلال وتبعه جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء
ما دل على طهارة ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العناوين الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال

بل الحكم بوجوب الاجتناب ولعله يشكل قطعا ... النجاسة

في الطير المذكور وانما الاشكال في عموم الحكم لغير المأكول من الطير واختصاصه بغيرها فالمتجه على الاول البناء على ما تسمعه في المأكول من دعوى المعتبر
اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه بلا خلاف ودعوى كونه ظاهر
في غير رجيع الطير كما عن كشف اللثام انه مجمع عليه وعن الجامعية في شرح الالفية اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا
كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن الحلي في شرح النافع ان المشهور بل اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور وقد حدث ابن بابويه وابن ابي عقيل ولا يبقى
عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكول والمعول عليه عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف ذلك وهذه الرواية لا تنهض ولذا
يقتضيه لاخبار المجمع عليها وعن ذكره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير
ضعيف لانه لم يعمل بها احد غيره ان بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه نجس بلا خلاف وعن العماني والجعفي وظاهر الفقيه القول بالطهارة ووافقهم الشيخ
في طهارة غير الخفاش وبعض المتأخرين وعن المدارك حيرة والنجاة القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس وكاشف اللثام
والاسترابادي والحر ومن متأخريهم شرح الفقيه للمجلسي جد بعضهم والفاتح والحدائق موافقة الاولين للاصل واختصاص العذرة في الاخبار وضعا او انصرافا
بعذرة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء كما في المعتبر ممنوع عن مكتوب صحيح ابن سنان المتقدمة ولخصوص الطير لعدم الحاق
الطير او لندرة اصابته الثوب بناء على وجوبه لما يظهر من خبر الفضيل المروي عن الامام ورواية ابي بصير الاتية مع ضعفه لا الصحيح تبع
العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكل فيه مسوقا لبيان ضابط الطهارة فقط وليس هو الا الاجماع وهو غير متحقق والمنقول
منه في عبارة المعتبر وهي لا تشمل الطير قطعا لانه ذكر رجيع الطير معنونا في كلامها بعد ذلك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرنا واما عن شرح الالفية
فلوهنه في المقام بوجود المخالف ولم يبلغ الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح منه مخالفة معلوم النسب وفرق بين دعوى الاجماع المصطلح
المتضمن للاخبار بقول الامام او رضاه المصير بمنزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة فلا يقدح فيها وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى
اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى ثم علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام او رضاه الا انه
لم يخبر عنه بهذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة وبانضمام وجود المخالف يقينا الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق
مضافا الى ان الظاهر بل كاد ان يكون انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة للدعوى
الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع ثم ومحوها في الوهن ما ذكره في وهنه بما صرح به المحقق في المعتبر بعدما اورد رواية ابي بصير بان
هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ما في المنتهى ان العمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في ذكره بناء وهن الرواية بانه
لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عن لفظ الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسألة لا تخلو عن شائبة الجزاف
كمنع عموم صحيح ابن سنان المتقدمة في عموم معتضد بالشهرة لكن بازائها عموم معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحه كل شيء يطير
لا بأس بخرئه وبوله وصحيح علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلاة قال لا بأس والنسبة بينهما وبين صحيحة
ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان الثاني مما لا يخفى لان ظاهر الصحيحة بيان كون نفس الطيران عنوانا اخص من جهة اللحم ولو سلم التعارض فترجيح
احدهما بالشهرة محل نظر او منع لان شهرة الفتوى لا يمكن ان يصير قرينة لترجيح احد العامين وارتكاب التخصيص في الاخر فلا بد من الحكم باجمال
العامين بالنسبة الى محل التعارض فيجب الرجوع الى الاصل ان لم يوجد هنا عموم يدل على نجاسة البول والخرء بقول مطلق والا فيجب الرجوع اليه
ولا يتوهم الى مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دل على طهارة بول المأكول ابي بصير كصحيحه مع رواية بالعموم من وجه لكن
الاشكال في ثبوت مثل هذا العام لما عرفت من انصراف مطلقات البول والعذرة الى غير محل الكلام فالمسألة لا تخلو عن الاشكال الا ان
العمل على المشهور لموثقة عمار الاتية خرء الخطاف لا بأس به وهو مما يؤكل حيث علل الطهارة باكل اللحم الا انه ضعيف ان كان منجبرا بما عرفت
واما بول الخشاف فالمتعين فيه مذهب المشهور بل عن دعوى الاجماع عليه فتوى والجمع كل اتفاق الخصم والمصطلح
عليه رواية داود الرقي قال سألت ابا عبد الله عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك رواها في المحكي عن نوادر
محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها
المروي عن لوهنهما بالشهرة والاجماع المحكي وشهادة الشيخ باتفاقهما رواية شاذة يجوز ان تكون وردت للتقية
نزيل عبارة المتقدمة عليه فلعله اطلع على اختصاص كلام القائلين بطهارة خرء الطير مطلقا بما عدا الخشاشيف ولم نعثر من علماء
القائل بالفرق بينه وبين البول كما عن الناصريات الفرق بين الارواث والابوال واما بول الخطاف فالاقوى طهارته
بناء على حلية اكله وان كره كما هو المشهور سيما بين المتأخرين بل ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه لما رواه
في الفقيه عن عمار عن ابي عبد الله قال خرء الخطاف لا بأس به وهو مما يؤكل ولكن كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره

على ارادة التحريم من لفظة الكراهة ويكون المراد انه يحرم اكله من جهة الاستخباثة لا بالذات حتى يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية
من اثر الخطاب فتدل على ان الكراهة اكله لا يوجب نجاسة الخرء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب قبل ان يطعم وهو
نادر مستنده فاسد مع ان السيد ابن زهرة ادعى الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص مع خروج ... في ذي القشرة الانفس لم فان المشهور
عدم نجاسة بوله وخرئه بل لم نعثر على قائل بالنجاسة ولا منا قشة العقول بل عن الحدائق نفي الخلاف عن صريحها الا ان المحقق قد تردد فيه
اولا ولعل منشأ التردد عدم مخصص صريح للعمومات المتقدمة وما ذكر وجها للطهارة من ان ميتته ودمه طاهر
لعله ظاهر في اشتباه فضلات عصاة البنات ضعيف جدا كدعوى عدم شمول العمومات له او انصراف الاطلاقات اليه فالعمدة الاجماع
لو ثبت والا ضعف فيه هذا الحكم بنجاسة رجيع الدجاج مع ما عرفت من العمومات المعتضدة بالشهرة وعدم الخلاف الا عن الشيخ والمفيد
وقد رجع الاول في كتاب الخلاف فنحتج بغير المأكول ما حل اكله فان بوله وخرءه طاهر بالاتفاق كما في المعتبر وهي تعم رجيع الدجاج بما يكره اكله
لا غير الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر منهم الاسكافي والشيخ في باب النجاسة وبعضها جماعة من متاخري المتاخرين كالاردبيلي
وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهم لمضمرة سماعة قال سألته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسة
بول البغل بالاجماع المركب بالاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال
يغسل بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ابوال الخيل والبغال
اغسل ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه وروايته على ابي جعفر المروية عن كتابه
عن اخيه قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس وفي
انا ابالي الذي يبول مثل الدواب ان تغسل ما فلا يجوز الا في ضرورة وخبر ابي بصير قال سألته عن الماء ... وانا في سفر فيبال فيه
حمار او بغل او انسان قال لا توضأ منه ولا تشرب منه الا ... على صورة التغير او حمل الكر على الماء بقرينة ويصل اليه نفرتها الا تحقيقا و
روايته زرارة عن احدهما في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا قال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا
يجمع بين الاخبار المذكورة ويرد ما تقدم من الاخبار في طهارة ... يمكن ان يحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل يعني ما
جعله للركوب او الزينة ويؤيد هذا الحمل ... ما يؤكل لحمه فيشبه للدواب الثلث في موثقة عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة
وفاقا للمشهور بل ربما يدعى عموما واطلاقا اجماعا في المعتبر وهي الماخوذ منه ومنه نظر ويظهر من نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصادرة لما
عدا الاول من الاخبار المذكورة ... الى الاستحباب كرواية ابي الاغر النخاس انه قال اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت
فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاصبح فارى اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قال كنا
في جنازة وقدامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرناه فقال ليس عليكم
بأس ومثل ... الصلاة في جلود ما ... من ذي ... اكلها ... الموثقة لزرارة في باب لباس المصلي المتضمنة
... الاكل وغيره ... في بول الغنم الثاني ... وهذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة
على طهارة ارواثها وابوالها ... كما ... ذكرنا من عادة ان ...
شاهدا على ان المراد بما يؤكل ما يحل اكله في نفسه مع عدم جواز ... الزرارة في لباس المصلي الا يخفى ومع قوة
احتمال ان يكون وجه الكراهة ما يجيء من هذه ... معارضة برواية زرارة المتقدمة في الخطا او خبث يظهر
منها ان جهة عدم حرمة ... طهارة ما ... وان كان ما لم يخلق للاكل ... فيما ذكرنا يظهر الجواب
عن الموثقة الاولى وان لم يقبل الحمل على الاستحباب لا بعد ما بعضها ... على الاشياء ... ان المراد استحباب التنزه عنها كالتنزه
الانسان في الاحترام لانها كبول الانسان ... وما يؤيد الاستحباب ما ورد من التفصيل بين ابوالها وارواثها مما
يشعر بان الحكم استحبابيا لا الزاميا ... عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك
منها قلت فارواثها قال هي اكثر من ذلك ... ابا الحسن ... ما اصابك وفيما ارواثها فهي اكثر من ذلك ان الحكم
عند التامل ان قوله فهي اكثر ... لا ترفع الا ... ثم الاشارة بالاجتناب عنها الا
... الشارع ... لا يدفع الا ... طهارة الارواث ... من الروايات
... كونها ... وانت لك المني من كل حيوان ذي نفس
سائلة بالاجماع ... وهو ... الحكم ... الاخبار ... الى مني الانسان ...

كما أطلق معاقد الإجماع للقطع بإرادة المطلق منها مع أن المحكي عن كرة وكشف اللثام التصريح بالتعميم ولولا الإجماع لأشكل تعميم الحكم لمطلق غير المأكول لحمه فضلاً عن مطلق الحيوان وإن كان مأكول اللحم مع عموم قوله في موثقة عمار كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وقوله في موثقة ابن بكير الواردة في لباس المصلي وكل شيء منه حلال فالصلاة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء منه جائز وغيرهما مما ذكرنا بعضه في البول بل قد يتوقف في الحكم بطهارة المني من غير ذي النفس لفقد عموم في الأدلة اللفظية وعدم ثبوت الإجماع إلا في غير ذي النفس بل الظاهر عدم الخلاف في طهارة منيه ولذا أشعر بعض العبارات كعبارة المعتبر بوجود الخلاف فيه ثم ربما يقوى التردد فيه بقوة التردد فيما تقدم في بول غير ذي النفس وخرئه من جهة الخصوص (تخصيص) صريح للعموم بناءً على أن المني أشد من البول كما أنه في رواية فكل حيوان يحل بوله يحل منيه وكل ما لم يحكم بنجاسة بوله لا يحكم بنجاسة منيه إلا أن المتجه الحكم بالطهارة هو قضية العموم على الخلاف في المسألتين من الأصحاب بل لعل الأقوى أن مسألة المني مظنة الإجماع وكذا الرياض والأحوط الاجتناب ما لا يتردد في القائلين فقد عرفت المحقق في يع والمعتبر والعلامة في هي وإن ندبه كالمحقق الطباطبائي المعروف من مذهب الأصحاب الرطوبات الخارجة من المخرجين عدا البول والغائط والمني والدم حتى المذي وهو كما عن الصحاح ما يخرج عقيب الملاعبة والاستمتاع وعن غيره ما يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الأخبار المستفيضة وفي بعضها أنه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب إنما هو بمنزلة النخامة والمخاط إلا أنه في رواية ابن أبي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله وإن لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه مع معارضتها بالأخبار الكثيرة معارضة برواية الأخرى أنه لا بأس به فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء والأمر بالنضح وارد في غيرها أيضاً وكيف كان فقول الإسكافي بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما صرح به في المختلف حيث قال إن الإجماع الإمامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في فهرسته من أن أصحابنا تركوا خلافه لأنه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظاهر من تفصيل ابن الجنيد أن الذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهرها تقدم عن المعتبر وغيره خروجه عن الشهوة وهو الظاهر من الروضة قال وأما الودي فهو الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والودي من الأدواء ولا شيء منها إلا تسهل بعدها من نظر ونحوه الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء أبيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة** إنساناً كان أو غيره أما الآدمي فيدل على نجاسته مضافاً إلى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر والمنتهى كما عن غيره صحيح الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما أصاب الثوب منه وصحيح إبراهيم بن ميمون قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه وإن كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي من الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه ما كتب إليه الحميري أنه روي لنا عن العالم أنه سئل عن إمام قوم صلى بهم بعض صلاتهم وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه إلا غسل اليد وعنه أيضاً أنه كتب إليه أنه روي عن العالم أن من مس ميتاً بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون إلا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع إذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه إلا غسل يده ويؤيدها ما ورد في وقوع الإنسان في البئر وما تقدم من الأخبار الواردة في غسل المس الدالة على أن الماس يغسل يده أو لا ثم يكفن الميت وظاهر الروايتين وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة متعدية من الميت [illegible] غسل الإناء ونحوه ... المتصل التسليم عما يدل على التعدي مع رطوبة خاصة المثلاً وفيمن عداهما يحتمله الدلالة على هاتين دون اليابس عرفت ظهورهما في اكتساب الثوب الرطوبة من جسد الميت مع أنه لو سلم الإطلاق فيهما كالثالث فهو مقيد بما هو مركوز في أذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التأثير فظهر ضعف ما عن هي من وجوب غسل ما لاقاه يابساً مضافاً إلى عموم قوله كل يابس ذكي بل عن الحلي اختيار عدم السراية مع الرطوبة أيضاً وقال فيما حكي عنه لأن هذه نجاسات حكميات وليست عينيات فلا خلاف بين الأمة كافة أن المساجد يجب أن يجنب النجاسات العينية وأجمعنا بغير خلاف أن من غسل ميتاً له أن يدخل المسجد ويجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولأن الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف ومن جملة الأغسال غسل من مس ميتاً ولو كان ما لاقى الميت نجساً لما كان الماء الذي يغتسل به طاهراً انتهى وأجاب المحقق عن الأول بمنع جواز دخول من مس ميتاً المسجد كما يمنع من على جسده نجاسة وعن الثاني بالتزام نجاسة الماء إذا لم يغسل **أقول** ويرد الحلي مضافاً إلى الإجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة إلى ما لاقاه بوسائط بل ادعي في المعتبر الطباق الإمامية على نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لأنه مائع لاقى الميتة الآن يؤخذ كلامه هنا الاختصاص بالآدمي إلا أن يغسل الملاقي مما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلاً عن ملاحظة الأخبار المشتملة على نجاسة وجوب غسل الملاقي مع أنه لو لم يحكم بنجاسته

الأدواء والواو إليها ويجمع إلى إدواء أنه ... حج

فقال ويتقدم

٧ بل ما قبل الأغسال

الا في حال تفضله مع جواز استصحابه في الصلاة وجواز التطهر لو كان ماء مع بقية غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعماله الا في الماء في الطهر قبل الغسل لكونه
ملاقيا للميتة في الثوب نجاسة وغسله ان كان في رطوبة اما القليل فهو نجس كما في المعتبر واما بعده ما بين هذا القول وما عن العلامة من نجاسة
الميتة نجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان وقواعد القواعد عن كثرة في الاحكام انه كان الاصح وعن كشف الالتباس انه
المشهور ثم ان المحكي عن جامع المقاصد نسبة القول بنجاسة الحكمية الى التشبيه مع ان عبارة المحكية في شرح الرسالة ان الميتة من الناس يحمل العيني ومطهرة
الغسل انتهى ولو كان مشاهدة التشبيه هو حكمه بعدم وجوب غسل الملامس قبله بما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاستها بما بعد البرد كما هو
ظاهر المحققين بل صريح ثانيهما كالاول الشهيد وحكي عن ابن سعيد والعلامة في بعض وكاشف الالتباس والمسالك والذخيرة ام يعم مجردا
كما هو ظاهر المصنف قده في المعتبر وحكي كثرة والشهيد الثاني وكاشف اللثام وصاحب الرياض وحكي عن ظاهر ولده والكفاية بل نسبه في الرياض الى
ظاهر الاصحاب وجزم به في مفتاح الكرامة وجهه نظرا لان الاصحاب يعبرون في كلامهم ما يظهر منه الاطلاق على اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم
اما الفتاوى فهي مختلفة كما عرفت واما معاقد الاجماع فلا ينفع اطلاقها بعد ذهاب معظمهم الى العدم فان منهم المحقق والعلامة والشهيد
وقد عرفت ان ظاهرهما كالمحكي عن المنتهى التقييد نعم يمكن التمسك باطلاق رواية الحلبي والاحتجاج المتقدمتين واطلاق الرضوي
المتقدم وما في ذيل رواية ابن ميمون من التفصيل بقوله بعد البرد ولا يصلح للتقييد الاطلاق ولا بوجه من عدم الجزم
بالموت مع الحرارة والا فان بما يقال من انه لم ينقطع عنه تعلق الروح بالكلية لضعف الاول بان المعروف تحقق موته لغة وعرفا ولذا لم
يقل احد كما في الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت لا انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فهي
ايضا نجسة باجماع علمائنا على الظاهر المصرح به في محكي كثير من العبارات كظاهر الطبريات وصريح الغنية والمعتبر والمنتهى والتذكرة وكشف الالتباس
ونهج كشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه
رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي النبوي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الخنفساء
والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس وصحيح ابن مسكان كل شيء يقع في
البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس وظاهرهما سيما الثانية تنويع الميتة على قسمين مختلفين في الحكم لا مجرد
بيان ضابطة كلية في طرف المنطوق فقط نظير قوله كل مسكر حرام وهما مسوقان سيما قوله ع في موثقة حفص لا يفسد الا ما كان له نفس
سائلة مضافا الى الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية العلاء عن الرجل ربما ينقطع
فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله ع اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير
بالجيفة وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الفأرة تخرج من البئر ميتة قال استق منها عشرة دلاء قلت فغيرها
من الطير قال الجيفة فكلها سواء الا الجيفة فقلت فالجيفة قال ان كان جيفة فاستق منها ما دون ذلك فان غلب عليها الريح نزحت بعد ماء دلو فان
كلها ادن ... الكلب كالجيفة بغيرها مما المبتلى عند ذلك مما نقف عليها في مسائل البئر ... نزح عشرة
من الميتة فان ظاهره نجاستها وما عداها من الاجزاء فقل ما ورد من المستفيضة في القطع المبانة من الحي مع ان اولها ميتة الى غير ذلك وظاهر
هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم الميتة من الحيوان المائي ... ان ميتة ذي النفس عن الماء ... عدا ما يحكى عن الشيخ من
حكمه بطهارة ميتة ... منه ما عن العادل من الثامن في اصل المسئلة وحكاية الطهارة في الحدائق ... نظرا الى ذكره رواية ظاهرة
في الخلاف وصاحب ... ولكنا به صحيح بانه يورده وانه حجة بينه وبين ربه وانت تعلم ان التتبع في عبارات الفقيه يشهد برجوعه عما التزم
به في اوائل كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض دعوى علم ... ذلك مع امكان حمل الميتة في رواية ... على ميتة ما لا نفس له
فقد يجوز عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع انه لا باس ان يتوضأ بالماء اذا كان في زق من جلد ميتة
لكنه لو لم يأت كالرواية شاذا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح
على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة جلد الميتة بالدبغ لظاهر بعض الاخبار المصرح في غير ظاهرها والقول عن الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما
عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب معللا بان علم جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار
بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان في حكم الميتة اجزاءها سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات
الاتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها فضلا عن الجهبذ النقاد وان لم يرد نص فلا نعلم وجها لتردد
صاحب المدارك لولا الاجماع ... من الميل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة ... بنجاسة الكلب واما الاجزاء
المبانة من الحي ... عند الخلاف ... استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاقي

فانّ الظ كونه اجماعا وانّه عليه عمل الشيعة في الاعصار مع انّه قد ادّعى غير واحد من ... في المدارك انّه مقطوع به بين الاصحاب ومع ذلك فانّ المسئلة
كانّها اجماعية فالعمدة الاجماع ولم نقف لها على مستند الا ان في المدارك في الدلالة نظر ان كل ما ابين من الحي ما خلا الجلود ميتة
فان كان من ذي حياة فهو نجس ... شاملا لما نحن فيه بعد ملاحظة ... الاخبار الواردة في ابواب الصيد ان ما قطعت الحبالة فهو ميتة
وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها وهي حيّة انها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها التعليل بمنع الاستصباح
بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظ الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في بول الصوف والشعر ونحوه
لا روح فيه ... قال نعم اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسّها انسان فكلّما كان فيه عظم فقد وجب على من مسّه الغسل فان لم يكن
فيه عظم فلا غسل عليه ... الشمول لها المبانة من الحي والميت بل لا يبعد دعوى اختصاصها بالمبانة من الحي كما افهمه بعضهم ... فلا يجب ما لعله
صاحب المدارك والذخيرة من الاعراض عن الاخبار المذكورة والاستشكال في هذا الحكم الى ... الحق ... العضو الذي ان صغير جدا الا ان
والجلود من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بها الا اجزاؤه الاصلية وكذا ما في الحواشي ... فاما خرج منه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه
من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان ... الشائع الاجزاء المبانة من الحي ...
الميتة فلا دليل على النجاسة قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة موت الثالول ونحوه لجرح وبعضها متصل
بالبدن مع انه نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل مع نفي الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح
المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها فظهر بما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي دخلها الموت حال الاتصال
كما عن شارح الدروس نعم اذا كانت قطعا صغيرة بحيث تعد منفصلة عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظ من الرواية بحكم التبادر
اختصاص الحكم بما يعد جزءا من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور فحكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد
الانفصال تمسكا باصالة طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الرواية الحكم بنجاستها وقد
اضطرب في المسئلة الى غير الاجزاء الصغار ... بين التشكيك الابتدائي كما نضرب الماء ... وبين التشكيك المستقر كما ...
الذهن والتنبيه الى الراجح ولذا تمسك بعض كالمصنف في ... على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعترف بعموم ادلة النجاسة ... مقتضى
الاولة لا دليل العفو وقد يضاف الى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه ... قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له
ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم
فلا يفعله لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول ونتف اللحم لا يستلزم حمله اياه في الصلوة ولا مسّه برطوبة حتى يجب على تقدير نجاسته
تقييد الامام ... بصورة عدم لزوم حمل الجزء او مسّه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سياق
الاسئلة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف ان قرينة اشتراط عدم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام
في مقام الترخيص لفعله من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك
القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع عدّ وجدان قائل بالنجاسة عدا ما عن كشف اللثام من الميل الى القول بها
لكنه ضعيف مخالف للشهرة بين المتاخرين المصرح بها في ... العلامة والمعالم وشرح الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول
الا ان ... الذخيرة ... والاحتياط ... طهارة ... المسئلة
محل اشكال لكن الاحتياط لا ينبغي ان يترك في غير ما يعد من قبيل القشور شيئا زائدا على البدن اجنبيا عنها كقشور الرجل والشفة والجرح
واللحم الزائد في الخروج ونحو ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف في طهارة المسك فقد ... وعن كرة الاجماع عليه ويدل عليه سيرة المسلمين في استعماله
بل روي ان النبي ص كان يحبه والظ ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان المسك
اقسام اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار الثاني الهندي ولونه اخضر ...
الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق
موضع الفارة وتغميز اطرافها السرة حتى يجتمع الدم فيجمد لونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي بجزئها الاصحاب الرابع مسك الفارة وهو دم
يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذو
نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما الخروج موضوعا بدعوى استحالته عن الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا
اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان يحتمل عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ... ذكره في ...
بطهارتها وفي ... عن كشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى فصرح في ... بانها ان اخذت من ميتة ... نجسة

بنجاستها والمحصل من الجلد الذي كان ميتة في المسك فيه تأمل فيه وفي فارة المسك ان طهارة المسك لا ينافي نجاسته فارته كما صرح به بعض الاصحاب على ما حكي
المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولم يتنجس بنجاسة الظرف للحرج مع ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو
ادعي نجاسة الدم قيل ربما ان الحكم بنجاسة الفارة يعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الجفاف حين الملاقاة لكن الاكثر
عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة المأخوذة من الميتة لا يخلو عن قوة والرواية الواردة بجواز
استصحابه في الصلوة مع عدم دلالته على الطهارة الواقعية بل يكفي الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية اخرى علق الجواز
فيها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلدة جزء محل الحيوة من الظبي غير معلوم فلا يحكم بنجاسة المنفصل للعلم بكونه شيئا
للدم ونحوه وكونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيتجه الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق
بان انفصاله عن الحي انما هو باستقلاله لا بقطع وجرح عن بقية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه وسيأتي في حكم ما لا تحله الحيوة
قولهم في حسنة الحلبي الآتية وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم
يحتج في انفصالها الى قوة دافعة للبس فهي كالمنفصلة عن الحي والفرق المذكور يبتني على ان الظبية تدفعها او دونه كما سقط السن
من اللثة من ان الفرق بين انفصالها عنها حيا واخذها منه بعد الموت من غير نكتة غير سديد لا اعرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام من قال
ما قيل فيه من ان النصوص والاجماع مقصورة على المأخوذة من الحي كيف كان فهو في الخطب بخالطها ما يسلم اللهم وعلى فالادلة
على النجس غير عمومه بنجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالشعر والصوف والوبر والظفر والعظم فان الظاهر عدم الخلاف في طهارتها
كما عن كشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاولى بما اذا اخذ جزا الا قلعا وهو ضعيف لا
يعول على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع مثل الغسل وامضاء الحكم على الجمع بين ما يدل على المستثنات فيدخل فيها القرن والسن والريش
والحافر واشباه ذلك وقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس
له روح ورواية قتيبة عن الحسن بن علي المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبدالله عليه السلام ومنها قلت له انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميتة قال
ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وفي رواية اخرى تعليل طهارة الانفحة من الميتة بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم
المقصود انه لا يعد من اعضاء الميتة التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم والعظم لان ما لا تحله الحيوة يعني الحس لا يخرج عن شيء من الشاة
ويمكن ان يراد انها ليست بعضا للحيوان لعدم اشتمالها على دم او عرق فيه ولا عظم فيه بل يكون من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا
قال عليه السلام بعد ذلك انها بمنزلة البيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون
طاهرا وفي حسنة حريز قال الصادق عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل
من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الانفصال الا انه
ربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة كالواحد جزا ويضعف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا لنجاسته وقد دلت
النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة الذي لا يكون بالجز واضعف منه ما
عن الشيخ في نهاية عدم طهارة ما يؤخذ قلعا حيث حكي عن بعض انه نقل عنه تعليل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما
يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا يرده الاسناد
الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها لا انها لا تنافي نجاستها بانضمام جزء من الميتة بها الا ان يتمسك باطلاق
اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ ايضا والاقوى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات
المستعدة للشعرية وبعد قوله وان لم يكن لها الا انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز مع عدم كونه لا تحس في اصل الشعر
المقلوع الا جزء لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او
الظن بعدمه ثم استقرب المحقق في نهاية نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة وما لا يؤكل لحمه مما لم نفس سائلة ويجوزه المحكي عن نهاية وعن
المعالم لا نرى له وجها ولا نعرف له موافقا وعلى اي تقدير فالظاهر اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى
في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية
غياث بن ابراهيم التي هي مستند الحكم عن الصادق عليه السلام قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا باس به والظاهر ان مراد الجميع واحد هو الجلد الذي لا اجله
والظاهر انه يعتبر غلظه لا صلابته ثم انه لا خلاف ظاهرا عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس او
بتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المعرب عن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن التنقيح

وكشف اللثام وشرح الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه بل في المدارك كما عن غيره انه قاطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع
الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن الجوهري مستدلا على ما حكينا عنه انها كرش الجدي والحمل ما لم يأكل فاذا اكل فهي كرش وعن
القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي الراضع اصفر فيعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهي كرش وتفسير الجوهري
الانفحة بالكرش سهو وفي المغرب [illegible] من التفسير المذكور وعن الفيومي انه حكي عن بعض انه لا تكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء
يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا و
تفسيره [illegible] وحكي عن السرائر والتنقيح ومجمع [illegible] وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وغيرها [illegible] من التذكرة حيث جعل الاولى
غسل ظاهرها [illegible] المبتدء والثاني [illegible] كما عن كشف الالتباس وحكي عن كاشف اللثام ان تفسيرها باللبن هو المعروف
ويؤيده قوله [illegible] انها اي الانفحة تخرج من بين فرث ودم فيه اشارة الى قوله تعالى نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان ان اصل الانفحة حيث كانت في بطن الرضيعة لبنا بين الفرث والدم [illegible]
ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير اعلاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل
ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظاهر ان الجبن انما يصنع من الشيء الذي يخرج من السخلة من اللبن
والظاهر ان الكرش محلها وكيف كان فالمستفاد مما حكي عن القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي لبن اصفر [illegible] كرشا بعد الرعي ولا يطلق
مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فيتحصل الفرق بين القولين [illegible] انه نسب في القاموس تفسير الجوهري لها الى السهو ولا شيء على الاشكال الا ان يقال
ان ظاهر كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل اللبن الذي يستخرج ويسمى انفحة وبعد الرعي لا يصدق عليه مخالفتهم في ذلك من جهة
ان الكرش للسخل الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مسمى بالكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارته
ذاتا لكونه مما لا تحله الحياة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مائعا يستلزم الحكم بعدم تاثرها بملاقاة الميتة وان كانت هي الكرش
فلا اشكال ايضا في طهارة ذاته وان كان مما تحله الحياة كما في [illegible] وفي وجوب غسل ظاهرها لملاقاتها الميتة كالصوف المقلوع وجهان
واعلم ان ظاهر الروايات اختصاص الانفحة بما كان من ماكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا انه قد ورد من التعليل
في بعض الاخبار المتقدمة تعليله بانه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة بما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى ايضا طهارته
وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيد في [illegible] وجماعة من المتاخرين منهم اصحاب
الكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المشهور بين الاصحاب كما عن [illegible]
مذهب اكثر المتقدمين وجمع [illegible] للمتاخرين [illegible] القائل [illegible] والغنية الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية
عن الفقيه والتهذيب قال سالته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف
والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الصادق وابي يسأله عن السن
من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة فقال كل هذا ذكي ونحوها مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابن ابي عمير المرفوعة
الى الصادق وربما يستدل بجملة من الاخبار المتقدمة وفيه نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والعلامة في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل
في [illegible] والصيمري والمحقق الكركي في جامع المقاصد بل فيه وفي [illegible] وعن ظاهر غاية المرام انه مذهب المتاخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه
بين المحصلين [illegible] لم يتعرضوا للمسألة [illegible]
ولهم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب [illegible] سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال [illegible] ذلك الحرام
محضا والرواية كانت ضعيفة السند بل هو كذاب لكنه موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الاعتراف بها مجبرة بالقاعدة كما ان روايات
الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعضد بفتوى
الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن
الماكول لانه المنصوص من الحكم المخالف للاصل [illegible] من تشبيهه البيضة مما كان من الماكول ثبوت هذا القيد هنا
بطريق اولى وكذا الانفحة صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير الماكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كان [illegible] رواية الحسين بن زرارة المتقدمة
مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظاهر كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان حلال
بذكاة امه ان كان ظاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به [illegible] وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي
اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحياة فان الظاهر حلول حياة الام فيه وعدم

٢ في اللمعة وعن البيان كما

استفاد المرتا لم يلج الروح فهو كما في الاحشاء ويؤيد ما ذكرنا قوله ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم يلج الروح محتاج الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه ويتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم يحل فيه الروح مع تمام خلقته بل خص أثر واية جماعة بالثاني وكيف كان فالرواية صريحة في ان ذكوة الجنين من الميتة وهو منها بحسن وكلما كان بحسب اذا انا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل وعن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة البيض من الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاشتراط طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الامن نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان بحسنا حال الحيوة ايض بل قد يخل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب واخويه تنجس بالموت مضافا الى نجاستها العينية بما علم عروض النجاسة العينية لبعض العين كالمنجس فلا يجس به فالاستثناء بل يكون على نجاستها الاولية فافهم والخامس من النجاسات

في الدم المسفوح

من الحيوان ذي النفس السائلة باجماع علمائنا كما في المعتبر وهو مع استثناء ابن الجنيد في الاول في نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف في حكم مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل في هي كما عن الغنية وتذكره وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه بل عليه قبل الاجماع الكتاب الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فانه نجس بناء على ان ارجاع الضمير الى فانكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففي الموثق يغسل الثوب من المني والدم والبول وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد بعدم الاستثناء ونحو ذلك وربما يستدل في المقام باطلاقات اجوبة مسوقة لبيان احكام نجاستها ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجده بعد الصلوة او وقع في ماء قليل او بئر او كر وغير ذلك عن اشباه ذلك ثم ان كلام المص هنا وفي هي ولذا خص كمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم عن غيره استدلال المص في هي كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح استدلالا مع صدق وكاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص في هي ولعله فلا عبرة بايهام هذه العبارة لذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما ظاهر الاية المتقدمة على قاعدة المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدى المتخلف في الذبيحة المأكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكره واستظهره جماعة كاصحاب المدارك والبحار والحدائق وشارح المفتاح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرها من الاخبار في الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج منها احدها المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن جمهرة والبحار وكشف اللثام وغيرهما عن لفظ اتفاق لان المتخلف في عروق الحيوان المأكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك ظ الاية المتقدمة واما المتخلف في ذبيحة غير المأكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن جمهرة والبحار وشرح ش وشرح المفتاح ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ المحكي عن المعالم ايض حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد في المسألة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة الدم مدعين الاتفاق عليه من ظاهر قوله تعالى او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة المأكول انتهى ثم اخذ في رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير المأكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ما لاحظ حكمه في مسألة ما علقه بعدم عموم في دلالة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص في عد المتخلف في اللحم مما لا يدفعه المذبوح طاهر قال وكره فرق في المذبوح بين المأكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالمأكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في المأكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه انتهى ويؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر فالاقرب النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكول كدم الطحال طاهر ام لا ظ الاتفاقات المتقدمة طهارته وظ استدلالهم بالاية عدم شمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو الا ان الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسته لما ذكرنا من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر حلال اذا كان جزء من مأكول انتهى ومنه ان الظ ان الظرف في كلامهما قيد للحلية لا لهما وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير المأكول حيث قال والدم في المأكول بعد قذفه ما يقذف فطهر قد احل في الدماء والا الظهر فيما يحرم من المذكى وعليه العظم اذ يحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من المذكى المأكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا

ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وان اثر الدم عنده يكون قولا بالنجاسة كما هو ظاهر المعظم وقد نبه بما ذكرنا من عموم نجاسة الدم بنجاسة العلقة

واستدل عليه في محكي [illegible] تارة بالاجماع المفرد على نجاسته وثانيا بان ما دل على نجاستها في محكي المعتبر ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجاسة الدم بلد ٤

نجسة ثم قال انه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسة انتهى وهو المحكي عن ظ والسرائر والجامع والمنتهى في الذكرى والقواعد والمحقق الثاني

في شرحه عن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب ولا اشكال في ذلك لما ذكروه من انه دم ذي نفس سائلة مضافا الى الاجماع

ات واما العلقة التي توجد في البيضة فالحقها المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى في الذكرى وعد وابن سعيد في الجامع بما ذكر من كونه دم حيوان وفيه اشكال

لان تكونه في الحيوان لا يستلزم كونه جزء منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون في

شئ خارج كالاجنبي من الحيوان وهي الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي يستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة

دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لا على [illegible] عن القول بنجاسته لا انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزء بالفعل

من حيوان للبس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف

اللثام عن بعض ولعل صاحب المعالم وان كان المعتمد في ذلك الاطلاقات والاجماعات المنقولة فالمسألة في غاية الاشكال لمن انصراف الاطلاقات

منها الى دم الحيوان وهو ما كان عند العرف يكونه دما جزء من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق

كالمحقق والعلامة حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد الاجماع في المعتبر ايضا فرد الدم

الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا ما لا نفس له والمسألة لا تصفو عن الاشكال بل ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب كاشف

اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي يستحيل اليها النطفة للشهيد في الذكرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله انها

دم حيوان له نفس وكذا علقة البيضة قال وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه

ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما نعم يتردد هو في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت

ايضا كفاية بعض الاخبار والاطلاقات والاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة

المأكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال في طهارته ولا خلاف بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والعلامة والشهيد

وغيرهم الاجماع عليه وكفى بها حجة مضافا الى رواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك [illegible] وسبيله ما يوهم خلاف ذلك لا عبرة

بما يوهم ولا بالموهوم ويبقى الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق آية لموسى بن عمران والمتكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان

والظاهر عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وعضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح

من ذلك ما يعرض من الاشياء شبيها بالدم ولا يعبر باطلاق الدم عليه من العوام لضعف الادراكات كما لا يخفى ولو اشتبه فرد المحكوم بطهارته

من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البق وغيره لجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن

ذكرى و[illegible] والموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطاء والحدائق في الاجزاء بلا خلاف فيه في [illegible] لاصالة الطهارة المتفق عليها في

مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المستفاد من شرح المفاتيح نسبة وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله ولا اعرف له وجها

عدا [illegible] نجاسة الدم ووجوبه [illegible] نحو نجاسة [illegible] كانها اشتمل

كل منهم من الدم الا ما خرج بالدليل لكن يشمل الدم المشتبه فيه فلا يخفى ما [illegible] شمول العموم له [illegible] الدم انما هو [illegible] الحقيقة

دخوله [illegible] كونه لو اريد [illegible] ما عدا هذا الفرد [illegible] الفرد المشتبه مردد بين [illegible] النوع المقطوع بخروجه

مصداقا [illegible] فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يبقى في مراد المتكلم بالعام ولا يجري اصالة الحقيقة ولا [illegible] في حكم هذا المشتبه

معنى ٤ الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض فهو لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء [illegible] على ارادة خصوص العدول

الفساق منهم [illegible] فليس في العام الذي كوننا [illegible] ذلك الشك فلا يغني عن الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا

لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقته من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق ومن الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا من العموم

اذ لا يردد هنا بين كونه المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي

ينقح الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول او الاخراج

الخروج على الثاني [illegible] عنوان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج فرد [illegible] دم ما لا نفس له والاصل فيما لا يعلم كونه مما له نفس

ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن [illegible] لو شك في كون الدم مما يعفى عنه لقلته وما لا يعفى

[illegible] فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد [illegible] الجابر في مسألة [illegible] الثلاثة اصالة عدم [illegible] بالدم الحيض

الا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة فرتخ فان اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب
عنه مع ان الموجب له ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه واضعف من الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له وخصه
خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيه
له كالابيض لذلك في مثل اكرم العلماء بعد تعقيبه بالقرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا احرز المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك منه
جزاوا بابا وتوضيحه في الاصول فقد يستدل على اصالة النجاسة باطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على
ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج ما لو علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رأت الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة
بالجنابة على من رأى بللا اشتبهها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهور سوقها في مقام بيان تقييد الحكم بعد رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال
مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن سؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور
التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بمثلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة
قال ان كان في منقاره قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه واشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع
الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل ولو اشتبه الدم المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى
العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلى فيه لاصالة عدم تنجسه بدم الحيض واخويه كذلك لو وقع في البئر فيقول الاصل عدم وقوع دم
الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاة دم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض وعدم ملاقاته حكم شرعي
والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها محصورة وغيرها غير محصورة فيلحق
المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله يمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء الا حكما شرعيا باعتبار عنواناتها الخاصة
الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دماء واما العنوانات المحصورة فانما يترتب الحكم عليها باعتبار
عنواناتها فان شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس الطبيعة دون احكام العنوانات الخاصة فتفهم
والسابع **الكلب والخنزير** البريان وهما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله
قل لا اجد الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لاجل عدم وقوع التذكية
عليه اما السنة فحد الاستفاضة او التواتر ففي رواية البقباق انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء
وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي
سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن لحم الكلب فقال هو مسخ قلت هو حرام قال هو نجس اعيدها عليه ثلث مرات كل ذلك يقول هو نجس الى
غير ذلك من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وفي رواية سليمان
الاسكاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين كلب الصيد
وغيره ويحكى عن الصدوق ان من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد
فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق الاخبار وخصوص حسنة محمد بن مسلم
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكلب السلوقي فقال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب والخنزير ووجوب غسل ما
لاقاه يقتضي عدم الفرق بين ما تحله الحيوة وما لم تحله كما هو المشهور ورواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى قده طهارة شعرهما
مما لا تحله الحيوة واستدل له بانه مذهب اصحابنا مستند الاجماع فالبعد لذلك ليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة
الميتة لا يكون نجسا لان ما لا تحله الحيوة لا ينجس بالموت وان كان متصلا بما تحله الحيوة وما ذكره من الاجماع
مستندا الى رواية على ما يظهر مما حكي عنه ما ذكره من الدليل واضح الضعف لان لا دلالة فيه على طهارة ما
لا تحله الحيوة من الميتة وهم استندوا في نجاستها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها ويتلوه هذا القول في الضعف تعميم العنوانين
لبحريهما كما عن الحلي واستقربه في المنتهى لصدق الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن غيره وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا لا لفظا
المحكي عن الحلي متمسكا بصدق الاسم هو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيده الطهارة بالمال
صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اواخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس
فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل
لا قال لا باس فان في التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما في الاسم فلا اشكال في نجاسته كما لو

بابيهما كما في كشف اللثام وعن المحقق الثاني ولطالب فيها بتبعيتها لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه فهو مشكل كما عن غيره ومنه ولو قيل بل الاشكال فيه
ايضا من حيث عدم الدليل على النجاسة بعد تبعيته كونه جزءا منهما فيتعين ان لا يتبع استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع ولا كان اللازم الاكتفاء بتولده
من احدهما بتبعية الام الا ان يدعى تحقق الاستصحاب بتقريب الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا من نجس لما
تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه بعد ان يظهر حيه كنجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل بخلاف الجنين التابع لها لكون
لا يوجب انقطاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك لذا لا يحتاج في نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحياة الا ان يمنع نجاسة الجنين
قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك باطلاقات طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الا ان يدعى انصرافها
الى غير ذلك فلعله لما ذكرنا ابتدائه لا يخلو مع ان الاصل كما ترى لعله لذا كان ظاهر الاصحاب كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر منهما في نفي نجاسة
ذلك البحث في المتولد من حيوانين لو بابيهما حتى لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا الخبنا كما في كشف اللثام طهارة المتولد من كلبين او خنزيرين اذا كان مثله
مثلا او حيوانا غيرهم معروفا لا انه لا يدعي القطع بعدم تبعية غيرهما وانما المناسب لها صورة وشبه فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام
انما تدور مدار الاسماء لكنها غير خفية بالمستبعات لا ان للشبيه بحيث يحرز بها دخلا في الحكم او نقول انه وان كانت حقيقة تابعة لا انه النجاسة انما جاء
من تبعية الاسماء اذ لا يعرفون اهل الشرع من النجاسة وهي الفذلكة الا انه بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير كما سيجيء في قوله الكافر
من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاستها عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدها وان لم يصدق عليه عنوان احدهما فافهم وتامل جيدا
وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر غير ماكول ضرورة حملا فيجري النص الدال على تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة
حتى كبر وشب واشتد عظمه تحريم نسله من الغنم الذي يستحيله فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بحرمة اصل الحكم في الكلب
بطريق اولى مضافا الى ما وعد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان او انثى وطواه المحل كما في كشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما يتفرع عن
المحرم بقي الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشيخ علي في حاشية الشرائع من اصالة حرمة اللحم عند الشك فانا لم نجد لهذا الاصل مستندا
عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته واصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحياة او ما ذكره شارح منه حاكيا له عن
بعض محشيها ونقله عن تمهيد القواعد تحصيلا ان المحلل انما محصور والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصور كان حكمه محرمه وفي الكل نظر اما في
الاول فلان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل كما ذكر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحياة لعلها للتذكية
فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما الثالث فلا يظهر لوضوح عدا ان كثرة المحرمات وعليهما على المحلل
يمنع عن التمسك باصالة الحل او الحلية في شيء بعينه ولذا كان ما تمم على السؤال عن المحلل اسهل ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تع
قل لا اجد فيما اوحي الى بعض الاشياء مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها عند الكل المشتمل
من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يقدح فيها هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت باصله فضلا عن غيره واما سؤال الاصحاب الائمة
عن حال الشيء لا ينافي جواز العمل بالاصل وقيل سيجيء هذا لا يخفى والثامن من **في الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الحدائق المحكي عن الشيخ
والحلي والمحقق والعلامة والشهيد في صريح غيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تع انما المشركون نجس بناء على شمول المشرك الذي لشيوع اطلاقه
عليه كما صرح به شارح مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق
وغيرهم ويؤيده تسمية الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تع وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى الله
عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالهين يزدان والنور والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل او اما صفة مرادفة للنجس
بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزآبادي والنووي والازهري والهروي فيكون افراد الخبر مع كونه وصفا على تاويل انهم نوع او صنف نجس
والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء
في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما الوجوه القرينية على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم من
المسجد الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجاسة اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من المشركين خصوص المعهود من عند الخطاب للعموم
عن دخول المسجد الحرام بل يعم كل مشرك لعرض الامر به تعلق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل والاولى التمسك بعد
الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج وحسنة عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية ابن مسلم
رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل
يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل
وحده على الحوض فيغسله ويغتسل الى غير ذلك من الاخبار وبازائها اخبار اخر ظاهرها الدلالة على طهارتهم منها ...

الكتابية بعود الى اولا نجاسته تم

لا انه لا ثابتا في ثبوت لا ولو نزل ان الحكم ... العموم منكور ... من جهة ... يوجب الحكم ... العموم ... الكلب ... في حرمة الكلب ع

انما الرجوع الى التحريم ... وفي الارض ... الحرام ... الامام ... قال احد

لابي عبد الله عليه السلام انا نؤتى في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكلوا ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم
الخمر ولحم الخنزير وصحيح ابن مسلم لا تأكلوا في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا واسلمت
فقلت لابي عبد الله عليه السلام ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال لي يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا بأس وفي
الاخرى بعد قوله لم قلت لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب ورواية ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا عليه السلام الجارية النصرانية تخدمك وانت
تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى وصحيح
من حيث التقرير وصحيح ابن سنان اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد
الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيح
ابن خنيس لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة عن ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون
الخمر قال نعم نا نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها وصحيح ابن ابي محمود عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام الخياط والقصار يكون يهوديا او
نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس وصحيح العيص عن ابي عبد الله عليه السلام في مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا
كان من طعامك وسألته عن مواكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على
انه يهودي قال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل رواية الاجزاء التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن
اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلاة قال لا الا ان يضطر اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد هذه الروايات كما
ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة فلابد من جعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لتهاونهم
على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين
جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه الرشد لا لان في استغنائهم مداراة كما قيل شاهد
وخالفوهم ويقربه ما ادعوه نقيته في البيت او في العمل بان مذهب الجمهور كافة هو على طهارتهم ويشهد به بعض الروايات الثانية
لزكريا بن ابراهيم حيث ذكر الراوي انهم لا يأكلون لحم الخنزير لكنهم يشربون الخمر في جواب استفصال الامام عليه السلام عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا
التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا او اكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مواكلته لهم محرمة
من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة الكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم
يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه رواية اسمعيل بن جابر المذكورة في اول روايات الطهارة الثاني
اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة ان يرى ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع
المحقق فان الخلاف لم يحك في المسألة الا عن الاسكافي حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء
قليلا او في الاواني التجنب مما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم وكما صنع في اواني مستحلي الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنيتهم وايديهم
احوط انتهى وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا خلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا
على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بمخالفته وعدم عثورهم بعبارته لم يظهر ممن عداه مخالفة في المسألة عدا ما ربما يحكى عن
العماني القائل بطهارة سؤر الذمي الناشئة عن قوله بعدم انفعال الماء القليل والمفيد في الرسالة الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال
ارادة الحرمة او العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض اتباعه لنقل مذهبه ودعوى الاجماع على خلافه والشيخ في نهايته حيث ذكر فيها انه يكره للانسان
ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه فيها قبل هذا الكلام باسطر
قليلة انه لا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه
بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وعنه في اواخر الكتاب انه لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف
الكفار ويحكى عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات وقد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون بعض
الاخبار وهذا الكلام مع كثير من الحلي في امثال ما ذكرنا ومن الشيخ في نهايته لا يحصل له ظاهر الا ان الشيخ ذكر هذه الفتوى بعنوان الحكاية
والرواية لمضمون بعض الاخبار ولعل المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة او المواكلة في اليابس ووجه الامر بغسل
اليد بزوال الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقات النجاسات العينية ثم ذكر رواية العيص المتقدمة الامرة بتوضأ المجوسي وحمل التوضي
على غسل اليد منهم والانصاف ان ما عدا الاسكافي غير واضح المخالفة كما صرح به بعض وكم من اجماع سبقه ولحقه فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة

في النجاسات

ثم انه لا فرق على الظاهر في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحياة والتي لا تحلها والظاهر ان الخلاف المنقول عن السيد هنا في الكلب والخنزير جار هنا ايضا
ودليله غير جار فيه بحرف لذا عن المص في لمع قول السيد بطهارة ما لا تحله الحياة من نجس العين وعن صاحب المعالم الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى ان عمدة
ما يدل على تعلق الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير نحو ما يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة والمنصرف من السنة ما يدل على ذلك واعترض
عليه في الحدائق اولا بان الاخبار دلت على نجاسة اليهودي والنصراني وهو عبارة عن مجموع اجزاء الشخص المشتمل عليهم والشخص عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب
والخنزير وثانيا بمرسلة الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا والناصب واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وثالثا انه اذا دل
دلالة الاية على نجاستهم اقول لا يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الاية كما هو المنصوص عنده وكلامه في الاخبار ولا يخفى
ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في طهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كشعره بل كظفره الحيوان بل ظاهر
عرفا كما تقدم في باب الاسئار بقيد اللذي فلا دلالة لها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا
الاجتناب عن مشاربهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم لم يصب وهو فنقر فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات
المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ في ط والمص في كره والشهيد في كرى وصاحب الموجز وشارحه الحكم بنجاسة ولد
الكافر تبعا وفي الكفاية انه المشهور وعن جمع استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن في المسائل
التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي تولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن
العلامة قال في نهاية الاحكام في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع اشكل الحكم بذلك انتهى
اقول قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كالحكم بنجاسة
ما لا تحله الحياة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا الى المتولد منهما فهو
شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا ونكتم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه هي العمدة والا فيمكن
منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت صيرورته علقة يحكم استصحاب نجاسة
حال كونها علقة لا لها من حيث كونها دما واما تعبير المص في نه بلفظ الاقرب فهو في مقابل الاحتمال المخالف لا القول المخالف وهو لا ينافي
تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبتنية على القواعد لا تخرج عن تطرق الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا
يكون هذا اجماعا ويؤيده ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية عن الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار
والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل ابائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقون بابائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظاهر
ان من بلغ مجنونا حاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة
الراسخة في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وغيره مما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته **بقي الكلام** في
المسبي واللقيط اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان ظ الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكي فيه كما في اللوامع عن بعض الاصحاب
ان الطهارة لا خلاف فيه بينهم وانما اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح منه وظ كلام المص في التلخيص بقاء تبعيته للابوين في جميع
الاحكام وهو الذي تردد فيه الشهيد ره في عبارة كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسألة ومال اليه نا بينا في ذلك تمسكا باستصحاب النجاسة
الثابتة له قبل السبي السليمة عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات عدا ما يستدل به على الطهارة من الاصل المدفوع بورود الاستصحاب
وعن لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل اخر كما لو اسلم طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان ولد الكافر عنده
من غير سبي والاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم
فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع عدا ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن
الخدشة في اولهما ويشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين ولعل
لوصف المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب في لان
النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا ترتفع الا بالمزيل فلا يعتبر بقاؤه لاندفاع الاول بان ذلك مخصوص بالمستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع
فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف او كلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا
واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او لوصفه
المعتبر في وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فانهم لم يذكروا في مطهرات الكافر غير الاسلام مع وضوح انهم لم يذكروا في عنوان
المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسألة في موضع هذا كله اذا سبي منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ

في نقل الخلاف من كلام المص في كره وعن نه

وابن الجنيد والقاضي والشهيد في بعض فوائده الحكم بنجاسته وفي شرح جمل وكأنه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية الى
بعد البلوغ وبالمكنة البينة بانه لو زوج المسلم عبده الكافر امة الكافر فان ولدهما يتبع الابوين عندنا المالك وبعموم النبوي كل مولود
يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم يلتفت عنه التهود في التنجس والتنصر كذا قيل
وفي دلالة النبوي نظر ظاهر خصوصاً ان المروي في بعض الكتب على ما ذكره حتى يكونا ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة
على ان الولد طاهر بالتبعية للابوين ولو مع احد الابوين فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعهم وفي الثاني تبعيتهم للمسلم فيما حكي
عنه ولعله للاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعيته للاشرف لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو ومفهوم هذا ضعيف
كما عن كره وهي المسئلة محل الاشكال لان القول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل
الاسلام حتى يترتب عليه احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص في لقطة عد والشهيد في
شرح القول بالتبعية لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه فلا خروج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعاً
للسابي المسلم فكان تابعاً له في دينه ولقوله كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه الخ الدلالة والسند لا يخفى خلافاً للمحكي عن الم
في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة وهو الاقوى **واما الكلام في اللقيط**
فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لكون الولد منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب
غلب عليها المسلمون فاخذوها صلحاً او قهراً او كانت دار الاسلام فغلب عليها اهل الحرب وكذا اللقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم او اسير
كل ذلك لعموم النبوي الاسلام يعلو ولا يعلى عليه اما اذا دخلها تجاراً فذكر فيه وجهين الاسلام لتغليبه والكفر لان الدار دار الكفر والتحقيق في
ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكلما كان الاسلام شرطاً فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعاً فيحكم به **المشهور**
طهارة المخالف لاهل الحق عدا الفرق الآتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم
في الظاهر بناء على تحديد الاسلام القابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المراد منه بما عليه الناس من الشهادتين مع التزام الصلوة والصيام
والحج والزكوة وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافاً الى السيرة القطعية المستمرة من زمن
حدوث هذا المذهب الى يومنا هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم وطعامهم
وتزويجهم وربما كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف ومن لاحظ ان الائمة وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم
امكان التحرز فضلاً عن تعسره ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في مدة زمان دولة بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب
والسب في ذلك الزمان فانا نمنع شيوع النصب الحقيقي وانما كان الناس يظهرون البراءة من امير المؤمنين ع تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب
لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهراً للناس فان الاحكام انما انتشرت بين الناس تدريجاً ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال واخيره
في ان السيد قده مع قرب عهده بذلك الزمان وابتلائه بذلك في تلك البلدان كيف اوجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الا
ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما عفي عن قليل الدم عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة
ونحو ذلك وبه يجمع بين ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك الاحكام بناء على ملازمتها للردة وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية على
معاملتهم معاملة المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار من جعلهم مسلمين لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة
وعدم الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم والمعاشرة بترك عيادتهم وحضور جماعتهم فضلاً عن مجانبتهم في
المساورة بترك ذبائحهم وطعمتهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل بان السيرة الدعاة انما هي على المعاملة معهم معاملة الطاهر لا مجرد المساورة
الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل وبما قال البيان تسويغ المباشرة للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتب الاثر على تلك
النجاسة وغيرها لا يخفى او يقال ان المخالطة لما صارت على وجه يوجب نجاسة الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذا عسر الشرط عنه
التقية ونحوه التبعيض بمقدار التمكن سيما الجهلة الشيعة والتبعيض في الازالة غير مجد فلذا لم يقع وجوب الازالة فعفي عنهم عفو الدم
في الصلوة لا عفو الدم العسر المستبين في الماء وفيه ان هذا بعينه موجود بالنسبة الينا في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية
بل من جهة التقية ايضاً كما لا يخفى والمقتضي الاصلي علة وجوب غسل ما لاقاهم ولا غرض يتعلق باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في ثبات
الاحكام الاسلام التي لا يتعلق بالمباشرة كالتجهيز والصلوة عليه من القول بعدم وجوبه كما عن المفيد والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل
الشيخ في تب المقنعة ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه الحلي بعد اختياره لم يقوله بعد
ولا يصلي على احد منهم مات ابداً يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كما يدل ما ورد في المعتبر في مسئلة الزكوة في ثيابنا ومضافاً مستحقي الزكوة بعد

ودعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر فانه لا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان هو التصديق بالنبي صلى الله عليه وآله في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة بما بيناه ولان المخالف للحق محاد لله ورسوله صلى الله عليه وآله فلا يجوز موادته والزكوة معونة وارفاق فيحرم على المحاد انتهى واوضح منه في ذلك ما في شرح الاستاد الاكبر على هذا الحكم بان الامامة من اركان الدين فقد علم ثبوتها من الدين والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء به فيكون كافرا وعن شرحه على نص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت من متقدمي اصحابنا عند قول الماتن دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفت من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة نذكر بعضها تيمنا وتشريفا للكتاب ففي رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طاعة علي ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يكون طاعة علي ذلا ومعصيته كفرا قال ان عليا يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابراهيم بن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام يقول ان عليا باب من ابواب الهدى فمن دخل باب علي كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وفي رواية الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابراهيم بن بكر عن ابي ابراهيم عليه السلام ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي بسنده الى الباقر عليه السلام قال ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وعن الصادق عليه السلام من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا وعن كمال الدين عن الرضا عليه السلام الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي صلى الله عليه وآله انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدي عليك علي بن ابي طالب عليه السلام الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك بالله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان به ايمان بالله لانه اخو رسول الله صلى الله عليه وآله ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروته الوثقى التي لا انفصام لها الحديث الى غير ذلك مما لا يليق مثل الاحاطة بغيره مع شدة بل وحلا بتعلقها من مجاوزة الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وما ورد من الاخبار ان المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام وترتيب النجاسة الظاهر منه على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل فان عمدة دليل نجاسة الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة اهل الكتاب بالخصوص كاليهود والنصارى او غيرهم واما الاجماع المحكي على كل نجاسة كافر اما الاخبار فلا تجدي في المقام كما لا يخفى وكذا الاجماع مضافا الى تصريح نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم وقد تتبع من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح دان بكلمة الاسلام ونحو ذلك صدق المسلم عليهم او اطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة ونحوها من الاحكام المتعلقة بمعاشرتهم وعقد في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوي منها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القسم الصيرفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاسلام يحقن به الدم ويؤدى به الامانة ويستحل به الفروج والثواب على الايمان ومثلها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية سفيان السمط عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل وصحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام وفيها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المروية عن بابا رند الحسن وفيها قوله عليه السلام واما من لم يصنع ذلك دخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه من الاسلام الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار والحاصل ان المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالنبوة ولم يثبت في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا وقد اجمع على نجاسة الناصب او دعوى كون الولاية من ضروريات الدين كالصلوة والزكوة والحج فمستحلها كمستحلها كافر كما هو التي هي اهم في نظر الشارع الاسلام كما صرح به ابو جعفر عليه السلام في رواية الفضيل بني الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية

مؤمنا

ويرد على الاول انه بعد تسليم كونهم مضايا بالاعتصام عن غير الحد شيئا فيما يجيء من الروايات الدالة على ذلك سيجيء ان الصادق عليه السلام نسب ذلك الى الملحدين منهم
ان العمدة في تعليل نجاسة الناصب الروايات بنجاسة الناصب لا انه دستعر بها اختصاصها بالناصب لاهل البيت عليهم السلام واما الاجماع المنقول
هنا واما انكار معنا ضروري كالسلم ان عداوة امير المؤمنين عليه السلام او احد الائمة عليهم السلام مخالف لضروري الدين واما الايمان فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى
الثابتة من عموم حنا احب تقوى ويرد عليها امكان منع ان الولاية من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على انه
بني الاسلام على خمس ولا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية اذ ربما يتحقق في الاهم من دواعي الاستتار وموانع الانتشار ما لا
يتحقق في غيره نعم لا مضايقة من كونها عند بعض من الضروريات كمن يثبت عنده ذلك بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله
المراد بما في المنصف في عبارة نضر الياقوت وشرح المقاصد مع انا لو سلمنا كونها ضرورية مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة الدالة
على ان جماعة الناس بظاهر الاسلام ويحل مناكحتهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري وان قلنا ان الوجه في كفره هو استلزامه
لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري كما اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي صلى الله عليه وآله اذ لم يظهر منه ذلك ان يدعي ان النبي صلى الله عليه وآله
لم يجهر به لانه من كان زبه فيما جاء به انا سئلوه انكاره لذلك بالطنا على هذا القول مما يرفع هذا الاستبعاد انا نظرنا في كثير من الاخبار المتقدمة و
غيرها مما ورد في تغاير الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين وفعل الصلوة واخواتها كاف في الاسلام بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات
المذهب ان النبي صلى الله عليه وآله كان يشارك المنافقين وما كان يجتنب منهم الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للاسلام كان
مختصا بصدر الاسلام ومن هنا يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي صلى الله عليه وآله لفلان وفلان وفلان انه فقال انه لا
هذا الوارد الدال على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين وكيف كان فما
ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله غير المصرح بالتكذيب وان سلمنا انه خلاف القاعدة المسلمة من كفر
منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله صلى الله عليه وآله اذ المحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد فيه بعد ورود الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين
لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مؤيد لرفع الاستبعاد وان خصصناه ببدو الاسلام وزمان
اقتضاء المصلحة لتكثير سواد المسلمين والغلبة بهم على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة المخالف فيما كان عن السيد وجماعة وقاعدة المستضعف
منهم كما عن الحلي ضعيف مع انه لا يتوهم من الحكم بطهارتهم الحكم بنجاتهم وعدم تعذيبهم من حيث الرتبة على سائر الكفار كما توهمه بعض وطعن على المتاخرين بما طعن
وانما يحكم بذلك المكان ذكره كاشف اللثام استهزائهم ودفعا للحرج عن المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثني عشرية في حكمهم وان
ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابتليت
برجلين احدهما ناصب والاخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال عليه السلام هما سيان من كذب باية من ايات الله فقد نبذ الاسلام وراء
ظهره وهو المكذب بجميع القران والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا وفي رواية محمد بن المطهرة الواردة في الواقفة
وجيها اونه عليه السلام ابا الى الله منهم بريء فلا تتولهم ولا تعودوا مرضاهم ولا تشهدوا جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى
او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزايد فينا كالناقص الجاحد امرنا وفي
رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى اماما من الله ليست له ومن جحد اماما امامته من الله ومن
زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كلهم فان سائر فرق الشيعة
كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار اطلاق الكفر عليهم لكنك
خبير بان ظاهر تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين بنفيهم القول بولاية امير المؤمنين عليه السلام فاطلاق الكفر عليهم باعتبار انه
ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا اختلاف في نجاسته وانما ظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة
كالنواصب منهم الخوارج وكالغلاة بل الخلاف في نجاسته خصوص الفريقين كما عن ظاهر جماعة بل في الكفاية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري
الدين بناء على علم الخلاف في كفره كما هو الظاهر قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء الا انه
يحتمل فيها الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار ومعيشتا فيها بحيث امكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما
يتامل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناء على انصراف معقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جدا ثم ان
هنا كلاما في ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظاهر الاصحاب وحكي التصريح به عن استاده وتبعه في الغنية
شيخنا المعاصر في شرحه على الشرايع او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي صلى الله عليه وآله كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري
الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار

صدق النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع ثبوته بديهياً عنده وليس كل من انكر مجمعاً عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار بعده الا انه لما كان حصوله في الضروري
غالباً جعلوا ذلك مناطاً وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يوجب وصرح به التفتازاني في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان مراده
ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء فانه لا يتصور من مسلم العقول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر
انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال اما العظيم فكفره بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف
في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروريات انتهى كلام التفتازاني وحكي نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي
عن الذخيرة وهو الشارح مضمونه وبحثه بما ان الملة والدين الحواشي اي بل صرح اولهما في كشف اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري كونه عالماً بضروريته
وقال المحشي المذكور قدس سره في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشأ
بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار النبي صلى الله عليه وآله به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي صلى الله عليه وآله به بل ليس منشأ
الا عدم الايمان والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية ونحوها وليس منشأ
الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالاسلام او بالمسلمين ونشأ في بلاد الكفر فلا اطلاع منه على عقائد
المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي صلى الله عليه وآله فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي صلى الله عليه وآله فتفطن انتهى وقد صرح بذلك بعض المحققين
القمي قده في القوانين **اقول** واللازم على هذا انه لا يكفر من انكر بعض الضروريات بالجهل كمن نشأ في بعض حقد طلب الحق والاعتقاد
على تقليد اسلافه في ان ما هم عليه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عموماً او خصوصاً مع ان كثيراً من الخوارج والنواصب المتأخرين من اسلافهم على هذا الوجه فهم
يتقربون الى الله والى رسوله بالبرائة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر الصنفين
بانهم منكرون للضروري وكذا كل ضروري صار انكاره ديناً لطائفة وعلى هذا فلابد ان يكون الكفر مختصاً بالطبقة الاولى من منكري العالمين
بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله دون المتأخر الذي نشأ على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان منقطعاً الا بان جماعة من الناس بل اكثرهم غافل عن هذا بل
وان صار يتفطن هذا موجباً للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ليرجع
شكه الى الشك في صدق النبي صلى الله عليه وآله والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب علموا بان النبي امر بمودة ذي القربى
مودة ذي القربى ويكذبونه في ذلك تعنتاً كما انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوه الى ظاهر الاصحاب من ان منكر الضروري كافر من حيث انه مكذب
للنبي لم يرد عليه ما ذكرنا اذ انكار الضروري يصير سبباً مقابلاً للاقرار بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذه ايضاً انه لا وجه لما اشتهر
من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجحود مع العلم او الشبهة هذا مع ان الادلة
الدالة على بيان الاسلام محدودة خال عن بيان التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على
خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضروريات حتى يكون كل ما صار كذلك يكون مبنى للاسلام والذي يمكن ان يقال في تنقيح
المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد
كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن التدين بذلك كان كافراً غير مسلم سواء لم يتدين به اصلاً او تدين ببعضه دون بعضه
اي بعض كان ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان عندنا قوماً يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن
قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله عز وجل خلقاً اكرم على الله عز وجل من المؤمنين وان الملائكة خدام المؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان وان جوار الله للمؤمنين
الحور العين للمؤمنين ثم قال عليه السلام فما بال من جحد الفرائض كان كافراً الحديث وهذه الرواية واضحة الدلالة لدلالتها على ان التشرع بالفرائض مأخوذ في الايمان
المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير وفيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان
يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الاسلام والايمان داخلاً في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة
انقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفاً انه اذنب ومات عليه اخرجه
من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر
والظاهر ان المراد بالايمان الكامل في الجملة وفي صحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام عن ادنى ما يكون به العبد مشركاً قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة قال مسلم
ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون به العبد كافراً من زعم ان شيئاً نهى الله
عنه ان الله امر به ونصبه ديناً يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل
قوله عليه السلام من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شرب على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان وشاد

التحريم ما هو تارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم بعذر وردت الاخبار فانها تدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في باب حد شارب الخمر من ان الامير (ع) دفع الحد
عن شارب الخمر معتذرا بانه في اعراب نحو منشر وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر (ع) عن رجل دعوناه الى جملة
الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر
بتحريمها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل بعيدة جدا واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام
فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء
به النبي (ص) ويكتفى في ذلك بالاجمال الا ان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء من الشريعة فلا ينافي كون
ما ذكرنا من جحد الدين بعض الشريعة او الدين بجملته موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال في ان جحد الدين بالشريعة كلا او بعضا
مخرج عن الدين والاسلام ثم ان جحد الدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي (ص) به ويعلم صدقه في ذلك الا انه لا يتدين بذلك
عصيانا كما يحكى لو اوجب الله عليه ذلك من غير واسطة لابى عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار صدق النبي (ص) كمن انكر شيئا
من الدين مع علمه بان النبي (ص) جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرنا له موقوف على علمنا بعلمه المذكور سواء اخذنا علمنا من الخارج او من
جهة اقراره او من جهة كون المنكر بالفتح ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشأ بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء النبي (ص) به لم يقبل بل
يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير ويعلمنا انه انكر ما علم ومنه المنكر بالفتح لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه حيث انه لا
سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى على مثل المنكر ممن نشأ بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين
لكن انكر شيئا من الدين بدعوى عدم مجيء النبي (ص) به او بحجية بجهل او غير بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك ليس لاجل تكذيب النبي (ص) كما عرفت من ان كثيرا من الخوارج
والنواصب والمتدينين ببغض ما هو مخالف للضرورة من الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا لانهم بما يعتقدون المخالف لهم خارجا عن الدين
ويتقربون الى الله ببغضه وعداوته فاللازم على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي (ص) ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة
بين كون هذا الانكار ناشئا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقائد
كالمعاد ونحوه والا فالعمليات لا معاقب عليها الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لو شربها لا على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه موقوف على التكذيب
المنفي في المقام لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق بل مقابلته لانكار الرسالة وفي
بكفر الخوارج والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ان ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة انهم يتقربون الى الله بذلك
في حقهم ورجوع انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي (ص) وتكذيبه مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة
في حصول الكفر باستحلال الحرام وبتحريم الحلال لا سيما قوله في صحيحة الكناني المتقدمة مقرونا بالامر بجحد الفرائض كان كافرا وفي رد من زعم كفاية الشهادتين
في الاسلام وخصوص ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ونحو ذلك مع ما عرفت من ان جحد الدين بعض
الدين يوجب الخروج عن الدين بان مستحل ترك الصلوة يعد خارجا عن الدين فهو غير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله (ص) محمول بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام المراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل
الملل نعم هذا الوجه لا ينهض دليلا على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين باحكامه لكن لا حاجة الى هذا
الوجه في اثبات المطلب بل يشكل تماميته فانه لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقائد كالمعاد ونحوه دون ما كان
من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بمثل ذلك تفصيلا بحيث يعاقب على ترك التدين
به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت هو الثاني لان الواجب فيه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين به اجمالا في ضمن الاقرار
بما جاء به النبي (ص) اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور لعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين بالاحكام
العملية ضرورية كانت او نظرية وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري
حال القاصر المنكر للنبوة فان الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة
والحاصل ان المنكر للضروري اما ان يرجع انكاره الى تكذيب النبي (ص) واما ان لا يكون قاصرا او ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري
مما يكون الاعتقاد به كالمعاد واما ان يكون فعلا [illegible] صلى الله عليه وآله وسلم بالضرورة في بعض [illegible] وان كان الفاعل يعتقد
كونه [illegible] في الدين [illegible] فهذه اقسام ستة ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى خصوصا
اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم الضروري [illegible] عموم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه الفرق الخبيثة الذي
يزعمون للقسمين [illegible] بكفر جميعهم [illegible] ما ذكرنا من ان تارك التدين ببعض الدين خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب

يجريهما المقصد الشر
الى التدين تفصيلا بالاحكام
العملية اولا وبالذات
وكيف كان فالمؤاخذة
على ترك التدين ع

فتكفير الحاكم التكذيب بعض الضروريات مع العلم او الظن بانه لم يكذب النبي (ص) في ذلك اقل من الاحتمال الا ان الانصاف ان في شمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا ظاهرا ومنع شمول القاصر في الكفار كلام آخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع كونها لمجرد الانكار للضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا يبعد تمامية الاخبار الانثيات كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية الائمة والائمة صلوات الله عليهم بعد مجيئهم كالرسالة في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر وسلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقايد الضرورية المطلوب منها المكلفين التدين بالاعتقاد بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب منها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام العملية الضرورية دون العقايد ويشكل في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببية الكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك الحكم ولا بالعمل مقتضاه لان المفروض ويبعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته صريح الاخبار المتقدمة في استحلال الفرايض في غير القاصر وقد تقدم ما ورد في ثبوت الحد على من يعلم بحرمة المحرمات دعوى عدم العلم انه يبين عدم الحد وعدم الكفر كما نرى بلغا اد لنرفع الحد انه لا يحكم بارتداده الا انه يريد لا يقتل ومنه يظهر ان ما استثنى صورة الشبهة عن وجوب الحد على شارب الخمر ونحوه مخرج عن فرض بعد اعتقاده للحكم الضروري ظاهرا استناد الدعوى الحكم بالارتداد فلا نقول بكونه مرتدا الا بجحود واما الحكم بكفر منكر العقايد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقايد من الحكم بكفر منكرها كما لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقايد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستند الى بناء كلامهم للضروري هذا حال العقايد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها الا من قام الدليل على كفره بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقايد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق تلك الادلة او يخص ذلك بغير القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذا كان الدليل مما يصلح لكونه ليثبت الخروج عن اصالة الاسلام وعمومه فتنة والمسألة غير اشكال انشاء الله الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدمة الشهم الاشارة من المتاخرين فلا اشكال في وجوب استثناء صورة الانكار للشبهة الحاصلة عن القصور بل عن التقصير لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا بان وهو كون الانكار للضرورة قولا او فعلا سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بما يتبينه البتة عدا ذلك على كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري عن بعض انه لا كلام فيه وفي شرح المفاتيح للظاهر انها مما خلاف فيه ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان لان الاسلام موجب لجواز المناكحة في باب النكاح الناصب هل يجوز حربا او غاليه العدو بن عمار ومنه رواية زرارة المتقدمة في تفسير الاسلام و الايمان ما تقدم بعضه في مسألة الغسالة من ان الله تعالى لم يخلق خلقا شرا من الناصب وان الناصب اهون على الله من الكلب وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس منه وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والمجوس لانها ما انجا القابلة للنزاع على الباطنية الظاهرية مندفعة بمنع ذلك بانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم ومجرد الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان يتمسك باشتمال اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام او ما عنا نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المحكية فلا اشكال في المسألة انما الاشكال في معنا الناصب الذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق ذكر فيها روايات منها قول الصادق عليه السلام المعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤون من عدونا ولتأييده روايات مستطرفات السرائر عن محمد بن عيسى قال كتبت اليه اسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب انتهى ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثني عشرية من فرق الشيعة رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب الزيدية ناصب وفيه انه بعد ما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار لا يمنع اطلاق الناصب عليه الدليل على نجاسته الا الاجماع واما تلك الاخبار السابقة واختصاص كل منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان صدق هذا العنوان على هذا القسم لنا ممنوع جدا قال الصدوق في باب النكاح من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وفي التعبير وهو في باب الاسئار ان الذي يقدح في علي عليه السلام وصرح المعلومة الذي يظاهر بعداوة اهل البيت وعن السعيد المحدث المتقدم انه من نصب العداوة لاهل البيت ونسب ذلك الى اكثر الاصحاب و عن القاموس ان النواصب هم المتدينون ببغض علي عليه السلام لانهم نصبوا له اي عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي عليه السلام الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضيلتهم لو سمعها الرابع من

يعتقد بغضه لفقره علي عليه السلام الخامس من انكر النص على علي عليه السلام بعد بلوغه اليه بوجه يعتد به ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار هو من يبغض اهل البيت عليهم السلام
ولما كان النشاء في ذلك غالبا بغض شيعتهم اطلق على شيعة امير المؤمنين عليه السلام في الصحيح المعتبر فيه على ذلك وكذا صاحب القاموس ينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث
عن اكثر الاصحاب فكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف في ان الناصب هو العدو
لاهل البيت عليهم السلام والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت عليهم السلام وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل
يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم فيهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرناه هو الاخبار المذكورة انتهى كلامه وانت اذا تأملت فيما ذكره من
الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لاهل البيت عليهم السلام وبالجملة فالظاهر ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما
والمحكوم بنجاسته في الاخبار والاجماع هو الاول دون الثاني بل الثالث فيشكل الحكم في الاول بان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من الصحابة
والتابعين والكاذبين في زمن الائمة عليهم السلام واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل كثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت عليهم السلام فقد ورد
ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم وحصل الحاجة
الى مخالطتهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة ونوع تعقيب الناصب بعين الذين يبغضهم دون من يبغضهم مطلقا في
ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان يوهم خلافه بعض المعتبرة وهي المحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع من ذكر مبغضا واقعيا بل كثير
منهم سيما في زمن بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين واقعا معاملة المسلمين في مدة عمل الامام تقية
ممنوع بل في ضعيفة سيد الشهداء مع معاوية معروف في قوله فوقعنا لكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن
ان يكون بعد انتشاره في زمان الصادقين عليهما السلام اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخبار والكلام في الخوارج نظير
ما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما في قوله عليه السلام في خارجي خلع عليه هو مشرك والله وقوله في
الرواية الجامعة ومن خارجي فكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظاهر المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صداته لا كلام فيها مضافا الى النبوي
انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر من يلعنه الله اما الغلاة فلا اشكال في كفرهم مع ما على
تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين او احد الائمة الا ما اصطلح عليه بعض من يجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم من هذا القبيل نطعن
القميون في الرجال كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكى الصدوق عن شيخه ابن الوليد ان اول درجة الغلو نفي السهو عن النبي ثم ان ظاهرهم ان
كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان ادعوا وجود
صانع غير من سموه فهم كافرون بالله كالدهريين القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تعالى اتحد بزيد او عمرو
على نحو الحلول فهم منكرون للضروري وهو الاظهر في مذهبهم ثانيا واما المجسمة فالمحكي عن ظاهر جماعة في طائفة القول بنجاستهم ويدل عليه قوله
مولانا الرضا عليه السلام من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك بناء على ان المشبهة كما عن قواعد العقائد بشرحها هم الذين قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق ويمكن
ان يرى كما ترى الاجسام والظاهر من هذه الرواية التجسم بالحقيقة ولذا خص الحكم في البيان بالمجسمة حقيقة اعني من يدعي انه جسم كالاجسام فقضية
طهارة المجسمة بالتسمية [illegible] يحكى عن السيد [illegible] ثم انه قال فاما من يوهم [illegible]
من القول بالتجسم فالظاهر في الحكاية من القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه لان فيه نقض الاصل لا معترض على فرع انه
غلط في عبارته يرجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا
كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعواهم لحدوثه تعالى الا انهم حيث لم يعترفوا
باللازم بل ربما ينكرونه للازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن
الشيخ على وجه يظهر منه عدم ارتضائه له وهو المحكي عن صريح كري وظاهر كره بل صريح نهاية الا ان المحكي عن حاشية [illegible] والاقوى انه لا كلام في نجاسة
بعض المجسمة وعن شرح المفاتيح الظاهر انه لا خلاف فيه ولعله لان مثل المجسمة مطلقا مخالف للضرورة الا ان يقال ان ضروري بطلانها انها [illegible] العوام
من وجوه ولوازمها في الله تعالى والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فالظاهر نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولانا الرضا وقوله عليه السلام
القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق عليه السلام ان الناس في القدر ثلثة رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في
حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر [illegible] ابطال النبوات
والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام [illegible] قول الشيخ وذكر ان تحميل المجبرة اولى من تحميل المجسمة المشبهة بل اكثر الكفار وربما
يكفرهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم وفي الدلالة
نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكره الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح كثير مما لا يليق نسبته على الله تعالى يعترفون بعدله وقوعه منه فلا

ينكرون

ينكره فلا الا الضروري فان العقلية لا يلتزمون بتقريب تخصيص الضروري فان الشرع جعلها الا ان الاولى من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على
الافعال ونقض بعضهم له فلذا يحكى عن بعض كفرهم مع حسنه ضعيف القول بالنجاسة هو الظاهر كما في الجبهة بل لم احد اقوال صاحبها
للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصل وعموم طهارة المسلم ما لم ينكر الضروري ان اكثر المخالفين من الجبرية بل قيل ان جبريتهم فلا نعرض لهم
بعض الائمة لما قيل من مثل السلاطين الى المذهب في غرائبهم هنا غريزة كما فصل القول في ذلك السيد الكاظمي في شرح الوافية في الادلة العقلية في
اظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان بطلان مذهبهم اخفى في النظر من بطلان مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان كلام الفقهاء طهارتهم الا انه عن
كشف الغطاء من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض في ان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة
ويد ولا يحكم بكفرهم الا انا علمنا ان الشخص ممن لو يبذل الجهد في طلب الحق لكونه من العلماء الذين يعرفون بها يكون الشيء ضروريا عندهم ثم ان كان نظريا عند
العوام ولم يكن من قبيل العقليات التي تقدم ان المكلف به ليس فيها الا التدين لا الاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري
من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير او القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة لمن تقدم تفصيل ذلك **المشهور بين اصحابنا** رضوان
الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة واطلاق الاسلام الحديث لما دل على ثبوت لحن ظهوره وقد يستدل بما المحكي عن الصدوق
والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن بعض نسبته الى جماعة ويظهر من العلامة بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك و
لهم مرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب
ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل في البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى بغليل الحمام فانه يسيل
فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق ومنها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي
في امري صنع فيناديه مناد ويقول انت شر الثلاثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من انه لو
لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان نوح حمل الكلب والخنزير فيها وما ورد من ان حب علي علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من انه يكره
اليهودي ثمان ماء دره ثم موثقة زرارة عن ابي جعفر لا خير في ولد الزنا ولا بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم
عن ابي جعفر قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من لبن ولد الزنا ان ابن ابي ... يدخل الجنة ... والجميع لا يخ
عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على النجاسة فلعل سؤره قريب من سائر
القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالخبر الغسالة مما رواه ابن ابي يعفور المشتملة على قوله فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في اراده
القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته اما الرجس في المرفوعة فانه
اما لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكرنا ظهر حال المؤيدات فالانصاف انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثته المعنوية وانه شر الثلاثة لا نجاسته
التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام منضما
الى طهارة كل مسلم وقد منع منا الحلي ابو علي المقداد والى فاختار انه ... غير حالتي الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق والسيد عدم
جواز التوضي بسؤره فلم يبق مع الحلي ... تدل على كفره ولا فتوى بوافقه لاعلم الهدى فكيف يجيء الخلاف ثم ان الاخبار في نجاسات ولد الزنا
مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل ما يوجبها **والتاسع المسكرات المائعة**
بالاصالة وان جمدت بالعرض على المشهور عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ... الاجماع وعن العلامة الانتهاء ... عندنا في التنجيس
كالخمر وعن ... ان على ذلك عمل الاصحاب وفي الاخبار في الخمر ...
من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا ابن ادم عن ابي الحسن ... كثيرة
... المرقة ويطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله ... مرسلة يونس عن ابي عبد الله ... مسكر فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كله ... ورواية زرارة ... يغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات
هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار ويجيء بعضها اما في نجاسة المسكرات بناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار
المتقدمة لها من جهة الانصراف الى المأخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة
قال قلت لابي عبد الله ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب
الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والتمر والشعير ويسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث
بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم المأخوذ منها وفي رواية ابن عباس انها من تسع وفي
رواية عطا بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن الغني في تفسير قوله تعالى انما الخمر الخمر كل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر فان الظاهر من الحمل اما

في التحقيق كما استظهر صاحب الحدائق من كلام الشارع بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين او بثبوت الحكم وربما يحصل من هذا القبيل ما يدل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر ويقبل ان الظاهر السيد في الانتصار والشيخ في الخلاف [illegible] النجاسة فكيف كان فقد يقيد ما ذكرنا من الاجماعات الاخبار غير انه لا يظهر لنا هنا اخبار كثيرة تبلغ اثني عشر كلها دالة على [illegible] في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات حملها ابن بابويه الصدوق وذو الشيخ الرسالة الذي يظهر من رواية ابن خيران الخادم وجود الخلاف في المسألة بين الفقهاء من الحديث فذهب جماعة على ما في الروض من المتأخرين الى ذلك منهم المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وبعض اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف الاخبار محمولة على التقية فان آراء الوقت وآراء الوزراء وجهابذتهم فيه [illegible] كما عن حبل المتين واشبهها النجاسة بين المسلمين لا يدفع التقية من عليهم السلام في الطهارة [illegible] كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة الرأي المعروف في زمن الصادق عليه السلام وهو من شيوخ مالك بل يكفي في الحكم به اي خبر الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روي عن زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس بان يصلي فيه انما حرم شربها وروي عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلواتك فاعلمني ما آخذ به فوقع عليه السلام بخطه وقرأته خذ بقول ابي عبد الله عليه السلام ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السلام لا تصل فيه فانه رجس الحديث فكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع بآباء كثير منها لذلك كما لا يخفى وابعد منها حملها على التقية مع ما عرفت عن شرح المفاتيح ان الاصحاب على [illegible] ولقد اجاد في [illegible] حيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار لا تعارض القطعي فمن العجب [illegible] المحقق في المقام نعم ربما يستدل على نجاسة الخمر بقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وفيه لانها انظر حيث ان لفظ الخمر في الآية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها فتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمائع بالاصالة نجاسة ما يجمد منه بالعرض والظاهر انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضى طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن [illegible] ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمائع منها بالاصالة وعن [illegible] انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق انه اتفاقي كلهم عليه وعن شرح [illegible] عدم ظهور الخلاف في ذلك ويدل عليه الاصل بعد تخصيص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع والاخبار بالمائع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول الاخبار للمائع بالعرض مدفوع بان [illegible] الى المائع بالذات فيبقى المائع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بينه وبين الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن [illegible] لطهارة الخمر [illegible] الانتهاض حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلاة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته اجماعا ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفي هو الوجوب الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق فان هذا [illegible] لان جهة القضية يمكن ان يجعل جزء من المحمول ويصدق القضية ايضا كما كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري [illegible] وقطعي وجوب ازالته المفروض ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فيتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان تجعل جزء المحمول مع صدق القضية وصدق جهتها هي مثل الجهات الثلاث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا الاذعان بعد العلم والظن [illegible] متعلقة بها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة انما يصدق [illegible] ضرورية جزء المحمول وقضيتنا كل اربعة [illegible] ان اريد كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية [illegible] لعنوان مفهوم الاربعة [illegible] هذا القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بانها [illegible] لا يسري الى الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة بأي وجه تصوره يحكم عليه العقل بالزوجية بديهة [illegible] فان الدراهم الاربعة التي في كيس [illegible] لم يعلم انها اربعة [illegible] انها في كيس [illegible] يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحوال الموضوع انتهى **اقول** والظاهر جعل الاجماع في المقدمة الثانية جزء من المحمول لما كان ظاهر [illegible] لما العقل منه في الجواب فالحاصل ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب [illegible] فان جعلنا الاجماع في الثانية جهة [illegible] لم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزء من المحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم نصدق لاحتمال ان يكون النجس عند بعض المجمعين [illegible] اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته لا [illegible] والمتن [illegible] ان في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن نسبته الى اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والحلي والصدوق وسلار وابن ادريس بل عن [illegible] ان دعوى الاجماع [illegible] على ان عصير العنب [illegible] حكم المسكر وهو [illegible]

القائل بالطهارة فمن هنا قال بنجاسة المسكر فهو معلوم كما يظهر من تتبع كلماتهم فيما لنا انها لتقاسمه العلية ان المحقق القول بنجاسة المسكر بعنوان معلوم
ذلك فقد نقلت الطهارة في شرح مقدمة المفاتيح لبعض الطلبة والشهيدين بل اكثر حيث قال انه لا يتحقق حكم السكر الا في العصير اذا اشتد وعند
ابن حمزة في العصير العنبي مع الغليان انه يذهب ثلثاه ولا يحصل الا مع الاشتداد كما نبه عليه الشهيد المطهرة ان الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان وتوقف العلامة
في نهاية وسوى بعضهم على القول بالنجاسة لا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى ذلك المحقق الاردبيلي في تلبيد وكذا صاحب المدارك والشام
الذخيرة والمفاتيح والحدائق والرياض والارجح في النظر النجاسة لموثقة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة
بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث
فان حمل الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن مهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما انه التشبيه
للوجيه لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة لحديث الشنقة في الرواية على انه في الكافي عن كونه خمر مع انه ضبط من الشيخ ومن بانه الظ
عدا الزيادة من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيده وجود لفظ الخمر في الرواية بعينه والد الصدوق في مضمون ما سألته لا ولده
في كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال بل ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا
يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى المقصود من الاستشهاد به فتواه بكونه خمرا والا فالصدوق وولده على طهارة الخمر واضعف مما
ذكر مقوارة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لا لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس الا من جهة الحكم
حكم الخمر لا من حيث النجاسة فتأمل ويؤيده ايضا خبر واحد حماد الدال على انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما عن الفقيه بسنده الى ابن مسلم وفيه حكاية
منازعة ابليس لعنه مع نوح على نبينا وآله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطي الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث فما كان فوق الثلث
من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح وهو حظه وذلك الحلال الطيب يشرب منه الخ فان الظ من الطيب مقابل الخبيث
فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخبائث المغايرة للحرمة لابد لا النجاسة الظاهرة فتأمل ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح
على نبينا وآله وعليه السلام وابليس لعنه الله في ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب لكن في دلالتها على المطلوب
بل تأييدها له نظر سيما الاولى نعم في الاخبار الحاكية لقصة آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام مع ابليس لعنه الواردة في اصل تحريم الخمر
الدالة على ان ذلك لو افقه منشأ تحريم الخمر لا لانه واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه حكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه
بعيد جدا بل عرفت انه لا يبعد ان يكون تحريمه من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار في الكلام في اعتبار
الاشتداد اذا على الغليان والمراد به كما هو الظ جماعة اشتداد بحصل لعصير عند الثخونة وقوامه كما هو الظ من محكي المعتبر وكره حيث عنونا
صفة الغليان بقبل الاشتداد والظ الشهيد في كرى والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحصل وعن
فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى والمراد به
الغليان في رواية حماد بن عثمان ويمكن ان يكون مراد المصنف المحقق من الاشتداد هذا ايضا ويكون مراده بما بعد الغليان او قبل
الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل الغليان لا فيبعد هنا اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشيته ان تفسير
الاشتداد بالثخونة غير ظاهر من الاصحاب والمراد الثخونة المحسوسة التي تحصل بعد زمان طويل سيما الحاصلة بمجرد القلب بحيث يجذب بعضه
الرطوبة الا ان الظ من الشهيد في كرى وتحصيل ارادة المحقق في المعتبر الثخونة المحسوسة العرفية لغير الحاصلة بمجرد الغليان سيما فيما قلنا
وعليه فالعمدة في مدرك النجاسة لما كانت هي الموثقة المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة فقوى ان الشيء مشهورا منها هذا المركان لا
تخالفه الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق لا يخلو عن قوة نظرا الى اطلاق الحكي في كلف عن الاكثر مع ما عرفت من حاشية الفخر من
عدم ظهور تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب ومن حاشية الارشاد من انه عندنا صيرورة اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة تخصيص النجاسة
بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم ينجس ولو نقضه لم يعلم ماخذه ولعله الصدق الخمر عليه في الاخبار ح وكذا يظهر من بعض الاخبار من قوله
ان نبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش لكنه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته بل عن غير واحد انه لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظاهر انه
لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد
جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل بعد الدليل على نجاسته وحرمته ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي
من استصحاب احكامه الثابتة حال العنبية لتبدل الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق
فان المعتصر من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب اذ سلمنا صدق العصير عليه فيهما لكنه لا ينفع مع تغاير عصير
العنب لعصير الزبيب في الجملة فالامر واضح وربما يجاب عن هذا الاستصحاب ... على وهو ليس ...

ان هذا الخبر من الاخبار التي استدل بها على ان ما اسكر كثيره فقليله حرام وهي من الاخبار التي يستدل بها على تحريم العصير وان استدلالهم بها في غاية الضعف
الثمر لا ينحصر بالاول العلم ونحوه الكلام بل يعلم واستضعف من ذلك ان هذا الخبر ليس مما يستدل به على النجاسة الا بالاستصحاب لا يتعلق به
ايضا في الروايات من جهة ان الاستصحاب الاول ولا يعلق الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالتحريم والا فلا اشكال في الطهارة
الا ان الطين من اعلى ما هو اشهر كما هو من جانبهم من ان الامر كذلك لكونها ما لا يصح التي يبعد ثم كان بعد الثمر قد ذكر بعض علمائنا
على ان لا شيء نحو النقص في الانقلاب ثلاثة بل ربما النقص كما استدل به الشهيد في الدروس في المقام الثاني فلا يمكن ان نقول اخراجه فلا
نعلم الثلث بل فعل حساب ونحوه وحصول العلم والغلبة بالنقص فهو انما يتحقق في الحالة فان منها ما يحصل الغليان ثم يحصل
انه حيث العنب على كل وجه فهذا قوله عن النقص ولا ينفع بل الاصل لما تقدم عن الاول لو ادعاه انما هو فساد من شيء حكم
وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلى حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الزبيب
يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا بأس وموثقته الاخرى قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا
كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه في الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته
حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تأخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط
والطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء
الذي تغليه فيه ثم تضع فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الاخر ثم حده ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه الحديث وفي رواية اخرى لعمار ايضا وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثنى عشر رطلا من الماء ثم انقعه
ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته
ثم تنزع ماءه الاخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا
فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تغلي الثلث الاخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ورواية اسماعيل
بن الفضل الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك قال تأخذ صاعا من زبيب فتنقي حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة ثم تأخذ زنجبيلا وخولنجانا ودارصيني والزعفران وقرنفلا ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله
كما هو بلغ في الغاية قال هو كذلك لو اذا ادركت الحلاوة الى ان اعتد منه كلما قال انه يغلى والثلث فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار
منازعة ابليس لعنه الله لآدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام والجواب عن اخبار العصير فهو وقف لانها ما في شمولها للعصير منها او انصراف
اطلاق الكلام وهو مع ولفظ النبي في الحديث الذي تقدم انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة اطلاقه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا
ومن التمر نبيذا كما صرح به في المصباح والنهاية والقاموس والمجمع في مادة عصر بل وما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من
الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره ابن يعقوب في الخبر اشتد ثم شكر الله سعيه لو لم يكن الا انا لا نسلم ان ذلك الذي يشاهد في العرف صحة اضافة العصير الى
كل من العنب والزبيب والتمر ونحو ذلك من الفواكه والعصير انما لا يكون في الشيء اجزاء مائية يؤخذ ويعصر ولذا لا يكون فيه كما في العنب والرمان
ونحوهما اولى بعد ان انحصار ذلك في ما بعد ان المنفعة في الشائع الخاص انما هو الاول لعدم الانفع في مطلب المستدل وان عصير الرطب
واهل اللغة لا يصح عن عموم الاخبار مع ان خروج عصير الزبيب بالاجماع المركب كيف كان فدعوى الاختصاص او القطع بعصير العنب مشكل
لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار انما لا يبعد ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن فلو لم يدع ظهور العهد في
خصوص المعتصر من العنب فلا اقل من ظهوره في المعتصر من ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا
تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير
خمرا بواسطة حصول الاجزاء المائية لكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شائعا لخاصية فيه لا شيء يتعلق بحكي ان منها الثمار الحلو
جميعا بعد غليانها او ذهاب ثلثيها بعدها الاسكار بسبب تخلل الانفصال بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير
مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي واما رواية زيد فضعيفة جدا واما
اخبار نزاع ابليس مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام فظاهرها التحريم او مع العصير كما يظهر من قوله عليهما السلام في بعضها فاذا اخذ
عصيرا فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح عصير العنب كيف كان ففي الخروج بمثل
الاخبار المشهورة مشكل ثم يحكى عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قد رواه
اصحابنا رواة الاخبار التحريم والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص طبخ الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة في

او بنبيه فعلهم من نصوص الفقها الا الغليان او الطبخ من قال مضمونها الشامل من بعض النسخ من المصنف من الغرض من حل العصير
فضلا عن جميع ذلك من التكلف لا يخفى ان الفقها انما اعرضوا عنها لعدم ما يدل على مشاركة التمر والزبيب لهما عند الاكثر فحصول الخلاف
لو اريد ثم حكى الشهيد عن بعض مشايخنا المعاصرين قول بعض فضلا الفقها ما لا يجوز الا ان الاحتياط والعمل بعموم
ظاهر الروايتين في المطلب مع امكان التطبيق بحمل لفظ النبيذ على بعض من عصير التمر نعم لا باس بذلك في نفسه
ان ذهاب الثلثين طهر الامر على التفصيل مع مراعاته روايتي البطلان كونه وسعه كما ذكر المصنف ويمكن حمل الرواية على ما
ما ذكره ابن العضائري على الطاهر كثير التغليظ من غلبة الصدق والمخالفات وان الكتاب لعدم كونه معلوما انه صحيح بل انه
بعض عباراته لا يعم فلا ينفعنا في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال له هذا التمر فقال نوح فكذب لك الثلثان منها ولي
الثلث انه من هنا طاب الطلا على ان ذلك كله لا يدل على وجوب تثليثه في الكرم مطلقا حتى يغلب عصيره فينبغي حمله على ان يبقى
ثلثه بالنسبة الى ملكه بل يستفاد من الاخبار المذكورة عدم الكافي في هذا الباب اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب فلا ريب كان
لم يكن ذلك انما هو لان المراد تنجيس العصير التمري فلا يحتاج الى اظهار بل هو مما لا يخفى على الشهيد في الاتفاق على عدم حرمة
الحكم في عصير غير العنب والزبيب في مقاصد العلية لا يخفى براءة الحقيقة عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على الاصح الاقوى
في دعوى الاجماع قال المحقق في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسئلة الزبيب دعوى عليه الاجماع من جماعة المحكي
فهذه محصلة اجماعا ان مع ان النجاسة ساقطة فيما بين الطائفة كما هو المعروف في الحدائق انه كان يكون اجماعا بل هو اجماع كما في الرياض انه
حكي عن بعض الفضلاء انه خلاف فيه اصلا لكن قال في الشرايع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على
التحليل حتى يبلغ انتهى كما هو الاصل والاباحة وعمومات الكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه قال قدم على رسول الله
قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم بأجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله عما هو
اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فأتى الوفد رسول الله فقال رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال
رسول الله وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه
القوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره
فقال رسول الله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الى آخر الرواية وفيها ان القوم رجعوا بانفسهم فقالوا يا رسول الله
فلما بهم فاجاب لهم وفيه لا انه صريح على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيها وضعه بعد القاء العكر فيه
اي غليانه وشبهه هذا ورواية الفضيل بن يسار عن مولانا ابي جعفر قال سألته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي من
الاشربة كل مسكر ثم يفرق بين النبيذ والمسكر ما بلغ ثلثاه وبين ان لا يغلي ورواية ابراهيم بن ابي محمود عن الرضا فقلت له الذي يصنع لاشيء
من العسل غيره وانه يكلفون في صنعها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر او ما به ولو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الافراد
بعض الاهوية والامكنة ممنوعة وبمجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب التفحص التحريم مع انه لو كان لا تفق البعض ولو اتفق
لنقل في الشرع بل لو كان لا خبر به الحذاق في تعريف النبيذ طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب قبل ذهاب معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين
يوجب لا اخبار الموجب للاسكار وقد يستفاد من الاخبار يوضح بعض الاجابة كالعكر وثقل التمر ونحوه لكنه يختص بمعنى النبيذ
بمعنى النقيع السابق ونحو فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا يوجب التحريم قبل حصوله كما صرح به في رواية ابراهيم بن ابي محمود
حيث قال وهو حلال قبل ان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سأل عن النضوح المعتق كيف يصنع
حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سألته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ثم يمتشطن فان النضوح طيب مائع يصنعون من التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوصة فيها قدر
مخصوص من الماء يصير فيها بعد ما مضى يغلي ويتخمر فان الظاهر ان الامر بالطبخ حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير بحيث انه ينش ويختمر مع ان
المزج معه لما سيجي من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا الا النجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفة
للشهرة المحققة والاجماعات المحكية المعتضدة بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا عن شاذ من متأخري المتأخرين واضعف من ذلك
الاستدلال بما روي انه كان عند نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا فقالوا نجعل فيه الضياح فامر به فاهريق فان الضياح على ما في الصحاح
والضياح مثل اللبن الخاثر ومن القاموس ان الضياح ككتان عطر او غسل عن بعض انه الخمر الممزوج بالماء ... لا يدل الرواية على نجاسة

النقوع ويقول ان هذا النقوع كان يجعل فيه ثلث بشاشة فاشهر فضاء الجمال الاصل ان اذهاب ثلثي العصير يختص بما يحصل من الاصل والاجماع على حرمته بدونه وشمول العصير للمختلف فيه وضعفه من دعوى شمول النقيع الزبيبي الذي قد عرفت ضعفها انما ادعيت لعلها اثر الاغتمار الثلث في الغرض المستفاد من هذا تحليل الوقف بعد الاستبعاد ان يكون مع اجماع العلماء فهما على التثليث والاغمار الاجل طول المكث كما يشير الخبر كما يستفاد ذلك عن مستند بعض الاخبار منها رواية ابن ايوب بن راشد قال سمعت ابا البلاد يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن النبيذ فقال لا بأس به فقال انه يوضع فيه العكر فقال عليه السلام بئس الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله عليه السلام افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك فان الاصل ان الخمر والعكر هو ولده من الزبيب بوجه غلبة النبيذ وتثليثه كما يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم بن ابي البلاد قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام فقلت للجارية اسقيني من نبيذكم فجاءت بقدح من صحن فشربته فوجدته احلى من العسل فقلت له هذا الذي افسد عندكم فقال هذا من صدقة النبي صلى الله عليه وآله تؤخذ غدوة فيصب عليه الماء وقد غمره الجارية فاشربه على اثر طعامي او نحنا نهارا فاذا كان الليل اخرجته فسقته عيالي الدار فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه القعوة قال وما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي قلت ثفل التمر يضرى به الاناء حتى يهدر النبيذ فيغلى ثم يسكن ويسكر قال فذلك حرام ومن ذلك ما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سألني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسألني عن المسكر الى ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يأمر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلاثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الاناء في كل ثلاثة ايام كيلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن سنان قال رجل لابي عبد الله عليه السلام ان بي ارياح البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ فقال ما لك ولما حرم الله ورسوله صلى الله عليه وآله يقوله ثلاثا عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالعشي وتشربه بالغداة وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشي فقال هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء وقد ورد في موثقة عمار في وصف مطبوخ الزبيب انه ان خشيت ان ينش فضع الزبيب فاجعله في تنور مسجور الى غير ذلك مما وقع التعرض فيه مما يدل على ان نقيع الزبيب والتمر اذا حصل فيهما النشيش لطول المكث او بالغليان حرم اذا غلى في النار وان ذهب ثلثاه وقد صرح جماعة من الاصحاب منهم من نهاية الشيخ لا بأس بشرب النبيذ غير المسكر ان نقع التمر او الزبيب ثم يشرب قبل ان يتغير بحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس لا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح ونحوها عن السرائر ثم ان الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس الا لاجل نفس النشيش والغليان ويقاس عليه ما اذا غلى بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم ابدا وان كان بعض مظان النشيش بحكم من بعضها الآخر فما اردنا الدال على الاسكار مثل رواية الفضيل مولى محمد بن المنقذ من نبيذ او المسكر وغيرها مما يعرف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالحرمة ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الوهم لا لما دل المنقذ منه الدالة على النجاسة لمخالفته للاجماع والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته للاصل وما عرفته من حصر المحرم من الاشربة في المسكر ورواية مولى حريز المنقذ منه الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك ونقل الحدائق عن بعض محدثي البحرين الالتزام بالاجتناب لاحتمال شمول العصير في الاخبار الدوريه لما هو منها ذكره من ان النواجب حمل العصير المنصل المعهود في ذلك الزمان الا على العموم وخروج ما خرج بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب وان الحصرم عن عدم العلم بالتعارف كاف اما الخبر اي الاطبقات لطه به ابية نعيب ثم ظهر رواية العلا جريان الحكم في ثمرة الكرم قبل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها ذلك الظهور الجلي بعد فضلا عن ان يقاوم الاجماع المستفاد من عدد العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر من كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن عليه السلام ان محمد بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ وقد روي عنهم عليهم السلام في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستأذن مولانا في ذلك فكتب لا بأس فان الظاهر لو رواية انهم انما كانوا يجعلون في ذلك الطبيخ الحصرم ولم ينبهوا في تثليثه ولا تعرضوا للامام عليه السلام في مقام البيان وانما تعرضوا للسائل العصير الذي يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى المسألة محلا للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط اجراء حكم العنب في الزبيب وفي الحصرم والتمر والبسر ثم ان الظاهر عدم الفرق فيهما بحرمة بالغليان من الاعصر بان يغلى منفردا او مع جامع شيء آخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه على وجه لا ينسب الغليان اليه فاما لو صدق انه يغلى ولو في ضمن غيره بحيث صار كالمستهلك وكالعصير في الغرفة فالظاهر جريان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق غليان العصير ولو في ضمن غيره لا على صدق العصير المغلي وقوله

في رواية زيد النرسي المتقدمة في الزبيب المطبوخ في الماء اذا ذهب الحلاوة الى ان قال بعد حمل ما ذكرناه دونه بحمل تغيير الطعم الحلاوة في مواضع
فلا ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصر من رواية الساباطي لو وضع شئ من العصير بعد قلنا انه ومثل تقطير ثلثه فمع يحتمل الا ان يكون عصير الخمر
وان كان مثلثا او كان العصير نصب ما لا يبالغ في ذلك لما يبقى منه ثلث العصير في المائع على الاشكال في الاول وكذا في الثاني تطهير
الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في موثقيها محمول على بعض النابع المكون في العنب والحادث في الزبيب والتمر لا عليه بوصف كونه معصورا
منهما وانا وهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب لا لافادة ان الحكم بالحرمة اذا استخرج ماؤه
لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح لمن تدبر ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبه من دون ان يخرج حرم ويقوى انه لا يختص محل الغليان
بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب التصريح به اعلاه استعمالهم فيه بان الظاهر شمول حب العنب المصيب له لذا الظاهر نحكم
في ذلك بحرمته كما في موثقة زيد انا نشرب العصير ... نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله في رواية زيد المتقدمة في الزبيب الذي يغلى
كما هو الى ان ادت الحلاوة الى الماء فقد ... قلنا انه يرجع الى السامع فيضيق المقام للشك ... الا ان الرواية ضعيفة على ما ذكرنا
حبات العنب بالمجرد فلت الشمس ... عن المحقق الا انه يتأمل فيه ... عن اهل انهم صرحوا به محل نظر
في شرح الارشاد على ما حكى عنه ظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير ... ففي تحريمه تامل ...
برفقه والاصل السوقان حصر المحرمات ... يعلم التأمل فيه ... ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب ان الظاهر ان الحكم
مختص بالعصير ... في الاخبار ... بالعصير ... فلو ... العصير ... بالغليان ... الاسم ... دينا فالحكم
الحكم معلقا على ... والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف
والنهاية والقاضي وابن زهرة والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متأخري المتأخرين مثل استاذ الكل في شرح المفاتيح ومصابيح
الرياض ... كاشف الغطاء بل عن ... الاجماع عليه في الاخبار ونسبه في الغنية والمراسم الى اصحابنا وجعله الامالي من دين الامامية
كله بجبر ضعف المروي من الكافي عن ابي الحسن الهادي ... في الذكرى عن ادريس بن زياد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى
عهد ابي الحسن عليه السلام واراد ان يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلى فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركه الامام بمقرعة وقال
ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وعن البحار وجدت في بعض مؤلفات اصحابنا مسندا الى الكاظم رحمه الله عن المناقب
لابن شهر اشوب انه على بن مهزيار كان اراد ان يسأل ابا الحسن عليه السلام عن ذلك وهو شاك في امامته قال فخرجت الى العسكر فرأيت السلطان قد
خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن عليه السلام لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنبها
لفرسه والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء
لم يلبثوا الا ان ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل وغرق بالمطر وعاد عليه السلام وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك ان يكون
هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال
ان كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا بأس فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة وامامته
الخبر ونحوها الرضوي ويؤيدهما ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام وقول ابي الحسن عليه السلام في رد من زعم ان فيه شفاء العين كذبوا انه يغتسل فيه
من الجنب من الحرام والزاني والناصب هو شرهما وكل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء العين وفي رواية اخرى يغتسل فيه اليهودي ومن يغتسل فيه من الزنا
وولد الزنا والناصب هذه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو عن تأييد ان ثبت غسل فيها ابتداء الا ان الامر بالتعليل ليس بحكم
نجاسة لغسالة فلا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنا فان الخبر لا يسقط عن الاعتبار بذلك بناء على ما يخالف طهارة ولد الزنا
وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من نقل شهرة الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند
في سوى هذه الرواية بالخصوص فلا اشكال في الجنب الى الروايات المتقدمة من قبل هذه الشهرة المعتضدة بالاجماعات المحكية مضافا الى ان
عن المبسوط اضافة الرواية الى اصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن الحلي في رسالته وولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة
القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة القريبة من الاتفاق وبعض المحدثين والمحقق والشهيدين وعامة المتأخرين بل عن ما حكى بل عن
الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط الاجماع من قاعدة الطهارة وعموماتها ... الجنب لا يشتمل ... منه ... عن شرح النوري
من ان القول بالنجاسة للشيخ وهو مردود ولا مستند لهم سوى الاصل والعمومات المعارضة بما عرفت ثم انه لا فرق
عن المنتهى بين كون الجنب رجلا او امرأة ولا فرق في الحرام بين ان يكون من زنا او لواط او وطء بهيمة ... او استمناء ... او ... وطء ...
كان من الجماع انزال او لا وكالاستمناء باليد كان الزنا فالظاهر في الحيض والصوم ... الظاهر ... اذا ... فعل جنب كم

بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل والقابل لا من جهة نفس الفعل اما الاستمناء فهو
البدء كما في الرواية والعرق بين انه جنب الحائض والمبتدأ لا يخفى خلافا للكاشف لله الشافعي بين لكل في النجاسة في ما ذكرنا الطهر في جهة الاشكال و
من حيث ان الطهر لم يسند اليها حيث جعلها كطهر الام او الى نفس الفعل العارض عروضها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي المتوسط لمن حلف
لا فرق في العرق بين الحادث حال الفعل او حين بعده واما الساقي ان ثبت الدخل حال الفعل فهو وطي واما المنامة في الطهر لم هو لنحرم لم الواقع مع عدمه المحقق
الظاهر بعدم فلو اشتبه الاول كالواطي امراته باعتقاد انها اجنبية او تحقق انها كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة ومن انتهى انه لو وطي الصبي جنبه
والحقنا به حكم الجنابة ففي نجاسة عرقه اشكال ثم ان المحكي عن المعالم انه حكي عن الاسكافي انه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام
كما لصديق الاحوط منه عرق جنابة الاحتلام ثم اعترف في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو كذلك الا ان تنزل ان تلك الجنابة لا بعد
عليها انها من حلال لكونها من حرام ابتداء وان كان غير معلوم فيلحق بالشبهة ربما يوجه بان الجنابة من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان شخص
غير مكلف فحسن الاحتياط لاجل ذلك وهو بعيد وكيف كان فبنية الاصل صون طهارة عرق الجنب لا عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق
في المعتبر الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمصنف في المنتهى ومال اليه المحقق الاردبيلي والسيد
في المدارك وتلميذه في التحرير وجزم به في الرياض مصرحا بانه المشهور بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان اختار الطهارة في الاكثر
تبعا في ذلك للحلي والمحقق والمصنف في كثير من كتبه وعامة المتأخرين عدا قليل منهم كما مر للاصل والعمومات المندفعة بصحيح هشام بن سالم لا تأكل من لحوم
الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة حفص بن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله ثم ان ظاهر الصحيح الاول كما
مر اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر من خصوصيتها وهو الاقوى اقتصارا فيما خالف القواعد على مورد النص من الرواية المخالفة لها وان كان
صحيحة **والعاشر** من النجاسات **الفقاع** كرهانه ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه كذا نقل
عن الصدوقية وجماعة من المتأخرين والظاهر انهم ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى استفاضة الاخبار بكونه
خمرا المستلزم ثبوت احكامها له اما لثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة واختصاصها بالاحكام الشائعة التي من اظهرها النجاسة بعيد الخبرين ورواية
جميلة عن يونس قال اخبرني هشام بن الحكم انه سأل الصادق عليه السلام عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور
بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمدنيات انه يتخذ من ماء الشعير وعن السبكي في الانتصار والمرازبان انه كان يعمل منه ومن القمح
وعن الشهيد كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الا
ان المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه فلعله لانه ويظهر منه اعتبار النشيش وهو كما ترى رفع صوت الماء وغيره اذا غلا وهو ظاهر الشهيد
الثاني في موضع قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكر في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل
من غيره اذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه في ضه وعن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش
فهو خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم
والغليان دون الاسكار وفي شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم واطلاق الخمر عليه منوطا
بالغليان وجزم في الحدائق بنجاسته لانه صحيح ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوه فاروا الاخرى
في صحيح ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق لا بد كيف يعمل ولا متى يعمل ايحل ان اشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل انه
المحرم منه ما يبقى حتى يحصل له فوران [illegible] حال فقد النصوص ومعاقد الاجماع مدا عتبار الاسكار فيه وقد نسبه في شرح الطهارة للاصحاب ونقد
في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف [illegible] عد الفقاع في كلامهم مقابلا على حدة من المسكرات وعن الغنية كل شراب مسكر نجس
والفقاع نجس بالاجماع وعد في الوسيلة من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع [illegible] وصرح به في مجمع البحرين وكشف الغطاء كونه مما لا يسكر في
الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من الشعير غالبا وفي تحفة الطب
من الانبذة [illegible] الدال على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما [illegible] على ان الله لم يحرم الخمر
لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته [illegible] خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لم يبلغ حد السكر قال في كشف الغطاء وابن [illegible]
الشعير [illegible] الاطباء اللغة [illegible] يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر [illegible] ماء الشعير [illegible] في ان الظاهر من [illegible]
اختصاص الفقاع في الشام بماء الشعير [illegible] الفقاع [illegible] ودعوى صدقه لغة بالاشتراك بين الكل ممنوع
الا ان يعلم الاختصاص وعلى الاختصاص [illegible] [illegible] [illegible]
البناء على طهارته [illegible] مجبور من [illegible] حيث ما عدا [illegible] وخصوصا ما دل على

لطهارة سؤر السباع التي يعضها من السؤر وما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له ومنه الخبر في سموم الفارة [illegible]
جواز المشط بالعاج وهو من المسوخ وما دل على استعمال وبر الارنب وما دل على طهارة سؤر ومطلق الطير ومنه الطاوس [illegible]
على طهارة العقرب والوزغ والفارة التي هي من المسوخ هذا كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها خلافا فالمحكي عن [illegible] فقال لا يجوز بيع
الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر انه مبني على القول بنجاسة المسوخ وفي كتاب الاطعمة من [illegible] وكلها نجسة
الا انه في كتاب الصيد نسب القول بالنجاسة الى المعتبر الشيخ في ف وابن حمزة وسلار وعن فاخر المرام ان اكثر المتقدمين على نجاسة المسوخ
بناء على نجاسة لحمها واكثر المتاخرين على الجواز وربما احتمل استفادة القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فانه محكي
عن ابن حمزة وسلار في سبيله وبه نقل عن الاصحاب النجاسة للعاب كما احتمل في كلام الشيخ ارادته بالنجاسة اللغوية يعني الخباثة الموجبة لثبوت
بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في ف من جواز المشط بالعاج واتخاذ المداهن منه مدعيا عليه الاجماع ما عنه في الاقتصاد انه
على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس العين نجس السؤر ونجس اللعاب وما عدا على ضربين ما كول وغير ما كول
فالذي يؤكل كالشاة وغيرها من المسوخات نجاسة السؤر ونجس الحكم انتهى وكيف كان فما تقدم من الادلة كاف في طهارة جميعها وسؤرها ولعابها
ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة والوزغ مضافا الى ما دل على جواز التذكية والى الروايات الخاصة في الارنب
خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من النهاية من جعل الاربعة كالكلب والخنزير وفي جواز افتراشه ما باشره من الثياب وغسل ما مسه بيبوسة من الكلب
والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر والناصب يجب غسل ما مسه منه رطبا ورش ما باشره يابسا والمحكي عن المفيد
من جعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما باشره برطوبة ورش ما مسه بيبوسة ونحوه ما عن سلار والمحكي عن الحلبي نجاسة الاولين وعن [illegible]
الاجماع عليه والمحكي عن القاضي في الوزغة والمستند في الكل لو صح الحكم ما ورد من الروايات ففي المرسل ما الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في الثعلب
والارنب وشبهها من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي الصحيح عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها
قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي من قرب الاسناد عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا هل يشرب
منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضا منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ونحوه ما عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله
معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من ذلك القول بنجاسة لبن الجارية كما عن الاسكافي والحلبي للخبر الضعيف المعلل
بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من ذلك نجاسة عرق الدجاج ونحوه مما تقدم في البول والغائط
وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد او تخيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان يجتنب كل الجزء المقطوع من
البطيخ بالحديد نعم لا باس بالحكم باستحباب غسل اليد او مسح ما باشره بالمنبه فالمعبر عنها في الاخبار بالنجاسة ففي غير واحد في الرجل اذا قص
اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي قلت فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال يعيد الصلاة
لان الحديد نجس وقريب منها موثقة اخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق عن امير المؤمنين عليه السلام لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ
وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص فتحمل على وجوب الشرط او التكليف بازالة الثياب
مع الامكان عن الثوب لبدن المتنجس للصلاة ما الاجماع المحقق في الجملة وبالسنة بل الكتاب بالضرورة ولو كانت النجاسة لا تمنعه [illegible]
لم تجب الازالة الا انها منعا عن حمل النجاسة كما تجب وذكر الثوب من باب المثال فان الواجب ازالة النجاسة عن كل ما يصلي لما يستفاد من النص الدال
على جواز الصلاة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب لا تصل فيه فانه رجس [illegible]
على عدم جواز الصلاة في كل رجس وفي مواضع في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا يصلي في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فان المراد
والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلاة في النجس الحقيقي وقوله في [illegible] وهب السيف [illegible] الرجل يصلي فيه [illegible]
[illegible] ما شاء على [illegible] الابتم الصلاة فيه واضح منها الاحتمال لا يتم فيها تتم الصلاة فيه فان الظاهر كونه الدال [illegible]
[illegible] عن الصلاة في النجس مع عدة من الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظاهر من النص والفتوى ان اشتراط
[illegible] في ما ثبت استثناؤه كما سياتي في مسئلة ما لا تتم الصلاة فيه فلو قلنا بجواز حمل النجس فلابد
[illegible] عن محل [illegible] الى العرف [illegible] الخاتم والثوب المعفو لكان مع المصلي او حمل [illegible]
[illegible] على الاعضاء ما يصلي [illegible] قلنا بالعفو عن [illegible] ما لا يتم الصلاة فيه سواء كان
[illegible] في الصلاة [illegible] في العفو [illegible] او للحاجة [illegible] قلنا بالمنع عن الحمل كما هو [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible] الراس [illegible]

لهم مستند عدا ما ربما يظهر من المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه
ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحوه ما ورد في زيارة الحسين اذا كان مع المصلي ما لا
يكان ذكيا انما بناء على ان المراد التطاهر عن النجاسة العرضية فيثبت المطلوب وانما بناء على ارادته الذكورة في مقابلة الميتة من جنب على نجاسة القائم
وانا اخذ عن مستفيد على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزم بعد القول بالفصل لعدم استصحاب غيرها من النجاسات الا ان يلتزم بالفرق بناء
على المنع عن الميتة لليبس لنجاسة ثم اذا منع عنها من يطهرها بالدباغ كما لا يشكل وحكى في المقاصد العلية عن بعض المنع من اخذ الجلود في جلد السمك الميتة
وطهارته مروان ردنا كما الدليل وفيه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالمروي عن الرجل يصلي ومعه شيء من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي
والكيف كان فالمسألة محل اشكال لعدم نهوض ما ذكر لاتمام المطلب لذا في الحقق فيما حكى عن المعتبر الجواز ونحوه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الا
ان عدم الجواز لا يخرج عن قوة لصدق الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فان الظاهر لفظة في ان كان هو اللبس بالشيء واستعماله الا ان المتبع في استعماله
يختص بتهيئ ما في المراد الاعم منه انه المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة في السيف وموثقة ابن بكير في باب اللباس وقوله فا
يبوله وروثه وقوله لا تصل في شيء منه بل غيره وشمل مثل ذلك وهذا يؤيد اصل المطلب فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظاهر منه
ملاحظة احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم النجاسة او منع فيه دل على جواز الصلوة في خرقة الخضاب اذا كانت طاهرة ووجب ان النجاسة
للطواف الواجب والمستحب لانها صلوة لا لان الطائف في المسجد عن المساجد بلا خلاف على الظاهر المصرح به في محكي كشف اللثام والسرائر ونهج الحق والمعتبر
وعن جمع منهم الشهيدان التذكرة وجماعة عن اللوامع حكاية الاجماع عن تعالى على الظاهر المراد به الشهيد الاصل فيه قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ
نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فرع دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية فدل
على المنع من ادخال كل نجس وفي النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظاهر ارادة هذا المعنى دون مسجد الجبهة ودون موضع
من الارض لتمييز الصلوة باسم اشرف اجزائها وفي صحيحة الثمالي عن ابي جعفر اوحى الله الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج منه من يرقد بالليل
مرتبة الاخبار هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما استفاد من احكام المساجد وآداب دخولها ومنع تعليم وجوب ازالة النجاسة عن الضرايح
المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيارة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار من ان كل مسجد كان مكانا
دم نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء احب الله ان يذكر فيه فاحترامه يستلزم احترام مدفن النبي والوصي صلوات
الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد ليس للاحترام بل الحكمة الامن عن تنجيس المصلين فانه موضع الصلوة لم يتعد
منه واحتيج في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى دليل اخر ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني من وجوب تعظيمها واحترامها وفيه
المسلم حرمة الاهانة والاستخفاف واما التعظيم فمرتبة تختلف غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى بناء على تسهيل الامر على الغيب او الا فالا
عقلا وشرعا هو الاحترام فوق ما يصفونه الا انا نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترامات فلم يصل من الشرع ما يدل على وجوب هذا الاحترام ولذا لم
المسلم يرد دخول الجنب المشاهد وحرمة مس جلد المصحف ولكن الانصاف انا لو كونه اذهان المسلمين من مقدار احترامهما يقتضي وجوب الازالة
منه هذا في غير خط المصحف واما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بالفحوى من حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص المنع في المساجد والحق بها بالمتعدية ام يعم
غيرها ظاهر الاية والرواية هو الثاني وفي اللوامع عن كفاية انه بل هو ظاهر نفي الخلاف في السرائر بل صريحه حيث قال لا خلاف بين الامة كافة
ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا
عن مروره فلو كان النجس العين لما يجوز له ذلك نهى وقرره في المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من
جسد نجاسة وفيه ثبات له عوى بالمجاز فان هذا مقالة الشيخ المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل الغذرات ليست
من مثل عدم الازالة الا بقيد على لبدعي بعد قوة احتمال ورودها موردا الغالب من ان يجوز الدخول الهم كانوا عليه فيثبت نزول الاية يستلزم سراية
النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي فالمراد بالنجاسة فيه اما المصدر بمعنى جنبوا مساجدكم عن ان ينجس واما الاسم عليه فهو ظاهر في النجاسة
نعينية وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على التخصيص لمنع تعيين النجاسة العينية فيه او
ولو يبعد انه بنفسه هتك لحرمته فقد نقل عن بعض الاطباء الميل الى الحرمة هنا وقد يبعد جعل المدار على احد الامرين التعدي
ومثل الحرمة مع انه ضعيف جدا مما لا يعتمد الا اتفاقات الحكاية المرهونة لبعض كثير المتأخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن فخر المحققين
الاخبار المتعمد على جواز الجلوس مرتبتا في المسجد لكرها الحقق بعده بل لا يحيي على تحريم ادخال النجاسة مطلقا بناء على
نساء الاجماع عن كثير عدم المحلي بعد وبحين لا نسلم نسلمه فما ذكره وابن علي في نظره دلالته بل هو مع هذه مما يدل من المراد بان على
جواز دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان

المسجد الا بجعلها زبية في اخرى لانه ليس لاجل انه من المساجد بعنوان ان دليل الجواز في مقام نفي المنع عن الدخول من حيث هو لا لبيان عدم
فلا ينافي المنع من حيث النجاسة مضمومة لو لم يكن الجهة الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومما يعلم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة
الا نادرا بل وكذا الجنب غالبا على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا مع ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في كيفية غسل الجنابة الا
بعيد العموم من هذه الحيثية بلا شبهة ونحوها بل ابين منها ما دل عليه وزيده ما في صحيحة معوية بن عمار في المستحاضة ثم تصلي... وان لم يثقب الدم الكرسف
توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد هنا مصلى المرأة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها
من الروايات الاخر الواردة في ان المرأة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها فلاحظ وفي عدة اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا
بما يجب عليها فهي موثقة عبد الرحمن يا ان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فان ظاهر الطواف المندوب هنا
مضافا الى ما علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم من دخول المساجد في الجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل
الاغراض الاخر كالمرافعة كما في زمان امير المؤمنين عليه السلام ومذاكرة العلم كما في زماننا لاسيما بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من الامور
وعدم تحرزهم بتمكين الصبيان منها مع ان الاوصاف غالبا لقطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه وجدرانه ظاهرها
وباطنها وان كان ظاهر بعض ... ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث الطواهر منها الخارج لان معاقد الاجماعات تشملها بل حرم فرشه كالبوري
وكذا الآلات المخصوصة وحكي عن الذكرى الاتفاق عليه مثل البشرية عبارة جمع من الفقهاء ولعله لانها النسبة الى المسجد ... من النجاسة كالجزء
الانسان نفسه ويشمل التجنيب بما يحرم ... زمن غالبا او دائما ولعل ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد حين تفويتها ... ومن المسجد وجب
نسبته الى الاصحاب لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه الاحترام واما من جهة كونه معدا للصلوة فانا نقطع بان المراد من الامر النبوي
هو تحريم تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان من الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تجنيبها يمنع حدوث النجاسة فيها
هو تحريم ابقائها ثبتا على ما هو الظاهر في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي والثانوي ثم ان الظاهر انه لا
في كونه كفائيا بالنسبة الى من يستجمع شرائط التكليف ويظهر مما ذكر في وجوبه على من ادخل ولعله المراد انه فعل الغير سقط لا بدل ولعله الاصح
الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه الابقاء بناء على ما عرفت من ... هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا
الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكما انه يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا اجمع هذا على ... الواجب العيني وعدها على ...
الكفائي ولو فعله هو سقط ايضا لا من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذلك العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط لا التعيين
وجوب الكفائي ثابت على تقدير ترك من عليه عينا نظير وجوب نفقة الولد ان تعذر عينا على والده على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان الدلالة
الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة الواجبة على من ادخل النجاسة واجبة بعنوان وجوب التجنيب على
الجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك للازالة بعبادة ينبغي صحتها وفسادها على النزاع المشهور في مسالة الضد وقد يظهر من بعض مشايخنا عدم ابتنائها
العصر عليه لانه فسادها على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فورية وجوب الازالة حتى فيما اذا اشتغل بواجب موسع هو ممنوع
فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليل العقاب فهو معارض بما دل على عموم وجوب ذلك الموسع مع فقد المرجح يثبت التخيير ولازمه
نعم لو ارتكب مباحا يكون عليه حراما وفيه ما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية فيما اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة عدم اشتغال
فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته للواجب المضيق
ولذا لا يعارض ادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية
اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد بذلك اطلاق كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر ضعف التعارض بين ما دل على
فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كضعف اخذ نتيجته بما دل على اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لم يجد
في المقام بعد استفادة الفورية من مثال الوجوب لان لغاء الفورية يكون كالغاء العبد عن المقيد ونحا اصل الوجوب خلاف الاجماع
هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لانا لمدار في العموم من جهة على التوقف في مادة الاجماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا
في الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به اما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها
مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على فورية الواجب
الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد والمقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعله وتركه فعل الصلوة
في بعض الصلوة وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح ... التي لم يبرء كما عن المحقق ... والمستمر من الجروح بحيث لا ينقطع
اصلا او ينقطع زمانا لا يسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسر في الروض والجامع الاستمرار به ... كما هو مذهب الاكثر كما في مفتاح

الكثير فان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطى لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة بدونه الدم فيكون حالها حال
صاحب السلس والمبطون والمستحاضة في دوام النجاسة نحو ما استظهره من عبارة الاكثر هو الظاهر منها في اول النظر ففي المقنعة عبارة سيلان الدم من
القروح انه شيء لا يرقى ولم يقف سيلانه ومن عبارة الشفقة ومن الوسيلة وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح التي لا ترقأ وعن ق والنهاية
اصابة الدم في القروح لجريح والمراد باللزوم كلما من كثرة لزوم الدم فسره في الرياض عبارة المص وغيره وشرح اللمعة وكرى على عبارة ما الذي في لو
هو انقطاع الدم وسكونه من الث المدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المصنف فيه على ما حكي
اصابة القروح في العفو وجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح لا يستطيع ان
ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة ومن مستطرفات السرائر عن البزنطي عن العلا عن
محمد بن مسلم قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة دلت الموثقة بمفهوم التعليل
والمضمرة بمفهوم صدرها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب تعذر المرة هو عدم تيسره فدل على وجوب الازالة ان تيسرت بغير الغسل كالابدال و
على وجوب الازالة اذا كان له زمان فترة الدم لو كان له فترة كما في كرى وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في النهاية
والمحقق والشهيد الثانيين وجماعة بل نسبه بعضهم الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى فلم يعتبروا في ظاهر كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة
الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما فرغ قلت له
ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ الخبر فان التعليل المقطوع يمكن الامام عليه السلام من ازالة الدم عن الثوب وابداله
والمتعارف من الدماميل انها فترة احيانا بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرئ
وينقطع الدم فان المراد بالسيلان الفعلي استمرار الجريان يعني عدم الفترة بل المراد انه لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل ما اندمل واشرف على الاندمال
فاطلاق المشتق انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل
والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا قال فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجرح
يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل
يخرج منه القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل المراد بقوله لا تزال تكرر الخروج دفعة بعد دفعة لا استمرار الجريان
وانصباب الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى بيت فلان ويقول هذا القول ويشهد له قوله وان كانت الدماء تسيل فان الظاهر كونه من بعض
الافراد الخفية للمسألة لا كونه نفس المسألة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي به جروح لا تزال تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى حال سيلان الدم
فافهم وفي رواية الجعفي قال رأيت ابا جعفر عليه السلام يصلي والدم يسيل من ساقه والظاهر انه كان بالامام كان من الجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه
الدم وموثقة عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة الى غير ذلك من
الكثيرة والتعليل مع انه حكم في غير واحد منها لا اختصاص بانقطاع الصلوة بل فيها دلالة على ازالته في الصلوة وكيف كان فظاهر هذه الروايات
كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والمصنف والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من تقدم النقل عنه على ما حملنا عليه الاخبار
فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي في والغنية الذي هو معقد الاجماع هي التي لم تبرأ كما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم به وكذا
التي هي مقابل وان اعترض في ان هذا التفسير هبا للنص الا ان هذا الاعتراض غير وارد كما اعترف به ولده في المعالم ومنتصر المحقق الثاني بان الظاهر
من هذا الوصف ارادة كون الجرح باقيا غير مندمل مجرد كون العلامة قد احرز بهذا القيد في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف الظاهر
سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة فيه من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية
في كلام من اعتبرها على معنى السائلة الذي تقدم تفسيره في رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا او باعتبار
التلبس بالملكة فيكون مقابل الماخوذ منه لو صنع ابن جنيد طوبا منه واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما مر من ذكره من ان المراد بالدوام
الدم بمعنى عدم انقطاعه الا استمرار الجريان وان صاحب ما استظهره في تفسير اللزوم تبعا للمحقق الثاني وصاحب المعالم
في القواعد بينها وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بها لو كان ما لم ينقطع سيلانه
مشقة الازالة لان المشقة خاصة لزوما وما ذكرنا تقدر على حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم
وهو دال على هذا التقييد الموجب لسيلان الدم احيانا الا مع حصول الفترة فحينئذ الدم نعم كلمات كثيرة منهم ظاهرها
هذا المعنى الذي ... على ما تقدم النقل عنهم والفاظ صحيحة ابن مسلم ورواية ...
... العفو والاطلاق ...

في النجاسات

في العفو حتى يكون هذا الدم علة والاصحاب في العفو بقوله حتى يكون حكمه نظير العفو من قليل الدم فقولان الظاهر هو الاول وهو ظاهر كل من
استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن الغنية وشرح الفقيه للمراد وتذكرة ابن زهرة والفاضلين وهو الاقوى لان المنصرف من الاطلاق
بحكم الغلبة بل هو المتوهم الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافيه ما في الزام المشهور من عدم التعليل من حيث عدم ايجابهم تعدد النوب
في اليوم لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يغسل في اليوم الا مرة على نفي مطلق
الابدال فيه معللا بعدم التيسر كيف كان فالتعليل بالسبيل على ان رفع احكام النجاسات لاجل الحرج الشخصي او النوعي الا ان يقال الحكم المختص
السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا يدل على ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا
ولو مع تيسر التخفيف في ازالة البعض او ابدال الثوب خلافا للمحكي عن بعض فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعنه فاوجب الابدال
معللا بانتفاء المشقة ونفي الترجيح لانتفاء التعليل وصدق انتفاء علته وجعل شارح ضابط الابدال لازالة الكل من اعتبار المشقة وفيه نظر فان من
الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هي الاخبار وهي منصرفة الى الغالب وهي صورة مشقة
الازالة عن البدن وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة اسنا فيكون ذلك مسلوبا وجوده في الثوب
وان تيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فمرجح وجوب الازالة وجوبها عن الثوب فقط بمنزلة التخفيف للنجاسة ويؤيده ما سيجيء من الا
على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم كيف كان فابدال الثوب ان تيسر خلاف ظاهر الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب
تيسره للغالب هذا ويزيده وضوحا عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض ومن الابدال ومن بقاء الثوب الملوث اذا كان
سائر وعدم التمكن من ذلك بل صريح بعضها مثل رواية ابي بصير والجعفي الحاكيين لفعل الامام بل الاصحاب حيث انهم انما اختلفوا في
ما يعفى عنه من حيث عنوانه دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا هذا الدم موضع العفو كالعدم حتى جعله سهلة والحمل وطي نظيره لم يراع
ففي الاول ومحكي الثاني انما الايجاب ازالة قليله ولا كثيره فهو كالبراغيث في الثوب والسماك في الجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى
من هنا اعترض في المعالم على ما ذكره فيه بما حاصله ان اللازم عدم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم
المشقة يقتضي وجوب التخفيف مع كثرة التعدد وذلك ثابت في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع ان نظر جماعة من الاصحاب الخصوصية من تلك الاية عند
الكل وان اختلفوا في مقدارها فالا وذكر الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل
الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان برء وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون لا يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب
الامكان ثم ان الظاهر من الاخبار الحكم السابق هو اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن هي واستحسنه في محكي المعالم وفصل
الحدائق بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما عداه المكلف بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح وهو حسن وان كان الاختصاص على غير المتعدي اليه
وان كان ظاهر الموثقة الاخيرة هو العفو مطلقا فتامل ثم ان الظاهر انه لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض ومن شرح المفاتيح
انه متفق عليه ووجهه ظاهر نعم الظاهر ثبوت العفو عن المتصل ان الطاهر المتنجس به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك
الجرح غالبا اما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى العرف والظاهر انه لكل من قبيل الجرح والظاهر ان دم جروح الغير لا
النجاسة الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة والمضمرة المذكورتين وما في الحدائق الى وجوبه حمل الامر
في بعض الظاهر المشهور ويحكم غسل الثوب بدل الدم وعفي بعض ما دون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد
من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كما في الظاهر وان كانت الاخبار مختصة بالثوب
عدا رواية مثنى بن عبد السلام عن الصادق قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار
واعترض بان هذا المقدار ربما يصنع ضعفا الدرهم وربما احتمل كون الحمصة بالخاء المعجمة والمراد بها خمص الراحة وفيه ما لا يخفى من بعد التحمل في العرف
نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مقدار الحمصة من البدن لا يلازم لانتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم كما هو شأن الدم الخارج
من البدن غالبا حيث انه يجتمع اولا سيما اذا خرج مستندا ثم ينتشر بنفسه كيف كان فالظاهر انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب اذ ليس
الا ان مقتضى العموم وجوب ازالة الدم بقول مطلق عن البدن منعنا وجود مثل هذا العموم فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك
الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلاة يوجب غالبا اكثر من ذلك من البدن غالبا العمدة في الحاق البدن بالثوب ما ادعي وثبوت
بالبدن اخرى الى غير ذلك من التعدي عن ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من رسالتهم المسائل المسماة المعروفة عنها الا من شاهد
فتاوى كل واحد منهم حتى يستبعد الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في رؤوس ... بعد ... معقدها الى اعادة من
فتوى جماعة بل ... فقد اعتني فتوى المشهور ثم سعة الدرهم هل هي نهاية الرخصة ... في ... وذكره في المحكي عن ...

الانتصار او سلار او هو الاول الاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوقين والشيخين والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل في سبيل الرشاد حكاية
شهرة علم الهدى في شرح الجمل ونقل الانتصار وغنية ابن زهرة والاسلم في حاشية الكتاب ان اللفظ المشهور كما اعترف به الشارح المذكور كما في المسالك وكشف
الالتباس بل قيل ان المحكي عن ظاهر السرائر او صريحها وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما ابتنى تصريح الاخبار على صحة الاجماع في معقد
الاجماع كعبارة الحلي وابن سعيد اشارة الى السبق والجامع على هذا القول وفيه نظر والمنبع هو الدليل وهو عموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة للصلاة
وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك وخصوص مصحح ابن ابي يعفور قلت للصادق عليه السلام ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت
انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى أيعيد
صلاته قال يغسله ولا يعيد صلاته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلاة الخ ولا اشكال في الرواية كما في كره من جهة الامر
بغسل ما دون الدرهم مع عدم وجوبه اجماعا الا ان الامر محمول على الاستحباب لا ابتداء في شيء منهم ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر
والصادق عليهما السلام لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان راه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولا
يقدح الارسال لان المرسل جميل لا ابن حديد لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف
يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه مثل كون الرواية معلوم الانتساب الى من يروي عنه مثل هذا الضعيف ورواية الجعفي
عن الباقر في الدم يكون في الثوب قال ان كان اقل من الدرهم وكان قدر الدرهم ولم يغسله حتى صلى فليعد صلاته الخبر ويؤيدها الرضوي وما
في تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الآخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر عليه السلام
قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلاة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك
ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت
فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه ورواها في التهذيب بل رواية الجعفي النقل منه وفيه ان الظاهر في امثال المقام ان الحد المحكوم والمعتبر فيه هو المذكور
في الشرطية الاولى فقد يتوهم ادخال ما هو خارج عن الشرطية الثانية في موضوع الشرطية الثانية مع كون موضوعها المكون ونحاف بها في الحكم
بل ان الاعتماد على هذا الفرد من جهة كونه فرد الدليل لا فرق يكفي في المقام حيث ان الغالب لو يجب عليه ادا الناظر في مسألة الدم ان القطع بكونه اكثر
وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم تحقيقا بعيد جدا بل الغالب اما الزيادة او النقصان نعم مثل هذه العلة غير محققة في مقدار الدم بالنسبة
الواقع هذا مع ان الادخال الموضوعي في نظائر المقام شايع بان يراد من لا اكثر من الدرهم الدرهم فما الاكثر منه نظير قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري ونحوه بان يقوم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمرأة
في الصلاة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك فما ذكرنا ووجه تقديم التصريح لا صل الدرهم بظهور الجواب عن رواية ابن مسلم فان المفهوم ثانيه في
قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد عليه فهذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يبعد وقد ذكرنا ان الصحيح والمرسلة
كالصحيح لكونها اظهر دلالة واشهر اعتبارا وافق برواية الدينار مع الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلاة في النجاسة
وخصوص الدم وربما يعكس الامر فيدعى ان المراد بالدرهم في الصحيح والمرسلة وما ادى مساقهما لغلبة فيما لم يعلم مقدار الدرهم الا بالزيادة
والاظهر ان المراد المشار اليه بحديث بل ربما يسر بظاهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انهم لم يعرفوا الخلاف في المسألة قبل
الفاضلين واستشهد على ذلك بانه يحكى عن الانتصار وكشف في الجامع حيث ان الظاهر صدق هذه العبارة وهو ما دون الدرهم الا
ان كلامهم في الاشياء مشعر بارادة المراد ويؤيده انهم لم يعنون هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وكذا الاستظهار بين ظاهر اما ما
من الفتاوى فحقها التعبير لظواهر اكثرها كما ظهر بالتامل وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد من
هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار صرح شارح الجمل بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه
بطرافة ذلك في الجمل واما ما استظهر من الصحيح والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظاهر ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة
دوانيق قطعا الا ان الاصحاب بين من قيده بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كالمحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة و
الانتصار والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلاثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تأخر عنهما وعن كشف الحق انه
مذهب الامامية والبغلي على ما ذكره باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلي ذا
نسبة قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمن عبد الملك
جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه النسبة ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى قرية بالجامعين كان
يوجد بها دراهم منها امرا خصها لحنه تقدم الدراهم على الاسلام فلنا الاولى تعرف ان النسبة حادثة قال الرجل الى المنقول عنها

فيما دون الدرهم

وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقرب بابل بينها وبين الحلة قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة والغسالون ويلتقطون منها الدراهم وقد شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة وقال لي بعض من عاصرني ممن له اطلاع على اخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى والظاهر ان ما نقله ثانيا عن بعض من عاصره هو الذي حكي عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ قال بعد نقل ما ذكره من اتباع المتقدمين الفقهاء افضل من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى ما حكي عنه ملخصا ثم ان الظاهر ان البغلي والوافي واحد ولذا جمع بينهما غير واحد من اكثر كتب الاصحاب وهو مقتضى الجمع بين الاجماع المتقدم المحكي عن الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق فما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو متقدم على زمان الصادق ع فالمسألة قوية الاشكال محل نظر لان غير واحد من الروايات عن مولانا الباقر ع والظاهر ان هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه ع فان مولد الصادق ع كان قبل عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم متلقاة منه ص وعندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما والائمة الطاهرين وفيه نظر لان ذلك لا ينافي جواز التعبير بما يوافق اصطلاح زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة سعته الا ان الخبر بالتعلق لا ينفع فليس هنا ما يعلم منه ذلك الا ما عرفت من الحلي من شهادته بانه يقرب اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل التحديد بسعة الدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم بعقد الابهام الاعلى مع عدم تعرضه لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان لكل متقارب ولا ريب ان كلام العماني في تحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي نعم نسب في المعتبر تقدير الحلي الى الاشهر وبعد ذلك تشاح فيه وعن الروض جزم بقبول شهادة الحلي وامثاله في المقادير بان الشهادة يعتبر فيها الحس

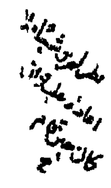
اقول لعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والا فالاولى الرجوع في غير المتيقن الى الاصل لانه المتيقن في تخصيص عمومات ازالة مطلق النجاسة خصوص الدم وربما يتوهم من ذلك بان المعفو مخصص قطعا ما بلغ الدرهم منها الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والآخر لا يجب فلابد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قياس على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل ثم انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور واذا كان مجتمعا واما المتفرق فالزائد عن المقدار على تقدير الاجتماع خلاف في الحكم ... فيما اذا دم نجس العين بدم الحيض والاخيرين علل بتضاعف النجاسة بملاقاته نجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة والمتنجس وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على ربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجيس نجس العين ونجاسة نجس العين كون الكافر نجسا المتنجس كعصير او ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوب ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان ويكونا احدهما مانعا للدخول تحت الآخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال يجب في نزح البئر لموت الكافر وان تعين للميتة فرضنا الاطلاق كل منهما يجب تبديل مائه الاجماع فان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب لعفو دم من النجاسة اذ النجس لا يقبل الانفعال بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخمر حكمه كذا ونجاسة الدم معفو عنها او يثبت ان نجاسة البول كذا وثبت خلافه فالظاهر تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة عن الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قبول التخاسين في جسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر وهي ايضا عن تطهير نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه كالتكة والجورب مثل هو ونعل مخصوص معروف بالقلنسوة بضم اللسين وشبههما والاصل في ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله ع في رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بابدال الكمرة في الرواية بالجورب ولعله التمثيل والا فلفظها مثل وما اشبه ذلك في الرواية يجعله عليه المراد بعدم جواز الصلوة فيه عدمه من جهة صغره لا من جهة نفسه ولا من جهة

اشتمالها على تعميم كثيرة لا يبعد الفرق بين ما يدخل في الموضع الخاتم والسوار والدملج ومن ابي اذينة في جملة السيف في السكين ونعل مراده كما في
كشف اللثام التمثيل بالنجاسات لا نفسها او فعلها فيها ثم يتبين تخصيص الحكم بالملابس الا ان يلتزم بان ذلك ما يعم السيف من الملابس بل ابعد منه كما لا يخفى بل فيه
يمنعه ما في بعض في بعض الروايات من يصلي في السيف ما لم ير فيه دم وذيابه فيها الخاتم بذلك كما عن الصدوق في وجهه على الصغير والنعل لا يستر وحده
مثل ان القلنسوة يتبينها الاستر وقد يفيد نظر يرد ابن حجر العسقلاني عن الرجل يصلي في ثوب المراة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كان
مامونة ذلك على مع جواز الصلاة في الخاتم مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلاة فيها لا تتم الصلاة هو اختصاص العفو
بالملابس وفاقا للمحكي عن السرائر وغيرها الاكثر منهم المصنف والشهيد كما في وهو على بيان بل ظاهر كل من عبر بقوله يجوز الصلاة فيها الايتم الصلاة فيه منفردا
فان ظاهر الصلاة في الشيء التلبس به الصلاة فلا يدخل مثل الدرهم والعصا المحمول في الجيب في ذلك العصا المشدود على الجرح وعلى العين
وجهان خلافا للمحكي عن المصنف ونقد والشهيد في كري وشرح الارشاد والمحقق الثاني مع جملة من اصحاب المدارك وغيره والدلائل وفاقا للتنقيح في عموم الحكم
لغيرها ولعله لعموم بعض الروايات المتقدمة كلما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في الاختصاص بالملابس لانه قال
انه يصلي في الدراهم خلافا للمحكي في منتهى الكرامة عن كل من لم يخص الحكم بالملابس وبعضها يكون مما في مانحن فيها لانه المتبادر من اطلاق النص وفي معقد
الاجماع وعلى ما ذكرنا فلو شد تكته على وسطه او حملها على ما يفعله بجواز الصلاة وكذا لو اخذ النعل في يده بناء على المنع من حمل النجاسة في الصلاة
الا ان يقال ان العفو عن الملابس لانه لا تتم الصلاة فيها يستلزم العفو عن المحمول الذي لا تتم الصلاة فيه بطريق اولى لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل
مع ان الظاهر لكن في الروايات وهو كيس يدخل فيما ذكر خوفا من سراية النجاسة عند الاحتلام نعم في حال الصلاة ملبوسا ولا في محلها الا ان يقال
التلبس بالتنبيه لبس شده في الوسط ليحصل فيه ما ذكر عند مخافة الاحتلام فتدبر ثم ان قول المصنف قدس سره في مقام التعميم اذا تنجس بغير الدم كالمثانة
انه لاجمال النوم اختصاص الحكم بالدم فهو بمجرد التوضيح ثم لما ذكر ما يعفى عن ازالته شرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال
في انه يعتبر في التطهير ازالة العين النجاسة واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض لا لان اصالتها على الحل وان كان ذلك يفيد جواز الحقيقة لاستحالة
انتقال العرض لان هذا لا يصدق عليه عرفا عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى العنوانات العرفية فلون الدم
الباقي في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الدم لا يعد عرفا النجاسة منه بتعاقب الا يصدق عليه ولا ينصرف الى عنوان الدم فلا يحكم
بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه ان احتاج اخراجه الى عصر شديد او فرك بليغ فيحكم بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك في بعض المواضع
وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعى عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من اللون والرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المصنف في هي والنهاية من
تحريم ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما ففي الطهارة
اشكال انتهى وعن جامع المقاصد ان المراد بالعسر هنا فلو كانت تخرج بمبالغة كثيرة لم يجب قال وهل يتعين نحو الاشنان والصابون
مع التوقف عليه يحتمل ذلك بتعبيره الغسل بالماء اذا لم يزل بكل محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط يقتضي الاول انتهى فالمراد بالعسر ما كان ناشيا من المبالغة
في الغسل على الوجه المتعارف ويمكن حمل الوصول الى السبب المتعارف للازالة فانه داخل في تعذر الازالة ولا مدخلية لذلك في التطهير بعد زوال
العين عرفا مع وجود العين ما يستخرج منه لو نقلونه لا يرفع نجاسته منه الا اشكال من ان تغير بعين النجاسة ومن ان العين غير موجود بحكم
العرف فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة على الاول فالظاهر نجاسة الثوب بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزام
لان الاجزاء اللطيفة منه يحكم بنجاستها من جهة انا نطهر الكثير ... في اللاعتبار الا الوجود الواقعي المفهوم بالدقة الحكمية والراهب الا
باستكشاف وجود الجوهر حتى مرضه لئلا يحصل انتفاء العرض ثم الظاهر والمسألة محل تامل الاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب
اغسله مرتين ونحوها صحيحة ابن ابي يعفور وروايات اسحاق بن عمار قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسالته
عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين ونحوها في المتن ما عن الحلبي في مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البزنطي وفي صحيحة ابن مسلم عن الثوب يصيبه
البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة والكن في الاخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور
امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الاختصاص بالخارج المسألة محل اشكال وقد مر بعض الكلام في الاستنجاء فراجع
ثم الاقوى عدم الفرق في وروده بين ورود الماء على المحل فلو عكس بغسل الماء ولو بعد الحمل طهارة للاصل لعموم ما دل على انفعال القليل ان كل نجس منجس عدا ما خرج
التطهير بالنجس فيخرج عن القاعدة في الاخير بالماء الوارد على النجاسة ويبقى المورود مضافا الى انصراف الغسل له هذا السيما اذا كان الماء قليلا فقد
مضافا الى ظهور اخبار الصب في تعيين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة ونعم لا يفيد الحل الا ان ظهور
الغسل لو فرض منه انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد صبه منه لا ينافي الصب بل هو
نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر في الغسل بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى اخيرا بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود

نعم من هنا يظهر انه لا يتجه ما ذكرنا من صحيحة محمد بن مسلم الواردة في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة له صريحا على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نغسل الثوب
فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه فلا يصح الاستدلال بها على اشتراط العصر كما ذكرنا والاحسن ان يذكر وجه الاستشهاد بها النفي
هذا الفرق بين الثوب وغيره في رواية ابن محجوب ومنها السؤال عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد فوقع ان الماء والنار قد طهراه
فان الغالب في تطهير الجص ان يجعل فيه الماء اولا في الاناء ثم يجعل فيه الجص لا يخفى وهذه الدلالة الرواية ثم ان الاقوى لما في النجاسات بالبول
في الثوب العصر لما عرفت ان الغسل القليل الا ... فهذا الاطلاق في الامثل قوله اذا اصاب البول النجاسات الغسل فاغسله فقوله اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل وشبهها والظاهر في قوله فيها وجوب مثل الغسل محمد بجواز الصلاة وحمله بمعنى الغسل على المعنى اللغوي قوله رواية ابن ابي العلاء الصب مرة وصحيحة
ابن بزيع فانه هو ثم فان المراد من ذلك ان كان ثياب عدم وجوب الدلك الا انه يظهر منه الاكتفاء بالصب لرفع البول في غير الصحاح مضافا الى
الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا يتجه ذلك او ترى انه لا عدل الاستنجاء الا ان الغالب مع هذا القائل بالتعدي بجواز اختصاص بهذا الحكم
اخص مما يثبت العموم وهذا كله فيما اذا غسل بالقليل وسيأتي حكم الغسل بالكثير والجاري ثم لا بد من العصر في غسل الثوب ونحوه لما بعده من الغسل
على الشيء كما عرفت خلافا للمرتضى كما عرفت الحلي والثوب عند علمائنا كما في المعتبر مستندا لا يتجه كما عرفت بدخول العصر في مفهوم الغسل فان نفي
ويؤيده مضافا الى ما مر من غسل الثوب الامر بغسل الثوب بجعل نصفه في العصر بعد غسل الثياب مرتين على ان ادنا العصر ان لم يغسل
فيه ضعفا او انظر فاستماع ان المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا او نوعين في نظر الشارع نافذا في الاجزاء الحسب فالنبيهما من حيث نعتبر
ومنها ما تقدم في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبي عن ابن هاشم في بول الصبي فالبول
عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا ... في موثقة ابي الفضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء
ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم من الاصل فهذا لا اطلاق وعلم بقية ... ان
عن مع صيد بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل ينجس بها فلو بقي في الثوب لم يطهر وانه يحكم به على الوجه الاخير ... الى
في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وكانه حمل العصر في الرواية على من اكل وفيه نظر كما في دعوى
عدم زوال النجاسة الا بالعصر كيف وبول الصبي لا بد من ان تزول اجزاؤه مع عدم وجوب العصر فيه ... وبعض ما يثبت المتنجس ... وقد
في الاستدلال بعد ان يثبت ان الحكم هو الوجه الاول والثالث وعليهما فالاولى فيهما يحتاج الى ... كما في تحكيم
عن صريح الشرائع والمعتبر هو اللازم على ذكر الوجه الاول بل لا يلزم كل ... حصر الحكم ... الشيخ في الاثنين ... من الحكم
اكتفائهم عند الغسل لا فيما بعد مع قولهم بوجوب العصر مع ما سمعت من ... على ... ووجهه ... العصر
الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة الاولى يوجب نجاسة المحل ... الثالث ...
الغسالة الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان المتيقن الا ينفعل بملاقاة نفس المحل وانما ... ... الماء
... الحرج من صوابه انفعال القليل هذا مضافا الى انه حكمه بعد الغسل ... النجاسة ... الاولى ...
وما دام الماء في الغسل في المحل لا يعلم حصول الخفة بل يحتمل عدم حصولها ثم تطهير ... بين الوجهين فيما اذا غسل في ... الكثير
الجاري فان العصر يسقط ... على الوجه الثالث ... والشهيد المحقق ... من بعض
من ما مر ... خلافا ... لا ... الجاري ... في المفهوم الغسل ...
انه يكفي الشك في ذلك فالاولى الحكم بوجوب العصر في الجاري ... في مراسيل الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فيثبت الحكم في الجاري
بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم الفرق ... مضافا الى قوله في بعض الروايات
مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره ... بمنزلة ... وجوب ... الكثير والجاري ...
للاكثر على الظاهر ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير من البول ... صحيحة
مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال ... العقول ... مع
ذكرنا في دليل العصر يعلم وجه ... فيما ... كالفرش ... بعض الروايات
كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولا يبعد ... بل الاكل بول الجنين
بل كل نجاسة لا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف ظاهر ... عليه ان كان ...
غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وظاهرها جريان الحكم في ... الاخيرة
قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المتحصل مما ذكرنا هو ان ... خروج ...

منها او انفصال الغسالة عنها فاما ما يتفرع على هذا انه لا يطهر الخشبات المتنجسة بعد التنجيس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها الا
ظاهرها وقد يشكل في المداخلة على وجه تغلب كما في الصابون والعجين هو با كون الواصل الى الباطن بسبب الطول ونحوه اجزاء مائية لطيفة
يشك في صدق الماء او انفصال الماء فصدق من تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنية فان الحكم بتحقق الغسل هنا مشكل وان لم يتم على كفاية مجرد ملاقاة
الماء في التطهير بل انه يمكن ان يقال بعد مثل قوله في مرسلة الكاهلي ان كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله في الخبر المتقدم ايضا يشير
الى الخضر بالماء انه لا يصيبه شيئا الا طهره بدلالته على كفاية مجرد الملاقاة في الكثير والجاري فيكتفي في القليل للاجماع على عدم الفرق بينهما
من جهة لا بد من صدق الغسل ان كان بينهما فرق من جهة اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوب تحققه الا ان لقائل ان يقول ان ماء المطر وقوله
لا يشمل مثل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل هو الماء تمت الدعوى فالحاصل غلبة دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في
كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكثير والمطر وما في حكمهما الجاري ويلحق بهما الغسل
بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة ثم انه منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد
من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ان امير المؤمنين سئل عن قدر طبخ فاذا في القدر فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل و
نحوها ما ذكره ابن ادريس في قطرة خمر في قدر يغسل هذا كله مضافا الى ما ذكره بعض بل اكتفى به في الاستدلال على هذا المطلب رادا على صاحب الحبل حيث
انكر عموم رواية الدالة على طهارة كل شيء بالماء رادا على صاحب المسند بالملاقاة ودلالة الغسل من ان تطهير كل متنجس انما هو غسل على الوجه المعتبر
كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة الا انه حجة الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظاهر انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا
علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التعبد الثاني من التعبدين اللذين اعتبرنا ثمة في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة او
انفصالها بالعاصر فقد الامرين في الغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم الشهيد والمحقق الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف من
المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي عن صاحب المنتهى وشرح مجمع الفائدة وكذا تجوز واغسل هذه الاشياء بالقليل مستدلا
بلزوم الحرج والطلاق دلالة الغسل وان المتخلف في هذه لعين باكثر من المتخلف في الحشايا بعد الدق والغمز وفي الكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجب
رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة الماء القليل ان تعذر الشخص من نجاستها وسيجيء في مطهرية ما يقتضيه
التغيير بيد ولا ثم انه نعم يصلح ان يكون مؤيدا للحكم اذا دل عليه دليل واما الاطلاقات فهي ساكتة عن حال الغسالة فلو قلنا بعد
اعتبار خروج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن ان يستنبط من ادلة سببية الغسل للطهارة بما بعد اخراج ماء المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين
ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ولذا لا يحكم بطهارة الغسالة الملاقي في غسل الثوب واما القياس على المتخلف في الحشايا فهو فاسد لا اصله
مع ظهور الفرق بان الباقي في الحشايا اقل من الغسالة الباقية في هذه الامور مجموع الماء الملاقي للباطن نعم ربما يقال ان اللازم من ذلك وجوب
تجفيفها بالشمس بعد الغسل لزوال الغسالة المتنجسة بالملاقاة وفيه نظر لاحتمال دخول اخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل وكونه مطلقا
الغسل منصرفا الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل ربما يشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر انه غيره كما في المحكي عن الحدائق في
في جواز غسلها بالكثير حيث ان الماء في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق الاتحاد معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او
الجاري الا ان يقال ان الاجزاء منه على الماء المتصل بالكثير والجاري الا ان يقال يضعف الاتصال بحيث يحكم عرفا بالانقطاع وانها
لو فرضنا ان نجاسته وفي الكثير بعض اتصال الماء الكثير الى ذلك الجانب على جسم فلا يلزم
ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال ان غاية الامر الشك في الاتحاد فيرجع الى استصحاب انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو استقر
الماء ووقع في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى العمق من جهة المتنجس لا يكفي مجرد اتصال الاجزاء باجزاء الكثير بناء على اعتبار الا
على الاتصال فلعله لتحقق الاعتبار عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم المتنجس ولا ثم وضعه في الكثير والاحوط من ذلك التجفيف
بالشمس ثم احوط من ذلك وضعه في الكثير ثانيا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث شمول اطلاقها وظهوره في كفاية غسل اللحم
المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه لان يدعى قابلية اللحم المطبوخ للعصر او يدعى عصر الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة
في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان ذكره الشيخ في نهاية المبسوط في وقف كما حكي عنهم الا ان الاول يؤيده ما في
متون الاخبار وفتاوى الاصحاب على تطهير امثاله بالماء القليل كما تقدم من القاضي لفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في
الاول دون الثاني ومما ذكرنا ظهر وجه طهارة الارض المرجوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والعلامة والشهيد انه لا يخرج
منها الماء المعهود والخارج منه هو المقدار الزائد الذي يصيبه بعد تحقق الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء
الذنوب من الماء لرواية ابي هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالقاء ذنوب من ماء فيه وزاد ابن ادريس او سجلا ولا يعتبر واحد

الرواية على كون الذنوب دكونا الارض حجرا او خرج فسألته الى خارج المسجد والارض رطوبة الارض لتجففها الشمس في كل ذلك بعيد مع ان الرواية
مشهورة كما عن المبسوط والموجز وعن الذكرى لكن لا انصاف ان مخالفتها لقاعدة نجاسة الغسالة او هنا مضافا الى اشتمالها على الزيادة نعم روى الشيخ
في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي فيه
واعلم موضعه حتى تغسله الحديث ظاهرها جواز غسلها بالماء القليل وفي السند لا يخرج عن قوة الموثق بعد فيما الذين ورد فيهم خبر وانما
ونحو ما اراد والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة انما اجذبت الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يخرج جسم مثل ان يجذب بعض الغسالة شيئا على حسب
استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه كثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالماء القليل نعم يحكم بنجاسة الموضع الذي
يتعلق به الغسالة وفاقا للمحكي عن المحقق حيث عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بماء يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه
الماء نجسا انتهى وربما يستظهر من عبارته قدس سره عدم الخلاف بيننا في ذلك حيث لم ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف ثم لو اراد ان لا ينجس بالغسالة
موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة يترك اليها الماء ثم يطهرها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس فمن جملة ما لا يطهر
بالغسالة لغمضه والرحى اذا تنجسا فحال الصبغان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا الظاهر منها ويجب غسله حينا
بعد حين اذا ملت بعض اجزائه وخرج الباطن عند ارادة المس بالرطوبة وتكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في اليوم كل يوم مرة والمستند
في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق عليه السلام في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليه كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة والعمل بها مجبور
مشهور بين المتاخرين وبه ينجبر ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مساواة اجماع الجابر والمنجبر وعدم
كفاية وجود احد مما فضلا عن مورد فقد خارج فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للظاهر في بحره ولا الصبية بالصبي وفاقا للمحكي عن المعتبر
بل عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذكر الصبي خلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظاهر المعتبر خلافا
للمصنف هنا وفي التحرير ولا البدن بالثوب وفي ظاهر الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها ولذا عنون المسألة في كلماتهم بالمربية وان
المتعين هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفى به في بول الصبي الذي لم يطعم وفاقا للمحكي عن جماعة الا ان الظاهر ان المراد بالغسل هنا ما يعم الصب كما
في قوله اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم يخرج من هذا العموم قطعا وما في الرواية من التخيير في زمان ايقاع الغسل حينئذ في غير وقت
الصلاة وان اقتضت العادة طرو النجاسة ان تقدمت على الصلاة واما دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت
فلا دليل على الاجزاء قبله فدفوعة بان المقام مقام بيان علاج النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلاة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل
من غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تاخير الغسل الى اخر النهار لتدرك الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في
الاولوية والظاهر ان الليل داخل في اليوم ولو اخلت بغسل الثوب الطاهر في كل صلاة ودخلت بعد الاخلال بالواجب ولو صلى مع نجاسة ثوبه
او بدنه عامدا اعاد في الوقت وخارجه بلا خلاف بين من اشترط الطهارة الخبثية في الصلاة والجاهل بالاشتراط كالعامد اتفاقا نعم لعله
الدال لو يتجه كلام في كون الجاهل بالتفصيل مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته ويرده عموم ادلة التكاليف مع ثبوت كون الجاهل
المقصر معذور عقلا او شرعا بعض
بالتفصيل غير معذور عقلا او شرعا يؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف بتلبسهم الفروع الا بعضهم ويؤيده ايضا
الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل المقصر بما جهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت
ويحكي عليه الاجماع وفيها اخبار كثيرة لا يبعد ان اصلها خصوص رواية ابن محبوب لا عموم قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة واما الاخبار الواردة في
الناسي لا الاستنجاء فانما ينفع المقام لو ثبت عدم الفصل في المسألة ولا يخفى على من تامل كلماتهم ان الجاهل بالنجاسة فيعلم بها بعد الصلاة ففيها اقوال ثالثها
عدم الاعادة في الوقت خاصة ونعتها الاعادة مع التقصير في النظر مطلقا لا في الوقت واحتمال وجود النجاسة فيظهر منه حكى جماعة الاجماع على
سقوط القضاء هنا والحكي عن بعضهم ظاهر في وجود المخالف والاقوى ما اختاره المصنف فهو ممن انه لا يعتبر مع العمومات الخ وخصوص بعض
الاخبار ومعارضها ضعيف منها وان اعتضد بالاجماع المحكي عن الغنية ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم المذكور ومستند
القول الرابع ... رواية الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة
فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ويؤيدها تعليل الاعادة في بعض روايات الكتب
بانه عقوبة لتسامحه بالشيء اذا راه في ثوبه ورواية وجوب الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ في غسله حيث قال له اما انك
ان كنت الذي غسلت لم يكن عليك اعادة شيئا على ان المراد نفي الاعادة لو راه نجسا بعد ما كان باشر غسله ورواية محمد بن مسلم ان رايت المني
قبل او بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك فكذلك
البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريحة ...



صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة ثم ان المحصّل من اثر النظر والفحص بعد ما بلت الشك لعدم الاثر الا ان الموجب
لعدم حصول الغلبة في الغسل من جهة نفس الثوب بين الثياب فلو كان لا يلزم في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان الاولى في
الامر بالنظر ازالة الشك لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد
البول والمني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى اخر ما ذكره يؤيد اختصاص علة
عدم الاعادة بايقاع العمل على ما هو التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظاهر ان الاستظهار بالروايات المتقدمة
مع ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها في الاثناء فان امكنه
الازالة والاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلاة او حصول مبطل ازال او استبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل
ابطل ولو لم يجد الا ثوبا نجسا ولم يضطر الى لبسه صلى عاريا على المشهور بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه لاطلاق النهي عن الصلاة في النجس وللاخبار منها مضمرة
سماعة قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي
ايماء ونحوه مضمرة الحلبي الا ان فيه يصلي قائما يومي ايماء ويمكن الجواب عن اطلاق النهي عن الصلاة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر المانع
عن الصلاة عاريا مع ان فقد الساتر اسوء من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها بما هو اقوى منها سندا وعددا منها رواية علي بن جعفر عن اخيه
في الغنية وقرب الاسناد عن اخيه ع عن رجل عريان وحضرت الصلاة واصاب ثوبا بعضه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد
ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والتفصي عن الكل بان ادلة الستر مقيدة بالساتر الطاهر والمفروض انه غير ممكن منه فيسقط
ولا يعضل اطلاق المطلق بعد العجز عن التقييد الا اذا اختصت الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام لاطلاق ادلة اعتبار
الطهارة في الساتر وغيره من لباس المصلي ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اسوء من فقد صفته مع ان وجود اطلاق في ادلة الستر
بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مخصوص بما اذا تمكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهي مخصصة بالمستور
دون العاري فالركوع الحقيقي واجب مشروط بعدم العراء فيرجع الامر الاخر الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع
كما لو دار الامر بين ستر راس المرأة بالنجس وبين صلاتها مكشوفة الراس نعم يمكن ان يقال ان الستر غير مغتفر في صلاة العاري اذا صلى مجتمعا
حال الشاهد ستر عورته الا ان يفوت الركوع والسجود ولذا قيل ان ادلة وجوب الايماء على العاري تدل على وجوب الستر لان الشارع اسقط
الركوع والسجود لاعتبار الستر واما الاخبار فيرجح الاخبار السابقة بالشهرة والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن
من نزع الثوب لبرد ونحو ذلك كما يشهد به رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل الجنب في الثوب ويصيبه بول وليس معه ثوب غيره
قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد بالاضطرار الاضطرار العادي من جهة برد ونحوه فيكون هذا الحكم لا الاضطرار الشرعي من جهة
فقد الساتر ليكون تحقيقا لمورد السؤال وهو قوله ليس معه غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي
او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون الشرطان راجعا الى شيء واحد هو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في مطلق
اللباس من حيث كونه ملبوسا مصليا او محمولا لا التفصيل فيهما من حيث الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموم ما
الركوع والسجود قد عرفت حالها فاللازم ملاحظة الاخبار الاخر وما ذكرنا من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار
عنه رواية علي بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسألة محل اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة ويطهر الشمس ما يجففه بنفسها او بمعونة الهواء
بحيث يستند التجفيف اليها والا فلا يكفي الهواء عن الاعانة فالنابت من البول وشبهه من النجاسات التي تزول عينها بالجفاف لعدم جرم لها او من
المقنعة وفي المراسم الاقتصار على البول وعن هي اختصاص الحكم بالابنية المنصوبة على ضعف وابن حمزة الابنية والتيمم كما عن المهذب
وغيره بل عن التنقيح انه لا خلاف في ان الشمس اذا جففت الاموات لدى النجاسات في الارض والبواري والحصر وكل ثابت يجوز الصلاة عليها انما
الخلاف في طهارتها فابن الجنيد والراوندي على نفيها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنباتات ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت
عليه الشمس فقد طهر وموثقة عمار سألت ابا عبد الله ع قال سأل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا يصيبه الشمس ولكنه قد يبس
الموضع القذر قال لا يصلي عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته
الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلاة عليه حتى
ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع القذر حتى
ييبس وان كان عين الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبر بما عرفت مع ان الظاهر اخذ الرواية من كتب بني
فضال الذين قال العسكري ع في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا نعم استثنى الشيخ الخمر من النجاسات ووجهه واضح لان جرمها يبقى بعد

وحملها على التقية كما ذهب اليه جماعة منهم الصدوق والمحقق والشهيد الثاني ... ذلك بعد ... الظاهر ... الواقع ... الجمع ... النجس ... مع الاخبار

الجفاف ثم انه مقتضى عموم رواية الحضرمي المتقدمة بل الشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبواري وما لا ينقل
ومن ثم ادعوى الاجماع على الثلاثة الاول لعموم اللام الا ان المتأخرين عمموا الحكم لما لا ينقل وعنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبوارى
مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب وفي ما عن المعتبر من التردد فيهما عدا الارض وما لا ينقل وما عن ظاهر الجامع وهو من الحاق كل ما عمل
من نبات الارض غير القطن والكتان بالحصر ونحو ما عن هى وما عن محكي فخر الاسلام من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات
المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك عدا رواية الحضرمي وهي ضعيفة سنداً لا جابر لها في محل النزاع فلا يعمل بها الا
في الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن الغريب ما في الانتصار ناقلا عن التذكرة من قصر التطهير على الارض والبوارى قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا
من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان والمغرب ان الحصير هو البارية الا ان عطف البوارى على الحصر في كلام كثير
من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة الارض عمومها لذات الرمل والحصى فلو اخذ منها جزء وتنجس
كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد انفصاله على الارض كما عن التذكرة وهي ام لا كما قيل لانتقاله بمنع الا قوى الا ان احوطهما الثاني وان كان
الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور افادة الشمس للطهارة وهو صريح اجماع في السرائر وكشف الحق وهو الذي يدل عليه رواية الحضرمي المتقدمة
وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر
ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اشتراط طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس باتفاق الخصم خلافا للمحكي
عن الاسكافي والراوندي والبهائي في الحديث والكاشاني وظاهر الوسيلة حيث قصروا على جواز السجود ولعله للاصل وقيل رواية عمار المتقدمة
بناء على ما عن اكثر النسخ من ان كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير
ماء قال كيف تطهر من غير ماء ويرد الاصل بما مر ورواية عمار بانها لم تثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير فيها مما يدل على لفظ الغير نعم
يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس فعدوله عن الجواب بجواز الصلاة على الموضع دون التنصيص على التطهير يدل على عدم التطهير لكن
هذه دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهور ان آخر في الرواية ورواية ابن بزيع فيمكن حملها على احتياج تطهير الارض الى الماء ... بالشمس
الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل الطائفة الاولى من الروايات على امر مرتبط في حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى الطهارة وربما يتمسك
باستصحاب النجاسة في المطهر الثاني بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب طهارة المحل الذي كان فيه محله ثم ان مقتضى
الحكم بطهارة الشيء حكم بطهارة باطنه مع نفوذ النجاسة في اتحاد الاسم كما صرح به في ... فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن التذكرة والمهذب ومع صدق
ذلك ويطهر النار ما احالته دخانا او رمادا على المشهور بل في السرائر ومع صدق الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة
وهو ظاهر التذكرة حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار عندنا وقال به ابو حنيفة وعن المنتهى الاجماع
على طهارة رماد الاعيان النجسة طاهر عندنا الخمر وجمع المسح ونحوه المطهر مع غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم
التوقي من رماد النجاسات ودخنها ونحوه عن المعتبر وذكرى في خصوص الادخنة وهي في خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد
عن مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة نجاستها فيرجع في طهارتها الى الاصل او يقال بالرجوع الى طهارة ادلة الرماد بناء على عدم النظر والاطلاق فيها
الى ما نحن فيه والتمسك باستصحاب النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يستدل زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة
وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام
ورمادها فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بذلك الجص لكن الذي ينبغي الكلام في التعليل بان الماء والنار طهراه وعدم استقامته بظاهره مع
امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح لمطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليس طهارة الرماد والدخان بل ظاهر الرواية
ان الجص يتنجس بالعذرة والعظام لكن الماء والنار طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في
نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند
اشتعالهما بالنار فان الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع
عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوها المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس وبما ذكرنا ظهر ضعف
الترديد في طهارة الرماد كما عن المعتبر ومع الدخان كما يحكى عن الشرائع في الاطعمة ومما ذكرنا يظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار
ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما ورد في الدم الواقع في القدر الذي يغلي من
ان النار تأكل الدم وما ورد من طهارة العجين النجس بالتخبير معللا بان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما ولو به ان ... في الازالة
من الماء ففيه ما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر في استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة حيث ان نجاستها ليست

النجاسة اودية استصحابها

وعن المنتهى الاعيان

الصورة النوعية بل لانها اجسام لا قابلية للنجاسة فالموضوع هو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يقال بعد اطلاق الاجماع المنعقد
على كونه على الطهارة مطلقا في الحالة التامل المستحيل خصوصا مع تصريح جماعة فيما بعد بان العين النجس اذا استحالت بالنار صارت طاهرة وما قيل لو جعل البهيمة
من ان المتيقن منهم الاجماع على لحاق المتنجس بالنجس في بعدها ولو بعد زوال النجاسة عن المتنجس بالاستحالة الذي هو زوال النجاسات العينية حتى ان صاحب
الجواهر حكى عنه التوقف في تحقق تعين وتبقى العبد عن الطهارة فهم طلب المستحيل انه لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الطارية للنجس هو الجسم الا
الاجماع ولم يعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك ان لم يدع الاجماع على كون النجاسة في المتنجسات كالنجاسات انما تعلقها بالحقيقة النوعية
كما عرفت ظهوره من معقد اتفاق كره وشرح الموجبه البهبهاني وعنوان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافي احكامهم المنعقد
على كون نجاسة الرماد من جهة كونه جسما مشترا على انا ضمنا من عدم حجية الاجماع المنقول اثباتا على الاجماع الاول حتى يثبت الرافع للنجاسة مذكور
او لان لا سند له الا خبر واحد منهم على الطهارة بمجرد خروج المستحيل عن الشيء حال خروجه كلامهم يتبع في الرفع بل في الارتفاع و... الاجماع على بقاء
من حيث كونه جسما فبحقيقة لم يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للقدر المشترك ... ظاهر ... فالاجماعات المنقولة
يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري في الشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة
الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا ما يقتضي ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الشيء
لا في بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب
على نفي البأس عن الجص الذي في قالب الرماد وعظام الموتى ودخانها على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جمع الوقود عليه لو احرقه بل الا
سيما فانه من امتزاج الرماد والدخان مع ان الغالب متنجسه لاجتنبه فالبناء على ان الغدرة فالنباء الاغ... عن التراب لملصق بها ولو شك في الاستحالة
فالاقوى استصحاب النجاسة لا ستصحاب الحقيقة النوعية مضافا الى ظهور قوة نجاسة الفحم و... المحكي عن صريح المختلف فالمحكي عن صحة الدلائل
واكثر المتاخرين لان الاشكان يرجع العلم بالاستحالة فيقوي ما ذكروه وربما يستدل على استحالة الفحم بصيرورته خزفا او فيه ان الحرقة لو سلمت فلعلها
مجموع على هذا الصنف كالابد ان يحذر العصير بعد الغليان على صيرورتها حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة بناء
على ان العظام بل العذرة تصير فحما الا رمادا بل يمكن دعوى غلبته ذلك ولا يصير الطين اجرا او خزفا وفاقا للشهيد الثاني خلافا للمحكي عن ... المنتهى
والبيان ولم يوضع منه شيء ظاهر ثم ان المحكي عن جماعة ان البخار المتصاعد من ماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه
الا ان يعلم يكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد او نحوه من الذي ... غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية
وهو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب المتخذ من ماء النجس او الورد او غيرهما المتخذ من
ماء القراح فالطاهر النجاسة لعدم ارتفاع الحقيقة ولا نحتاج الى طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية وبجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها
وصدق الماء عليها عرفا ويطهر الارض باطن النعل واسفل القدم كما في الروض وهو ما يستر الارض حالة الاعتماد عليها بلا خلاف اجده بل عن
مع صدق الاجماع على ذلك مع اضافة باطن الخف وما ينتعل فانه كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل وطى
على عذرة فساخت رجله فيها ابنقض ذلك وضوئه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها
ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر ع جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما
وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما
مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها
بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال فقال لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سالت ابا عبد الله ع
عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها
بعضا ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله ع اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلاة فيه فقال
لا بأس وفي نفي البأس وان احتمل ان يكون من جهة كون الخف مما لا يتم الصلاة فيه الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام ع قرره على طهارتها
كما لا يخفى مضافا الى النبوي المجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ
على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان لو طئ يعم ما كان بالنعل والقدم و
والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب كما في القبقاب وخشبة الاقطع نظر فان في الروض الشك في تسميتها نعلا واما بالنسبة الى
فيه ان الشك في الصدق لا يوجب الترديد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل الدليل على
لحوقها به حكما والاولى في وجه النظر اطلاق لو طئ في الرواية وقوة احتمال النظر الى غير ذلك فهو الاقوى واما اسفل العكاز وكعب الرمح

فالظاهر انه لا محيص فيها الا ان يستفاد ذلك من عموم التعليل في الاخبار المتقدمة بعضها من ان الارض يطهر بعضها بعضا فان الظاهر
الارض المستعمل فيها انما هو ازالة اثر النجاسة الحادثة من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظاهر الاخبار وكذا الحلي في المعتبر هو اعتبار يبوسة الارض وجفافها
الاطلاقات وفاقا للمحكي عن جمع منهم صاحب المدارك والحدائق وذلك لان الدعوى ان ذكر اليبوسة فيها من باب الغلبة لكن قد يقال بامكان المسح بالارض الرطبة
الرطبة فليس لنا ما يدل عليه في العلة ولكنه مشكل وقد يجاب بخصوص الرواية بين سندا وفيه انه ثابت صحيحا وحسنة بابن هاشم
منقول عن نوادر البزنطي فهو حسن لا يعارض الا من تقدم من الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن جمع منهم البرهان من
انه لا يطهر مع عدم الجفاف لا يقبل نجاسة الارض وهو غير ما ذكر في رواية النجاسة لا اقتضاء سبق النجاسة للحاصل في محل التطهير
عدا الماء القليل في المحل وجه عدم الجفاف كما عرفت من الرواية ان المعتبر بين الاعتبار الوجه الضعيف هل يعتبر طهارة الارض
كما عن الاسكافي والجماعة المتقدم اليهم الاشارة اولا كما نسب صاحب الحدائق النص والفتوى واختاره المص وقال الشهيد قوى لا يبعد اطلاق
النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الطاهر مضافا الى اشعار التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بذلك وان استقام وافي كون
الشيء مطهرا اعتبار طهارته في نفسه وكيف كان فلا فرق بين النجاسة الرطبة واليابسة كما عن المعتبر والذكرى ومع صاحب المهذب وشرح الموجز
وغيره مع شمول اطلاق الاخبار ولا فرق ايضا بين ذهاب الاثر بالمشي او بالمسح وفاقا للمحكي عن جمع وفي المهذب حاشية وفي كلا الوجهين
الروايتين بكليهما ولا يجب جعل بعض الاجزاء الارضية آلة المسح بان ياخذ بيده حجرا او قبضة من تراب او رمل فيمسح بها المتنجس لا بخصوص مسح الرجل
الى مسحها بالارض ولا يبعد ان يكون الارض ترابا او حجرا او رملا كما صرح به الشهيدان ثم ان ظاهر الفتاوي اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه
والمراد به على ما في متن كشف اللثام ما ستر الارض حال الاعتماد عليها بعد طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان ظاهر قول زرارة في الصحيح
المتقدم فساخت رجله فيها انه وطي بعض الحافة ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو من قوة وفاقا لكاشف الغطاء
ثم النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس لا بد من تخفيف بكفاية مجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي وكشف
الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار المسح على الارض او المشي وعدم كفاية المماسة لان يتمسك بعموم
التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة مقبول ظاهرا وقد عرفت انه لا يظهر من الروايات كيفية التطهير بالارض هل هو بالمسح او بالمشي او بمجرد المس نظرا
الى ما قدمنا في قوله لا بطهر واجمال من حيث كيفية التطهير واما ان كانت النجاسة ذات عين فلا اشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر
كما عن صاحب المنظومة اولا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتبار زواله لعدم
اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف
بالمسح او المشي مع ان رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال في اعتبارها نعم الاجزاء
الصغار الملتصقة بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما قرب بيانها الاثر في مسألة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرواية المحسنة القائلة التابعة فالظاهر انها
غير قادحة ويمكن الفرق بينهما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول بعد نفس النجاسة مجازا وفي الثاني
وما ذكرنا يظهر انه المراد بقوله في صحيح زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد نفس النجاسة لا مجرد الاثر وقد يقال بعدم اعتبار زوال
الاجزاء الصغار للعسر والاحتياج الى مشي كثير مع ان ظاهر الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع ان كثيرا ما يدخل النجاسة في شقاق الرجل
فلا يزول بالمسح ولو بالمشي الكثير او المبالغة في المسح وفيه نظر لان ازالة الاجزاء الصغار واعلم انهم قد عدوا من المطهرات امورا اخر لا بد من التنبيه
عليها ولعل جعل الطهارة لها من جهة انها ليست في الحقيقة رافعة للنجاسة كما ستعرف بل المطهر حقيقة هو الماء والشمس والارض وعد الثلاثة منها
بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدالة كما تقدمت وهذا وجه جعلها من المطهرات الحقيقية والا فهي على التحقيق رافعة لموضوع
النجاسة واجانبه للموضوع لما هو من تلك الامور الاستحالة اليها الاستحالة من المطهرات في التسهيل بعض حواشي على القواعد ان الاستحالة الشهيد ره
عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى
اللغوي والثاني بالعرفي وكيف كان فالذي ينبغي ان يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى مغاير عرفا سواء كان تبدلها تبدل
ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسات جعل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير والمصنف بكونه في الكوز وانتقل الصيمري
النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فيزول بزواله وثبوته في موضوع آخر يحتاج الى دليل ودعوى اخرى ان قوله الماء المتغير المتلبس بالتغير
نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير اصلا او كان متغيرا فزال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول لان بقاء الحكم في غير
موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال كافية للاستصحاب الاموات فقد وبما ذكر ان كون استحالة
الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه لو وقع بين الفقهاء من المخالفة العامة في بعض الموارد راجع الى ادعاء استحالة الموضوع و

انكارها الا ان يكون الاستحالة الموضوع منشأ الحكم بطهارة المستحال اليه فيشهد بما ذكرنا ما عن بعض الاعاظم من حيث استند الى على عدم طهارة الا
البخس بالاستحالة الى الدود مثلا لطهارة الخنزير ان انقلبت ملحا ابو حنيفة في المملحة في مقابل ابي حنيفة الذي لم ينسبوا الخلاف الا اليه بان النجاسة قائمة بالاجزاء
لا بالبعض بل تتبدل الصفات فان هذا صريح في ان الكلام هو في منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق لاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة التي ذكر
المحقق والعلامة كونها مطهرة هي صيرورة الجسم بسبب الشيء الخارجي من حال الى حال او من صورة نوعية الى اخرى لا استحالة موضوع النجاسة ومحلها ومن هنا
اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا وان الشيء النجس بصيرورته بولا لحيوان مأكول اللحم او لبنا او دودا ان النجس نجسا
فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الادلة الدالة على طهارة الامور المذكورة المستحيل اليها ومن
هنا فرق الفاضل الذي بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير و
بطهارة الثاني لقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والحق يتحصل الكلام في موارد الخلاف في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب ان الامكان
فيه منحصر في الاشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة والا فبعد تشخيص الموضوع ان علم زواله فلا معنى لبقاء الحكم كما عرفت كما لا اشكال في بقائها
لو علم بقاؤه ولو شك في بقائه رجع الى اصالة البقاء اذا عرفت هذا **فنقول** مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة
الخنزير بصيرورته ملحا ان النجاسة كالطهارة من الصفات القائمة بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة وليست كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين
بالفعل القائم في بحيث يكون محلها نفس النوع نعم غاية الامر ان يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في قيام الصفة المذكورة بموضوعها الذي هو
والا فليس جزء للموضوع لان المفروض ان الموضوع هو الجسم الملموس الخارجي وللخصوصية المذكورة تأثير لها ومجرد المدخلية اعم من ان يكون
في الحدوث فقط او فيه وفي البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف في مع صدقه بدو ما ذكره فخر المحققين في ايضاح
المسألة على [illegible] المؤثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بانفسهما من الاحكام الشرعية كان تعلقها بالانواع على وجه تكون الصورة النوعية
جزء من الموضوع لكن الظاهر المتبادر كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتهما موقوف على بيان الشارع والحكم الشرعي انما هو بثبوتهما
ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة لعينيته في النجاسات كالنجاسة العرضية للجسم المتنجس على نسق واحد ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية خاصة لها
مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي امكن الفرق بان الموضوع في الاول هو خصوص النوع وفي الثاني القدر
المشترك بين نوعي المستحال والمستحال اليه اما دعوى مدخلية الصورة النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة
الجوهر الفرد الجزء الذي لا يتجزى فهي مدفوعة بان العرف لا يفهمون محل النجاسة الا الجسم الخارجي المركب من الاجزاء الخارجية ويعتقدون
الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطوارى كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم وكذا يستبعدون نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت
فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا طهارة الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم يدل الدليل على نجاسة الميتة وانا ما ذكرنا بعض موارد الاتفاق
على الطهارة فانما لاجل فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة انسانا واما لاستكشاف ذلك
من ادلة طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس وبول الشاة طاهر فشرب الشاة بول انسان فصار بولا ولا يكشف حكم الشارع بطهارة
بول الشاة على الاطلاق من ان بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كما ان بول الشاة طاهر ما لم يصر بول انسان فافهم ثم ان العلامة في النهاية بعد احتماله
عدم طهارة الخنزير تشبيهه بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض لما اختاره في الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على الدليل الثاني
وذكر الاول لكونه معتمدا لا عند غيره فيصير مؤيدا له فتغير المحقق في المعتبر ترجيح الطهارة على الرواية وكيف كان فهما ذكره المحقق الثاني
الشام نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من ان الاستحالة اذا قرنت بتغير الصورة النوعية فهي المقتضية للطهارة كالكلب الصائر ملحا في
بخلاف ما اذا قرنت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا فلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال في طهارتها وكذا لو
فيها شيء فصارت خلا لنبالا وانه المنتهى الى علماء الاسلام والثاني الى علمائنا ويدل عليه اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل
باع فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا
قال خذها وافسدها قال واجعلها خلا وفي الصحيح عن عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه
الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر تعالج بالملح
وغيره ليحول خلا فقال لا باس بمعالجتها نعم هنا اخبار اخر دالة على النهي عما عولج مثل رواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا
ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون عن علي ع كلوا من خمر ما افسد ولا تأكلوا ما افسدتم وفي الخبر عن الخمر يجعل خلا فقال لا باس اذا لم
يجعل فيها ما يقلبها بناء على [illegible] اي ما تقلبها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكرنا

الاخبار المعتضدة بالاتفاق المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين ان يكون ما يعالج به باقيا في الخمر بعد
التخليل او مستهلكا فيها قبله او معه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالاعيان النجسة لبقائها بعد التخليل متنجسا بالخمر وعدم
طهارته باستحالة الخمر لكن نقل الشهيد اشتراط الطهارة الا ان الموضوع في الخمر واستظهره الفاضل العلامة في اجوبة مسائل مهنا الى
الرواية المتقدمة في ضعفها المحكية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال لعلي بن الحسن في الغدد الذي فيه اللحم
فيجعل فيه العصير لكن ظاهر المحكي عن ابن ادريس تقييده المطروح بما اذا استهلك خلا وكانه المراد بما عن الكفاية وشرح المفاتيح من انه ربما
قيل باشتراط ذهاب عين المعالج ويظهر من شارح الروضة ان هذا هو مذهب المحقق الاردبيلي في الحقوق السبزواري في كفه كان فلو لاقى الخمر نجاسة
خارجية فالحكم من جهة عدم طهارتها بالانقلاب هو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح في كشف اللثام وكشف الغطاء ومنهم من قيد النجاسة
للنجاسة المتقدمة لكن منعه الاصل الخاص اللذان السبيل التي ما هو فيها بالدال لكن الاقوى نجوس ولو نجس العصير بالقاء الخمر فيه بالعكس فلا يبعد
طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قبل النجس بحسب الخمر من حيث هو وحسم النجاسة بالنوع من حيث هو نوع لكن لو تم هذا لتم مثله
في الخل الملقى في الخمر حيث ينجس او الملاقي وقيل لا استهلاك فيتنجس الا انه لم يعتبر الاقوى عدم ان تخليل العصير يرفع نجاسة العصير
لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير يصح ان يطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاقات ما حقيقة واما المشابهة في الاحكام
ومن جملة الاحكام ان النجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل ويطهر الاناء تبعا للخمر وان نقص الخمر منه بعد كونه مملوا منها الا
نقب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل له بل الحكم بطهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والاوجب التنبيه عليه مع
عموم البلوى ولو نجس ماء العنب بماء الخمر ثم صار خمرا فالحكم طهارته بالتخليل لاطلاق دليله بل الغالب في ابتداء الخمر كونها مما يكون منها ومنع الخمر فقد
ذكرنا من ان النجس بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلب نجاسته لعرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تستفاد مع الفاعل من
البول لا يبطل النجس ثانيا بالبول ولا ينفي نجسه لعرضها اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهر العصير بذهاب الثلثين اجماعا
نصا وفتوى وكذا الشمس والهواء وطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى ويكون ذهاب الثلثين قابلا للتطهير من دون نفسه ثم قد يوجد
في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد بانه ذهاب الثلثين لكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف في زمان ظهور النص في زمان قبل ان
يكون العصير انما ينجس بالغليان فيكون تطهيره باستمرار الغليان الى ان يذهب الثلثان لكن لا انصراف في الاطلاقات في غير الغالب فهو لا يقاوم
بالنار فالتحقيق سقوط التمسك بالاطلاقات المقيدات وتساقطها لخفاء التطهير والنجاسة الحاصل ما يحصل لبعضهم بالراجح ولا فرق في التثليث بين
اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن والمساحة ومعيار الاناء وفي رواية منصور وفي رواية عقبة في قدح الرجل يأخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين
رطلا من ماء فيغلي الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا بأس في الكيل وان كان في منصور في رواية عمار المتقدمة في عصير التزبيب لا اثره وعرفت
فضوله لانهما عرفا فائدة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فالاحوط الاقتصار على الوزن لا لان الشارع من جهة
الثلث الى الموزون لان التثليث من حيث الوزن لا لان يعامله غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة الرجحان في غالب الاحوال
بعض المعاصرين في شرحه الى الامرين المساواة وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت
بينهما اللهم الا ان يقال بان بناء العرف في المساواة على المساحة ولذا جعل الكيل احوط منها لو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى
لقوله عليه السلام اذا زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث ملتصقة باطراف الظروف
لان ذلك من اللوازم العادية لتعصير فيطهر الاجزاء الملتصقة بالاناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ويطهر ايضا الالات التي يزاولونها
العامل وان كانت للعصير الغير المثلث ملاقية بها وكذا ثياب العامل اذا لاقت شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك لما فهم من الاطلاقات
من ان الامام عليه السلام اسند ذلك عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم ذلك من الاطلاق
ومن ذلك يعلم ان القضاء بطهارة التبعية الامور التي بلاقي العصير فانما عند التثليث ولو باشر العامل قدورا متعددة من العصير فهل يطهر
بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث محله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة
انه اذا نجس الا لزبرئ العصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر لانما تطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب
ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير بعد قدر ما يعلم به ذهاب ثلثي ما عليه وان ازيل ما عليها ادخلت فيه قبل ان يذهب ثلثاه وكذا يظهر الحال في مثل
ما لطهرها الا ان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يحسن منه بعد ما ازال ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه
وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير ويطهر ما يتبعه لا ما ينفصل عنه فاذا كان تخليل الخمر يفيد طهارة ما ترسب فيها او يدخل في الظرف كلما مصيبه
فهو ايضا مطهر لكن بذهاب الثلثين ما عليه اما ان يزيل ما عليه ثم ما يوضع في العصير فالظاهر انه لا ينجس بعد ملاقاته للعصير الذي كان لو وضع قبل ذهاب

الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات غير ما او الجسم فذهاب الثلثين مطهر للعصير لجسم و غيرها من الالات والنزول انما الطهارة بذهاب
وان كان ايضا بجزء اخر من العصير فلا يزيل عنهما او يقرب ذهاب الثلثان انتهى **اقول** ما ذكره من خصوص الالات والنزول لمخصصا بهما بل الجرم في كل
اما العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه كما ذكره من ان ما يصيب العصير من الالات انما عليه هو من نوع العصير فهو مغني عن نجس العصير لو
الوضع قبل ذهاب ثلثيه ممنوع لاشتراك الاجسام المطروح في العصير الا فرق بينهما في ذلك لانهم بين ما او طرح فيه شيء وابقي على حاله الى ما بعد ذهاب
واخرج منها شيء بالمغرفة وشبهها لاجتماع مقدار ما طرح ثم الطرح في العصير او يقلع عن بحيث يعلم ان هذا العصير الذي بدل الشيء او ذهب ثلثاه
فالاقوى الطهارة ما لاقاه العصير ولا ثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا ان علق به اجزاء العصير الذي يعلم بعد ذهاب ثلثيها بعد الوضع ثانيا ما العصير
فذلك العصير لا ينجس العصير قبل الغليان لما عرفت عن عدم تنجيس العين بما لاقاه مثله الا ان يمنع من الاستهلاك كما في مسئلة امتزاج
المطلق بالمضاف ثم فيه يختلف الصفات المتلونة الطعم والرائحة في مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ماء حيث ان التحقيق هو
اختلاط الجزئين لا الاستهلاك احدهما في الاخر و حينئذ فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فينجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل انما
هو فيما علق به العصير بعد ازالة العصير منه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ان ذهاب الثلثين طهارته
دل عليه الرواية المتقدمة في ما اللحم المطرح فيه العصير و دعوى اختصاص الرواية و كلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير لم ينفصل عنه بعد
الطرح والا فهو كنجاسة خارجة مع مخالفتها لما فهم منها سابقا من عدم تنجس العين بما لاقاه او لا لانه مثله الا ان يفرق بعدها الثاني بين عدم
انفعال العصير حين النجاسة قبل ذهاب الثلثين و بين بقاء النجس الواقع على حاله الى ان عن طهارة ما العصير بذهاب الثلثين لان الطهارة انما
يوجب نفعا له بهذا التنجس فالعمدة هو الشهرة وحكاية الاتفاق و رواية السكوني المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بين ما لو انفصل
المطروح فيه ثم اعاد او ابقي فيه بين ما ابقي على حاله الى انقلاب الثلاثين والحاصل ان ما يقع في العصير ما طاهرها لجسم فان كان لما فلا يفيد
بالعصير ان كان جامدا علي اللحم وقد تقدم ان المحقق البهبهاني في اجوبة مسائله نسبه الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل
عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع فيه اللحم المتقدمة بعد التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى و وجود
بعض الاجسام غالبا في العصير ظ كلمات الاصحاب المتعرضين لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج تلك الجسم ثم ادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين
و لا بين علوق اجزاء العصير حين الوضع ثانيا بين زوال النجاسة عنه بما قد تقدم من شارح الروضة يظهر في الصورة الثانية على التنجس و
تنجيس العصير بها اذا لم يكن من الالات و انه يعتبر في افادة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثاها نفس تلك الاجزاء و انه لا يكفي ذهاب
ثلثا اصل العصير في طهارة تلك الاجزاء وان كانت ما لقيه بالالات فقد عرفت ان ظ كلامهم عدم الفرق وان العصير لم ينفصل بما فان تلك الشيء
ولا يعد فان اجزاء العصير العالقة بتلك الشيء وان كانت مسبوقا لتثليث بعد الوضع ثانيا فكل مخالف لظ كلامهم من جهة بقاء الجسم الجامد الموضوع
فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الالات ومن جهة بقاء الاجزاء العالقة اذا لم يتثليث هي و ان ثلث اصل العصير ان كانت لما لقيه بالالات هذا
كله لو اخرج على النجاسة من هذا العصير و لو اخرج الجسم العالق به اجزاء من عصير و وضع في اخر فان كانت طاهرة استهلك فيما العصير الذي فيه
اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر مستهلك حال الغليان وان كانت نجسة ففي طهارة
و طهارة محلها بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها **الاسلام** يطهر به بدن الكافر و عرقه الكائن عليه الحادث حال الكفر و سائر رطوباته الكائنة على
بدنه المنجسة بتلك الرطوبات النجسة والمتنجسة به بغير اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي والمرتد الملي وانما الاشكال
والخلاف في تحققه للمرتد الفطري والاقوى ان توبته يقبل بوجب طهارته و زوال نجاسته فالمحكي عن ظاهر الشهيد والذكرى و صريح المهذب والروضة
و جماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي و ظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر و
لا يصدق الكافر عليه بعد التوبة و استصحاب الكفر السابق قبل التوبة مدفوع بان التثليث ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب الابحري فيه كما
تحقق وان كان في المعنى الشرعي فالاستصحاب لا يجري لان الكفر من الامور الباطنية و انما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام
كذلك والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله وليس الكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في
صفة التوبة على ما مضى بيانها ونهاية صفة الكفر الا فان استصحاب ان المنكر للوحدانية او الرسالة او لضروري من الضروريات و
المستخف بما علم احترامه ضرورة كافر والمفروض ان الثابت على احد المذكورات وعلى فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل
هو مقر و محترم و معترف لما استخف به لا يصدق وعلى التائب انه كافر نعم كان كافرا و مجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام
الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتب الحكم و بقائه كهدر دمه و انتقال امواله الى الوارث و بينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على
الكافر بل على من كفر و لهذا تبين الزوجة الغير المدخول بها بمجرد الارتداد وان كانت توبته مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة فاذا لم يحكم

العمل بالاستصحاب بعين العمل باصالة الطهارة ونحو الاجماع من كاشف اللثام في باب الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكاية الاجماع
عن فخر المحققين في باب الحدود في المرتد عن فطرة في نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتد الفطري يقتل بعد ثبوته بانه والتوبة
الواقع منها كغير الواقع فضرب ... شرح ... حيث قال لنا ثبت عن الذنب لكن لم ينب بحيث لا الفطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا
الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته ثم رجح قبول الاسلام منه بل نسبه ... شارح الروضة الى ...
الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله
وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام بعنوان لنا فانا من جهة ان ... مسئلة الغلو
في ... وهو ثبات الاسلام مدفوع بان الاجماع على خلوه الكافر في ... مثل هذا مضافا الى معارضتها مع ... قبول التوبة
ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيدل بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ... بعد التوبة بل ...
فيكون مسلما للاجماع على خلو الكافر في ... فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل المرتد والاخبار
بعد قبول التوبة في دفع الحكم عليه بحدوث الكفر في ... المال والزوجة والحدود وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى
قول النبي المروي في باب ... من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه
ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بالسلمين والسند ... لادلة ... او ... الا
وانه لا اقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء به النبي ... الامر يقتضيه ذلك بواسطتها وردّ من ... الاستخفاف ... الكفر وان من
جحد الفرائض كافر بغير المستخف ... لا اشكال ان الشخص ... بعد التوبة جميع ما ذكروا ... الاجماع ... كون الاستخفاف
والجحود ... الكفر ... بان كفر الاستخفاف كالكفر الجحودي ... من نفس ... الاستخفاف لا ... حاصل بسبب الاستخفاف في نفسه
بعد انتفاء الاستخفاف ... انه لا اشك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه متمكنا في حقه ... ان التكليف لا يتاتى
الامتناع بالاختيار ... الى ما قرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف فان كان الاخبار اذا خرج عن الاختيار بان
الكلام في ظاهره لا التكليف حيث ان الظاهر امكان التكليف به وعدم امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ان لكنها نص
بالنسبة الى ادلة عدم القبول لعدم امكان خروج المرتد عن ادلة التكليف الا ان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى مع عدم امكان حمل
التكاليف بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم واثبات العقاب لان استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا
الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ... دعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا الطهارة بالنسبة الى نفسه
الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا ومخالف لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام المطلق والطهارة ومنها
والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة زمانا يحتمل فيه زوالها عنه ... مطهر ... ما لا يخفى من المسامحة في توضيح الكلام فهو ... المحكي
عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيد وصاحب الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك والمعالم بل عن المشهور كما عن جامع المقاصد
وخبر ان الهرة اذا اكلت ... ثم شربت من ماء فليس بنجس لكما غابت ... في عوالي ... دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع
المحكي المعتضد بالشهرة وقيام السيرة ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب اطلاق ما دل على نفي البأس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقاة
الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث انها كما يشير اليه تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من
السباع وقوله اني لا استحيي من الله ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك لا من حيث النجاسة العرضية الحاصلة لها من ملاقاة
الميتة لما كانت غالبة المقارنة لها كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذاتي والا وجب التنبيه عليه لكنا لا يخفى ان فهم
هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتد به مشكل كالاستناد الى الاجماع المحكي مع ان الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على
طهارة سؤر الهرة ... تفصيل ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع ... اخبار طهارة سؤر الهرة واما قيام السيرة ولزوم الحرج فانما ينفيان
وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قبله ... المستدركة وان
ذكر حيث استند والتعميم لصورتي غيبة الحيوان وقدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بظهور ... من
عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما
حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم تعلم في ان منقارها قذرا فتوضأ منه
واشرب لدلالته على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الا ان يقال يكون ذلك كناية عن عدم العلم بالنجاسة فيكون مسوقا
لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة السابقة في مثل الباز ونحوه من سباع الطيور وما ابعد ...

فالمتيقن القول الثاني وما حكي عن ابن فهد واختاره بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة لسبقه يستصحبها مراراً بعد تحققها بين بدنه وثيابه
نعم يشترط في ذلك وهو ظاهر الاردبيلي في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة فانه الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله ويؤيده نفي الحرج والطهارة
والحلال في الموثقة بل الاخبار المتقدمة التي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة المايع اذا خرج منه الفارة حية مع
انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها وتخرج منها مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي
عن ابن فهد موافقة المشهور بل صرح في الموجز بقوله ويحكم بطهارة جسد الحيوان ان غاب بما يمكن طهره ومطلقاً يمكن زوال العين في الحيوان وانما
يتبع علم اليالت المتحرز بنجاسته ثم شوهد مستعملاً او مثله لا يرد انما اكلت فارة ولم يغب لم يثبت انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا يتأتى
انما في الفقها الامر كثيراً انما يستشكل في الاتفاق فهذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بنقاء النجس
المحقق في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع تحقق الطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر معه الظن بالزوال والظن الحاصل
من شهادة حاله او مقاله بذلك ووجوه بل اقوال وسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحاً عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد
انه متفق عليه بين الاصحاب او ضعيفة انهم يعطون الاصحاب للمواظب الاتعمل بظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافاً الى السيرة القطعية و
لزوم الحرج وقد يعلل بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة فان ظاهره وان كان هو الاخبار المطلق الا ان مثال الصالحين الشهيد بانه لا يعرف
بين ذلك بينه وانه انما هو فيما يظهر حاله او معتقده ويجبره ويؤيده المطلوب بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض المتهمة وعدمها
سؤر غير المتهمة في الحكيم عن الحلية المشهور فيها عن سؤر الحائض انه لا بأس ان يتوضأ اذا كانت تغتسل بها في رواية اخرى اذا كانت مأمونة
فلا بأس فان الظن بحال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة انما المعتمد في البيت للشرب النظيف منها فانها الذكور فيقوة اعتبارها بظهور بها او
ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كونه بحال المسلم حال ما يتنجس بدنه وثوبه قال الشهيد في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد من تعليل الا
التقييد وحكاية عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد وكيف كان فوجه الاعتبار مما ذكرنا انه لا اجماع ولا سيرة مع الجهل
ولا يحمل فعل المسلم وشهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية لا تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس فانه بنفي شهادته على الاصل
او اعتقاده عدم العرض من الادلة المذكورة ايضاً لا تقتضي صورة الجهل لو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها وبطل
القول باعتبار العلم اما مطلقاً كما هو المحكي عن ظاهر الشهيد في منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع في البدن خاصة دون الثوب كما عن الموجز والروض
بالعلم بالنجاسة لا بمجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير واما اشتراط اهلية الازالة المستفاد مما حكي عن الفاضلين
بكونه مميزاً معتقداً للنجاسة فمستند لذلك بعد اعتبار العلم بالتنجس في شهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقاً للاصل
وغيره منفي باكثر الادلة المتقدمة الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوانات او بالانسان ولا يلحق بالحيوان
بل يحكم عليه بمقتضى الاصل لا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسألة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال
التزوال ضعيف لا دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة احتج باخبار هذا القول متمسكاً بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جداً
بل الظاهر التعليل المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على تخصيص الحكم بصورة التعليل المستفاد من ظاهر حاله او مقاله ازالته تلك النجاسة ولا ريب ان من
تنجس بدنه ثم غاب عنا ثم رأيناه ولو بظهر لحاله وعمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلاة او بالوضوء او باكل وشرب وتناول مايع
البدن التعلق لا يلزم من الحكم بنفي النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو ما يعتبر
فيه الطهارة لا مطلقاً كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان لبس ثوبه بشرط فيه الطهارة في كاله لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بالظن
الا ان يريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه
اعلم ان مرادنا بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة
وصريح روايات كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين **ومنها** انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فلا
الكحل بالنجس وبصاق المقبل امضى شارب الخمر طاهر انما ينهى عنه في العبادة ما لا يخفى من التسامح وذكر غيره ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة عنها
وهو لا يخلو عن قصور وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تأثر البواطن بها وثالثة في تأثير
ما يحدث فيها من الرطوبات ورابعة في تأثيرها بما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة
الداخلة اليها من الخارج فنقول اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم
لها فيجوز معها الصلاة ودخول المساجد وان منعنا عن حمل النجاسة في الصلاة وادخالها في المسجد مطلقاً ويدل عليه بعد ظهور الاجماع الدال
على انه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الانف وان كانت حيلة خارجية دخلت فيه او منفى مطلقاً فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم

الانف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او شرب نجسا فهضمه لم يجز اثره في الفم لم يجز له الصلاة ولا دخول المساجد على القول بالمنع عن
الصلاة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بهما خرج ما كان منهما مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار فان في
الموجز ولو وضع في جبهته دواء نجسا اخرج للصلاة وتبعه شارحه بناء على منع حمل النجاسة في الصلاة واما حكم نفس البواطن مما يحدث فيها فلا اشكال
ولا اشكال في عدم تنجس البواطن مما يحدث فيها من الرطوبات النجسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم الخلاف
كما اعترف به شارح الروضة ظهور انصراف الدليل ناثرها الى النجس لا الى غير البواطن لو كان لها ملاقاة فضلا عن كيف وليس الدليل الا الاجماع المفقود في
المقام بل لا يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن او لم ينقل الاجماع على العدم لكن الا
ان منع شموله معا فقد اجماعهم على ان الملاقي لمثل الفم ومقدم الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن
صفوان عن عبد الحميد بن ابي الديلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام في رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب ثوبي من بصاقه فقال لا باس لكن الرواية ومع ظهورها
غايتها عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما صرح به الشهيدان حيث ذكرا ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد
ظهر مما ذكرنا ان مراد ابن فهد مما تقدم عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات فان تاثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها
اليها لا مع بقائها طاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخفى ان عبارة الموجز من مسامحة ونحوها عبارة
من قال ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتاثر بالنجاسة حتى تحتاج الى التطهير الا ان يبقى الكلام في الملاقي في ظاهر
الامر لان الدليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين بها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه لا تطهر … ولا
لا دليل على تاثره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقاة الى غيرها واما البواطن الظاهرة كالانف والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان
دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهذا قسم ثالث من البواطن يعامل
معها من حيث الخبث معاملة الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهو ما يعد باطنا في باب الغسل من الجنابة ونحوها كثقب الانف والاذن و
باطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين من حيث انه ظاهر تجوز الاستئناس مع عدم وصول ما غالبا بمجرد ان المذكورات عدها من البواطن
مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا وانصرافها الى ما دل على خصوص اجتناب الظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق عن النجاسة
وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاحاديث ومن جهة الاجماع والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والا فليس هنا اطلاق
يعتمد عليه الحكم فيها على الباطن نعم في الاخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف في الاستنجاء فيما ظهر من الانف والمقعدة لا يلزم من عدم وجوب
غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا والمسالة محل اشكال في باب الحدث والخبث واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة
الملاقاة هو تاثره بالنجاسة المتكونة في البواطن والداخلة اليها من الخارج فيتنجس الطعام الذي في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة و
شرحها وقد عرفت من الموجز وشرحه الحكم فيتنجس الدم بملاقاة النجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه
وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا اثر للجسم الخارجي بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف ادلة احكام
النجاسة الى غير ذلك فانه لو حكم فيها كالمعدوم من جهة حكمه نفسه من جهة ملاقاته … اثر ملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت
من شمول ادلة الملاقاة له الحكم بتاثر نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال عين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ماء الحقنة اذا
رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج كذلك **خاتمة** يحرم اواني الذهب والفضة في الاكل ونحوه او الشرب اجماعا استعمال
على الظاهر المصرح به في جملة من العبائر وكذا غيرها من الاستعمال نسبه في الذكرى الى علمائنا اجمع كذا في المنتهى بحذف قوله اجمع وفي كشف الرموز انه لا خلاف فيه
وهذا الخبر يقبل الاتفاق في عبارة الذكرى يضعف عن الخلاف ان ظاهر اكثر اصحابنا انما هم على تحريم انية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر … نص
حيث صرح بعضهم بالقول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه … محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وفيه انه نهى عن انية الذهب والفضة … ظاهر نعم
مطلق الاستعمال وفي الوسائل … روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم بسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية موسى
بن بكر انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكر فالسند كالصحيح و
يؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تاكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا صحيحه
يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها قال الشافعي لا يجوز
استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المحكي عن من تاخر
عنه كلامه تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالتحريم … فلا اشكال في المسئلة وان حكي عن الصدوق واتباعه
وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال … في الذكرى

الظهر لما ابنه ومن خاصة نسبته الى المشهور ولا يخرج عن قوة الرواية موسى بن بكر المنقدم شرح الباقر المروية في المحاسن كما حكي بسند صحيح لكن الانصاف
ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المشام لا يصدق الا على المتخذ لاجل الاستعمال فان المشام وان كان متاعا لا يمنع بدلالة لكن تمنع استعماله الا
جهة المحاذاة ما اظهار الشرفية والذا لا يوجد انها والنهي منصرف الى الاستعمال الى مطلق الاتخاذ بل بما يختص بالاستعمال الا ان المتعارف فهو
في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخرج عن قوة وفاقا للمنتهى في لفظ وحكي عن الحلي ايضا مع انه حكي عنه في لفظ المنع وكره المفضض بل عن جزء والبحار والرياض
نسبته الى فالنية المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيحة ابن سنان وحسنة لا بأس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة
وعن الشيخ في الخلاف الحرمة لقوله لا تأكل من آنية فضة ولا آنية مفضضة ويطلق على مطلق المرجوحية ما المشهور كما في الكفاية انه يجتنب
موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والفاضلين واكثر المتأخرين وحكي عن الفاضلين والحلي وابن سعيد اختاره الشهيدان والمحقق
الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظاهر الامر في رواية ابن سنان المتقدمة صريحة ورواية اخرى فان لم تجد بدا من الشرب في القدح المفضض عزل
بفمك عن موضع الفضة لظاهر الامر في رواية ابن سنان ونحوها رواية اخرى خلافا للمحكي عن المعتبر وتبعه بعض المتأخرين فحكي بالاستحباب وان لم
يعلم له وجه يعتد به مع دلالة الصحيحة وغيرها وفتوى المشهور اما المذهب فظاهر المدارك تبعا للشهيد الاردبيلي انه كالمفضض وعن المنتهى انه لم اعثر
لاصحابنا فيه على قول ثم الحق بالمفضض في الكراهة لانه لا يخرج عن حرمة الفضة ونافسه في الذخيرة واما ثبات الكراهة مع فقد النص فكيفما كان
فامر الكراهة سهل اما الاشكال ففي معنا المفضض والظاهر ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار ان
المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف اصلها من الخزف او
غيره وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا يتحصل منه شيء وثانيهما ما
تلبس البساط وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة او سلسلة من الفضة
الرابع ان تخلط الفضة بغيرها او يصنع منهما الآنية الخامس ما نقش بالفضة قال والظاهر شمول المفضض للاول والثالث واما الثاني
فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الآنية على البساط بل يمكن ادعاء صدق آنية الفضة والافلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع
عدم صدق الاسم والخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال ان حصل منها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والافلا انتهى وفي بعض ما
ذكره قدس سره تامل ثم ان اطلاق الاناء وعموم الآنية في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير مثل المكحلة وظروف الغالية وظرف
الافيون ودعاء الساعات المتعارفة اناء كما صرح به في التذكرة كما عن كرهة في المكحلة وظرف الغالية ونحوهما الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه
قال الفقيه فيما حكي عنه في مصباح الاناء والآنية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم لا يبعد مع منظر فيه واحد في العرف خروجه ففي صوبه
بعيد خروجه عن اطلاق الآنية كما صرح به بعض وهو ظرف كشف لغطاء الاناء الذي يقرب عموم الآنية لمثل هذا رواية ابن بزيع قال سألت ابا الحسن
الرضا ع عن آنية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن ع مرآة ملبسة فضة قال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة
عندي فان قول الراوي روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الآنية ومبالغة الامام في الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره وان المرآة
بالمرآة الملبسة ظاهرا ان يكون بعينه الزجاج ووعاؤه مموها من الفضة لا ان يراد بها ان تلبس نفس المرآة بالفضة ويكون داخلا في المفضض ما
الثاني المعانى المنقدمة عن البحار لكن عرفت ما فيه وان المنع عنه يقيد بشهادة هذه الرواية لصدق كونها من آنية الفضة فالمحصل ان ما كان مع
تعدد شيئا واحدا لا يشمله اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الآنية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض ويثبت الجواز فيما ذكر منضما الى الاصل
وانصراف النصوص والاجماعات الى غيره ذكرنا صحيحة علي بن جعفر قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد
والمسئلة لذلك محل اشكال واما مثل الاكحال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه من الذهب والفضة وفي المنتهى الظاهر انه لا
خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهر لما روى علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن السرج واللجام فيه الفضة يركب به قال ان
كان مموها لا يقدر على نزعه فلا بأس والا فلا يركب به ونحوها غيرها من مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب
المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق المنع لما روي ان النبي ص خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب فقال هما محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي
عن الشرايع والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف المنع اما الجواز وحكي عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة بالذهب
ايضا وكانه للنبوي المتقدم والظاهر انه لا يثبت بين اصحابنا ويتوقف في الذكرى في جعل ضبة الاناء من الذهب قال يمكن المنع للنبوي المذكور واواني
المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه فيه ظ وكذا فيما ذكره من ان جلد المذكى طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل الاناء من
الخمر ونحوه من النجاسات حتى يزول العين على الاشهر كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل الاناء من الخمر سبعا للاصل وموثقة عمار عن الآنية
يشرب فيها النبيذ قال يغسل سبعا عن جامع المقاصد ان ضعفها منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الناف وصريح كتب المحقق وعن الشيخ وفي المحقق الثاني

الشيخ في نسخ كاشف اللثام البحر كتاب الصيد الذبائح من نوادر القاضي في باب الاطعمة والاشربة من التهذيب موثقة عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر فقال تغسله ثلث مرات سئل أيجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات وهذه في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب وما ذكره في محكي المعتبر من ترجيح تلك الرواية بالشهرة ولو سلم التساوي فيبقى الاصل مقتضيا لوجوب السبع منظور فيه بان الترجيح بالنصوصية في الظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة حدا يشذ معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع الى ما سيجيء من عموم وجوب الثلث في كل قذر لا الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية الثلث بمفهوم العدد فيدور الامر بين تقييد المفهوم وبين حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى وانت خبير بان الموثقة صريحة في كفاية الثلث من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وفاقا لجماعة وصريح آخرين كفاية المرة لضعف الرواية فيهما اطلاقات الغسل عن التقييد **قوله** قد اشرنا سابقا الى ان التمسك باطلاقات ادلة الغسل لا يخفى لورودها في مقام بيان اصل وجوب الازالة لا في كيفيتها ويرشد الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث قال عمار سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤال الاول بمطلق الغسل حيث لم يكن المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني للاستعمال بعد الغسل ثم لما سأل عن كيفية الغسل اجاب بالتثليث لئلا يتوهم السائل الصب خاصة او زوال الدلك حتى ينتفي زوال جرم الخمر والظاهر ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل اراده اما في بيان اصل النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام رفع البأس بعد الازالة واما غير ذلك نعم يمكن ان يتوهم ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن لشيء كالصلوة في كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد واعم ابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة زائدة على ازالة العين لوقف من الاخبار ما شاء الله ولم ينحصر في رواية واحدة من روايات عمار التي نقطع بانها لم يكن يرويها الا قليل من الرواة في قليل من الكتب الا ان يقال انه مذهب فقد يعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك لو لم يرد الينا فيه الا رواية واحدة ولهذا ذكر الشهيد في المسائل الابنية بعد كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانا قد نعلم بالرواية الضعيفة بل قد يكون بعض المسائل اهم من ذلك واهم ولا يحضرنا فيها مثل هذه الرواية فالمتبع هو الدليل لا الاستبعاد وكيف كان فهل يلحق بالخمر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار قال في محكي المعتبر صدقه وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيره اي غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ الكلب والخنزير او تمام موت الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق واكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه وفيه نظر يعرف من [illegible] الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب العلامة والبيان والروض وغيرها فاكتفوا بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ومرسلة الشيخ حيث قال فيه بعد ذكره رواية التثليث وروي انه يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت غير مرة وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا للمحكي عن الكفاية لما عرفت من المرسلة ورواية العذر بناء على ان الظاهر ان التعدد لغسل الاناء كيفية مخصوصة لا اصابة الماء وايضا الماء بالتحريك الى جميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه متنجسا فلا حاجة الى تحريك الماء الى [illegible] ذلك ولو ملأ الاناء كفى عن تحريكه كما عن محكي الروض وشرح المفاتيح واعترف به سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير والكبير والمثبت وغيره ثم ان المثبت قابليته ولا في الخمر الغير الصلبية كالخزف الغير المطلي للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها بالقليل وغيره خلافا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستدل للاول باطلاق الغسل الدال على طهوريته وموثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز والاناء بالغسل ثلاثا من غير استفصال بين [illegible] الكوز ونحوها وموثقة المتقدمة في غسل اناء الخمر [illegible] الاطلاقات الاولى [illegible] اطلاق الموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع موارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية العذر المتقدمتين نعم يحصل الاشكال في ان ماء الغسالة يرسب في هذه الاشياء ولا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل في الاكتفاء بطهارة ظاهرها بالغسل على نحو ما قلنا في تطهير الارض وان امكن الا ان الباطن اذا كان نجسا فالمائع الموضوع فيه بعد تطهير ظاهرها [illegible] ينجس ما يصل الى الباطن فينجس ويتصل بالظاهر ويعود الاتصال لو لم يتحقق فيها اعتبار [illegible] كيف بل يمكن ان يقال ان تطهير [illegible] الباطن بالجسم متصل بالكثير فلا يبقى الغسالة وقد نصوا على جواز تطهير المنتقع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انفعال

هنا لتها الا انصاف الكثير والجاري بل يمكن الاشكال فيه نظرها بنا على الكثير على انه لا يكفي في زوال الجرم الحمرة الباطن بحجر ونحوه وصول الماء اليه
لما انه كثير ما يسد ذلك التفليح المعلوم عن الحجر في موثقة عمار المتقدمة الا ان يقال انه يكفي فيه الاتفاق رطوبته حتى الاجرم فيها ولا اقل من عدم العلم بالجزاء
والذان كلمات معظم المجوزين تطهرها بعد الفراغ عن حصول شرايط التطهير من زوال الحمرة وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها كالحبوب فيكون في مقام من قال
بعدم جواز استعمالها بحجر الغسل بطريقها لسلب الكلي ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى
علمائنا اجمع الا ابن الجنيد بل عن الانتصار والخلاف والغنية وكرى الاجماع عليه وهو الحجة وعن الناصريات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب
ثلثا اولهن بالتراب مضافا الى ما تقدم من وجوب الغسل فيما عدا البول مرتين بل مرة وفي وجوبهما في البول والولوغ اولى ما ستعرف ويدل على ذلك كله بعد
صحيح البقباق الفضل عن الكلب انه رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وضعها ما عن الرواية المطلقة مضافا
الى المحكي عن الغنية والمنتهى من زيادة لفظة مرتين في الصحيح ونفيها اعتبرها ولا يبعد وجدان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة والاقتصد كما يشهد
بخلو الكتب التي عند من عثر على هذه الزيادة وحكي وجودها في عوالي اللئالي لابن جمهور وفي الرضوي يشعر بوجودها قوله اغسله بالتراب
اول مرة والا كان المناسب بقاء غسله بالتراب ثم بالماء فقط وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافا للمحكي
عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعا المرة والرواية فيه قابلة بعض متأخري المتأخرين بالميل الى كفاية المرة للاطلاق للاخبار ثم ان صريح الصحيح ان
اولهن بالتراب فما المحكي عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة السيد ايضا خلافا للمحكي عن المقنعة
فاوجب التوسيط لما يظهر من الوسيلة من وجود رواية بالتوسيط وهي على تقدير الوجود والدلالة شاذة والمحكي عن جماعة فاطلقوا القول
بوجوب غسل الاناء ثلثا احديهن بالتراب ان قصدوا الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من المقيد وفي اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى
ذلك لانصراف الاطلاق الى الطاهر مضافا الى اصالة بقاء النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وفيه
نظر وان زعم المسند الى الاخبار عموما ولد عنه هذا الباب بل ما ذكره في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب
اوضح دلالة من ذلك فيه ان كان في دلالته ايضا نظر فالعمدة الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا قولان اقواهما الثاني خلافا للمحكي عن
الحلي والراوندي وهو ضعيف وان قواه المصنف في المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عدا ما ربما يتخيل من ان قوله اغسله بالتراب فيه ان الامر
بالغسل معناه المجازي وان كان مع مزج التراب بالماء فاقتضاء المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل الا على ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي
لا يتحصل مما كان بالماء فالمزج المحصل للمسمى محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل المسمى المتحصل للحقيقة
الغسل وان كان يظهر من ان الاسناد لا لا له لحصول حقيقة الغسل من جعل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن
ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في المسمى والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا المسمى لا يصدق عليه
غسل بالتراب وجعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب عدم بقاء الماء على اطلاقه لان الظاهر يكون المصاحبة والظرف
مستقر فيكون متعلق الغسل محذوفا والاطلاق الناشئ من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشايع ولذا فهم الاصحاب ان المتعلق في ادلة
الغسل عن النجاسات وجوب كونه الماء وقد يقال ان الامر يدور بين صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثاني فهو قول الحلي وفيه ان صرف الغسل
عن ظاهره الى الدلك ان كان بعيدا مع حمله على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب ولعله ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي و
الظرفية في اللغوية والمتعلق باغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه وظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور
في قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب للمقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص والا لزم جعل قسم الشيء قسيما له
فذهب لما قوي في الاحتياط لا ينبغي تركه بالتراب اليابس مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكون الممزوج بحيث يكون المزج مرة بحيث لا يوجب سلب المسمى
بل يصير التراب شبه الطين ليقبل الدلك واخرى يجعله مائعا لا يحصل معه الغسل الحقيقي فاحتياط التعفير يحصل بثلث مرات الا ان يعلم بالاجماع
كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتمالات اربع واذا روعي مذهب المفيد في تقديم التراب على الغسلتين والتوسيط
بينهما صارت عشرة ثمانية بالتراب بينها غسلة بعدها غسلة واذا روعي مذهب الاسكافي بالسبع صارت العدة الثانية خمسا بعدها اربعة
عشر الظاهر سقوط التعدد في الكثير دون التعفير لعموم ادلته المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في الغدير ولا يتعدى الى غير الولوغ من افعال
ملاقاة الكلب لانه الظاهر على قول مشهور وعن المقنعة والصدوقين بل بعض متأخري المتأخرين الحاق المباشرة بسائر الاعضاء بالولوغ وهو
لما ستقف على سوف يجيء الفقيه المتقدم من ان الوجه في الحكم نجاسة الكلب في ملاقاته للاناء دون خصوص الشرب منه ولذا استقرب الحاق اللطع
ولم يعتبر جعد نجاسة شرب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب بالاشتراك الى شرب مقطوع اللسان في محله بخلاف التعدي
من الشرب الى ملاقاة سائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء الى غيره ما الاقوى عدم الوجوب لا قصد الا على النص وحمله العمومات نعم لو صب فضله من الاناء

بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وم

الولوغ فيه لجنابة انا اخر فالسبع المحافة به خلافا للمحكي عن المعتبر والذكرى في ظاهر ولو تعدد التعفير فالاقوى عدم تطهير الاناء به وتساوى كان العقد التراب او من بعد وعلى التعفير مكان لعدم قابلية الاناء وربما اصل فقيل بالتطهير في الثاني لاستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء وانما يجاوز فيه الاجود تحليل التفصيل بان الاناء الغير القابل تستبعد دخله في اطلاق روايات التعفير فيرجع فيه الى عمومات الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة واما النهي فلا تعطيل بعد تعذر ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري وفي الكثير كما عن الكفاية وغيرها نسبته الى المشهور ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب فيدل عليه ما رسله في المطر والروايات الواردة في الغسل بين الماءين فتقيد متعارف نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة وغيرها المرسلة والروايات النافية للحاجة الى شيء اخر وعدم صراحة نهاية الاحكام وظاهر سقوط التعفير فيما احسن لها التمسك باطلاق المرسلة ثم روا التعدد منها مع ظهور الصحيحة لا امره بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل فما ابعد ما بينه وبين القول بعدم سقوط التعدد كما عن المعتبر هو احوط والشرب كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو اخذ ما علق بجوانبها باللسان بالولوغ وهو الشرب بطرف اللسان ربما يستدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنعة انه لا اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماسه بعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في المبسوط والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب وهو ظاهر في وجوب التعفير وان لم يصرح على ما في المحقق في المعتبر وبعض من تبعه فلم اوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضا فانه استدل على ذلك بكون الخنزير كلبا لغة فله حكمه واما استدلال الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا والخنزير نجس بالاتفاق فهو في مقابل بعض اصحاب الشافعي القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا كما هو المشهور اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعا خلافا لاطلاق كثير وصريح اخرين فاقتصروا على الواحدة وهو محجوج بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا يجد له شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يقال كان المحقق قدس سره لم يجد فيمن تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيح عنده كان غير معمول بها وهو موهن عنده في الرواية وان كان صحيحة ولذا ذكر في المعتبر الى ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل فكيف كان فيرتفع هذا الوهن بشهرة المتأخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر او صرح فيه بكفاية المرة كالمحكي عن المقنعة وفيها بعد بيان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير موت الجرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد للاصل وموثقة عمار انه يغسل الاناء الذي يصب فيه الجرذ ميتا سبعا كما عن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلاث لعموم الموثقة الآتية بوجوب غسل الاناء ثلثا وقيل انه العقيد بحكم على المطر وللمحكي عن ظاهر جماعة وصريح ما عن المقنعة فيكفي الواحدة وعن ظاهر اللمعة وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط وعن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيدة انه ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار فما عن جامع المقاصد من ان الظاهر عدم التفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر كما نرى وكان مراده بقوله كما صرح به من الاصحاب ما في النهاية والوسيلة والبيان على ما حكي عنهم من عدم الفرق وهو مشكل لعدم ذكر الفار في الاخبار نعم حكي عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروي مثل ذلك في الفارة اذا ماتت في الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادته الموثقة المذكورة لا يكفي المرسلة المجبورة عن الجابر

تم كتاب الطهارة بحمد الله تعالى طهرنا الله من الارجاس المولوية والعملية بمحمد والسادات الطيبين صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام تارة يقع في حكمها التكليفي واخرى في حكمها الوضعي والكلام في الثاني تارة من جهة الاثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على المأتي به تقية كما تترتب على الصادر اختيارا ام وقوعها تقية يوجب رفع تلك الاثار واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيه من قبل الشارع ام لا الكلام

في آثار المحمول الواقع فقد يقع في خصوص رفع الاعادة والقضاء اذا كان الفعل العبادي تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الأخر كرفع الوضوء الصادر تقية للحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وفي افادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على الصحيحة فالكلام في مقامات اربعة اما الكلام في حكمها التكليفي فهو ينقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده افضل والمحرم منه ما كان في الدماء وذكر الشهيد قده في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر انتهى وفي بعض ما ذكره قده تأمل ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك الحرام والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية مثل قوله عليه السلام في الخبر ان التقية واسعة ليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور وغير ذلك من الاخبار المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلاة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص واما المقام الثاني فنقول ان الظاهر ترتب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع آثاره بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتي الاختيار والاضطرار فان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلاة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار تم ذلك في الجملة لكن الانصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر في الاكل والشرب تقية او التكتف في الصلاة فقد اضطر الى الافطار وابطال الصلاة لانه مقتضى عموم الادلة فتأمل المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي به تقية **فنقول** ان الشارع اذا اذن في اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن في الصلاة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان يأذن الشارع في امتثال اوامر الصلاة او مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قوله عليه السلام التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغي الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر بالفرد في ضمنه من افراد الامر الكلي كما يسقط بغيره الاختياري كذلك يسقط بغيره الاضطراري اذ تحقق الاضطرار الموجب للامر كما ان الامر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائية كذلك يسقط بالطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه المأمور به واما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية فهل يجب لو اتى بان العمل المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل في مجموعه بعبادة اخرى الكلام في انه هل يحصل من الاوامر المطلقة جمعا بين اوامر التقية وامر امتثال الواجبات على وجه التقية ولا دلالة للامر بسقوط الامر عن المكلف في حال التقية ولو استوعب الوقت فانه ليس الا كمن يجب البرء في ذلك في ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة من دون فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فانه يلزم ذلك سقوط الامر بالصلاة رأسا لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المفقود في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسألة في مسألة اولي الاعذار في انه ان استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر رأسا وان كان في جزء من الوقت مع رجاء زوال العذر في الجزء الآخر او مع عدم رجائه ففيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار فتلخص من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية يتبع اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن منصوص اما ان يحدث من احد من الدليل الخارجي الدال على ذلك سواء كان خاصا بالعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني فرض شمول الاوامر العامة بتلك العبادة لحال التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء والشرائط الاختيارية وان لا يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت وفي الجزء الذي يوقع مع اليأس من التمكن منه فيما بعد ومطلقا على التفصيل الخلافي في اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول بل يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي وسيأتي ان الدليل الخارجي الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما او يشترط

[illegible]

[illegible] التقية [illegible]

[illegible] الاحاديث [illegible] بالتقية [illegible]

[illegible] التقية [illegible] العمل على [illegible]

الموضوع الخارجي [illegible] الواقع [illegible] الوقت [illegible]

الا ان [illegible] الاخير من [illegible] الا انه [illegible] الاتفاق [illegible]

الوقت [illegible] المذهب [illegible] العمل على [illegible] الوضوء [illegible]

المخالفين [illegible] التقية [illegible] المذهب [illegible] الاطلاق [illegible] الصلاة عند [illegible] الشمس [illegible] المغرب [illegible]

ادماج الموضوع الخارجي [illegible] الحكم [illegible] الحاكم [illegible] شهادة [illegible] كان [illegible]

القبول فان [illegible] العمل بهذا الحكم [illegible] المذهب [illegible] التقية [illegible] هذا الوجه [illegible]

العبادة على [illegible] التقية [illegible] والعمل على [illegible] الوجه [illegible] الشرط [illegible] لا [illegible] العمل المخالف للواقع

من جهة [illegible] الواقع سواء كان [illegible] المخالف [illegible] او موافق سواء كان في الموضوع ام في الحكم كل ذلك لان [illegible]

العقد [illegible] الاصحاب [illegible] معتبر [illegible] الشهيد

والمحقق الثاني في البيان [illegible] جامع المقاصد [illegible] معتبر [illegible] صاحب المدارك [illegible] المحقق الثاني بانه اذا كان متعلق التقية

[illegible] كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة فانه اذا فعل على الوجه المأمور به [illegible] وان كان المكلف [illegible]

الى ان الشارع اقام [illegible] مقام المأمور به [illegible] الانسان [illegible] الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل

خروج الوقت قال ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب اما اذا كان متعلقها [illegible] الخصوص [illegible] الصلاة الى غير القبلة والوضوء

بالنبيذ ومع الاخلال [illegible] الموالاة [illegible] الوضوء كما [illegible] ان المكلف يجب عليه [illegible] موافقة اهل الخلاف [illegible]

[illegible] الاعادة في الوقت [illegible] خرج الوقت [illegible] بدليل [illegible] حصل الظفر به وجب [illegible]

[illegible] ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة [illegible] بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق [illegible]

[illegible] الموافقة مع الحاجة انتهى **اقول** [illegible] الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت [illegible]

من فعله على غير جهة التقية [illegible] العمل [illegible] كان في [illegible] الصلاة وجب عليه مع التمكن [illegible]

[illegible] ان كان [illegible] ثبوت [illegible] التقية لا وجوبها [illegible] العمل [illegible] هذا

[illegible] على الاطلاق كصاحب المدارك [illegible] صاحب المدارك [illegible] جميع الوقت [illegible]

[illegible] لظواهر الاخبار [illegible] العمل [illegible]

من الصلاة [illegible] الصلاة [illegible] العين [illegible] الخلاف في [illegible]

في تمام الوقت [illegible] المحقق [illegible] المسألة [illegible] ذكره المحقق في [illegible]

في الاذن في متعلق التقية [illegible] الاذن في امتثال العمل [illegible] التقية [illegible] الدخول [illegible]

للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي [illegible] التقية [illegible] الاذن في امتثال تلك الاوامر [illegible]

العمل [illegible] الصلاة في [illegible] الحال [illegible] العمل المخالف للواقع [illegible] التقية [illegible] الصلاة [illegible]

[illegible] الصلاة [illegible] الصلاة المذكورة [illegible] التقية [illegible] امتثال [illegible] وجوب التقية [illegible]

[illegible] المتعلق بالصلاة [illegible] في هذه العبادة بالخصوص [illegible]

[illegible] العبادات [illegible] التقية [illegible] هذا النص [illegible] في العبادة [illegible] الامر [illegible] موافقة [illegible] الاجزاء [illegible]

وجوب الاعادة في [illegible] التقية والحاصل [illegible] التقية [illegible] بالخصوص [illegible]

[illegible] في العبادة امتثال الاوامر [illegible] الاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان [illegible]

[illegible] الاذن في الدخول [illegible] في العبادة [illegible] التقية [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] الوجوب [illegible] [illegible]
[illegible] الامتثال [illegible] لا يصح [illegible] الا [illegible]
[illegible] على وجه التقية [illegible] لا يصح الامتثال بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع [illegible] من
[illegible] العمل [illegible] التفصيل المذكور [illegible] ذكرنا [illegible] بعض [illegible] التفصيل [illegible]
[illegible] الاعادة بعد التمكن من الشرط المفقود [illegible] في [illegible] عدم المندوحة
[illegible] عند [illegible] جهة [illegible] التمكن من العمل من الابتداء [illegible] موافقا للواقع مثل انه يمكنه [illegible] التكفير للتقية من [illegible]
لا يتم [illegible] من ظهور الاختلاف بل [illegible] او كان المكلف من جهة [illegible] الامن [illegible] يتمكن من الفعل [illegible]
وحينئذ [illegible] العمل على جهة التقية بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات [illegible] كما انها [illegible] الاختلاف فيه [illegible] عدم التمكن من العمل
على طبق الواقع في مجموع الوقت [illegible] اذ لا يصح العمل بالتقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مأمون فالقول
بعدم اعتباره لان ظاهر اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلاة [illegible] عدم التمكن من ايقاع الحق في مجموع الوقت فانها باطلاقها [illegible] بعضها
ولا يبعد ان يكون [illegible] اعتبار عدم المندوحة [illegible] من [illegible] الامن كان يكون في سوقهم ومساجدهم وكلا
في ذلك [illegible] من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان [illegible] او [illegible] في ازعاج من [illegible] منه من مكان [illegible] فالاظهر في اخبار التقية عدم
اعتبار [illegible] الاذن بالعمل على التقية في [illegible] من دون [illegible] بترك ما يريدون [illegible] بحسب مصالحهم العرفية [illegible]
كان مع لزوم الحرج العظيم في [illegible] ثم [illegible] لاجل فعل الحق بعد الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج
عنهم [illegible] في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض
غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت [illegible] عدم التمكن من دفع موضوع التقية مثل رواية احمد بن
محمد بن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر ع اسأله عن الصلاة خلف من يتولى امير المؤمنين ع وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح وهو يمسح فكتب
ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلاة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلاة معهم ونحوها
ما عن الفقه الرضوي عن الرسول عن العالم قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه
وسطوته وشره وبوائقه وشنيعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرأ فيها فانه غير مؤتمن به ونحو رواية معمر بن يحيى
الواردة في تخليص الاموال من ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية [illegible] دعائم الاسلام عن ابي جعفر الثاني ع لا تصلوا خلف
ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلاتكم معهم تطوعا ويؤيده ايضا عموم
ما دل على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية
بالذهاب الى موضع الامن مع التمكن وعدم الحرج نعم لو لزم من ذلك الحرج [illegible] ظهور حاله في مخالفتهم [illegible] فهذا ايضا
وبالجملة فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم تأخير العمل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف مما لا
لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعية الدخول
فيها والاذن فيها من الشارع وعرفت ايضا ان بعض اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة
على وجه التقية من باب امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا فيما كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن
ونحوهما اما اقتضى الدليل ولو باطلاقه مدخليته في العبادة من دون خصوصية لحال الاختيار فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة فيفهم
الفعل الفاقد لذلك الجزء والشرط للتقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين
والصلاة مع المخالف حيث يتابعهم او يوجد بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا اثبات الاذن على وجه العموم بان الامر بالتقية ما يوجب الاذن
في امتثال العبادات عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص
لتعبده فاعلم [illegible] كون التقية عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول في الصلاة مع
الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد عدم الماء ولو كان موجودا الا الذي يمكن الاستدلال به على ذلك اخبار منها قوله ع التقية في كل شيء
يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله بناء على ان المراد [illegible] الله سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله **فنقول** مثلا ان الانسان
يضطر الى استعمال النبيذ او المسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلاته والى التكفير وترك البسملة ونحو ذلك
من الافعال والتروك الممنوع عنها شرعا في صلاته وكل ذلك مرخص فيه في العمل بمقتضى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان منعا غيريا

التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله لفساد العمل والحاصل ان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت في كل ما يحتاج اليه من التحريم النفسي كشرب الخمر
والتحريم الغيري كالتكفير في الصلوة والمسح على الخفين واستعمال الماء بنحو مخصوص في الوضوء فان قلت الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى التي
يقع هذه فيها وح فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة فهي غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض
الى الصلوة معها فهي مرخص فيها لكن يرجع الترخيص فيها بملاحظة ما دل على كونها مبطلة الى الترخيص في صلوة باطلة ولا يابين انا اقتضنا الغرض
ان الصلوة الباطلة ليس اولى من شرب الخمر الذي عنه التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها
بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لا بد من فعله مع وصف ارادة الصلوة في ذلك الوقت لا مع نظر الى ذلك نعم يعتبر عدم المندوحة من اول الاعذار
من لا يتمكن من شرطها الصلوة في اول الوقت مع العلم او الظن بتمكنه منه فيما بعد فان تحقق الاضطرار ثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت فيه
حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين
دلت الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثنى المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم
التقية منعا غيريا دليل على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوعات لاجل التوصل بتركها الى صحة العمل فدل على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وعلى
انه هل في ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلوة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقية وكذا في
الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوها وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله عليه السلام ثلثة لا اتقي فيهن احدا المسح
على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معنى ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة ورفعها للمنع الثابت فيها بحالها من
المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة ظاهر المستثنى في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح
فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب الاستدلال لا ينافي ارتكاب التأويل فيه من ابقاء الاستثناء على ظاهره وحمله على بعض المحامل مثل اختصاص
الاستثناء بنفس الامام كما يظهر من الرواية المذكورة وتفسير الراوي في بعضها الاخر او التنبيه على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة
بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل المعتبرة حتى في اسناده الى الثلثة المتقدم ومنها موثقة سماعة عن الرجل
يصلي فدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عادلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام
في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم يتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها انشاء الله فان الامر باتمام الصلوة على ما
استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية
بل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تأخيره الى وقت الامن ومنها قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن صدقة وتفسير ما
يتقى مثل ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمله المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز
بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلوة الذي يفعله المصلي في محل التقية
انه جائز وغير ممنوع منه بالمنع الثابت فيه لولا التقية ودعوى ان الداعي على التكفير ليس التقية لامكان التحرز عن الخوف بترك الصلوة في هذا
الجزء من الوقت فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية مدفوعة بنظير ما مر في الرواية الاولى من انه يصدق على المصلي انه يكفر لمكان التقية وان
قدر على ترك الصلوة ومنها قوله عليه السلام في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان المتقي
في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على
ان المجهول جزئيته او شرطيته كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه او غيره من ترك التقية في خصوص ذلك
العمل ثم لا يبعد ان يكتفي بالخوف من بنائه على ترك التقية في سائر اعماله او بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي
في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف وهو الذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها والتوبيخ بل يدل عليه
الطلاق وقوله عليه السلام ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يأمنه ليكون سجية له مع من يحذره ونحو في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه
مخاطبا لبعض اصحابه الذين حجبهم انكم تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية ويحمل على بعض ما ابتنى في القواعد الثالث
انه لو خالف التقية في محل وجوبها فقد اطلق بعض بطلان العمل المترك فيه والتحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او في شرطه او في مانعه
لا يوجب بنفسه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان الفعل بطل والا فلا فمن موارد البطلان السجود
على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه فان السجود منهي عنه فيفسد الصلوة ومن موارد عدم البطلان ترك التكفير في الصلوة فانه وان حرم
لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة لتبطل بتركه وغيرها الشارع امر بالعمل على وجه التقية مدفوع

تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بذلك الوجه بل من حيث نفس الفعل الخارجي الذي هو مقيد باعتبار ذي العمل لا مقيد شرعي
ويوضح ذلك ان المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين بل نفس غسل الرجلين الواقع في الوضوء ونفس الوضوء باشتماله على غسل الرجلين
ثم لم يعتبره الشارع في مقام الامر فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلاة فان قلت اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا
في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة
الوضوء مع ان الظاهر عدم الخلاف في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب للتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل
المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مماسة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل والمسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد
او الجرح المانع من نزعها فالتقية انما اوجبت الغاء قيد المباشرة واما صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعا لا من حيث التقية فالاخلال بها يوجب
بطلان الوضوء بنقص جزء منه ومما يدل على انحلال المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قول الامام عليه السلام لعبد الاعلى مولى آل سام لما سأله عن
كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فانه
وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من انه نفي الحرج لا يستفيد منه الا ان يقول ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح
للممسوح فلما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذا فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة ولا يسقط
صورة المسح عن الوجوب وكذا الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجبت سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما ايصال الماء
الى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل التقية
لا من حيث انه وجب للتقية ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال
الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد المقيد انما وجب للتقية لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد و
هو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه من قبيل الاعتبار بمنشأ وملاحظة الاسباب العقلية لكن يبتني على ما
ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل الخفيف لا بحيث يحصل المسح من افضله لكن لا بأس باعتباره كما في مكشفه المجمع عليه وهو تعين
عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا بأس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل
الرجلين الواجب للتقية لما عرفت من ان اوامر التقية لم يجعله جزءا بل الظاهر انه لو نوى به الجزئية بطل الوضوء لان التقية لم توجب نية الجزئية وانما
اوجبت العمل الخارجي بصورة الجزء. المقام الرابع في ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء
من جهة رفع الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية **فنقول** ان مقتضى القاعدة عدم ترتب الآثار لما عرفت غير
مرة ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الآثار المترتبة على العمل الواقعي فلا نعم لو تم ما دل في العبادات على الاذن فيها
على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاتيان به ثانيا بذلك العمل واما الآثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء فيجب البحث عن المتوضي تقية
الى وضوء آخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه وهو واضح
اما لو لم يتفرع عليه فيحتاج الى دليل آخر ويتفرع على ذلك انه يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار الامتثال بالامر به بناء على ان الامر
بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء في التأثير وربما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار
الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتب الآثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز والمنع في كل شيء بحسبه
فكما ان الجواز والمنع في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه باعتبار الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا باعتبار الاجزاء
والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات بمعنى عدم البأس وثبوته من جهة ترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قوله
الشيء يجوز المعاملة الفلانية ولا يجوز وهذا التوهم مدفوع بما لا يخفى على المتأمل ثم لا بأس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد منها
ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام في بعض احتجاجه على بعض وفيه وآمرك ان تستعمل التقية في دينك فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وقد اذنت لك في تفضيل اعدائنا ان الجأك
الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات وتفضيلك اعدائنا
عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهارك براءتك عند تقيتك لا يقدح فينا ولا ينقصنا ولئن تبرأ منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك
روحها التي بها قوامها ومالها الذي به قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا من بعد ذلك بشهور
وسنين الى ان يفرج الله تلك الكربة وتزول به تلك الغمة فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين
واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاحط بدمك ودماء اخوانك معرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل لهم

ابدي هذا الدين وقد امرنا الله بالعزائم فانك ان خالفت في شيء كان ضررك على نفسك واخوانك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا وفيها دلالة على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني فمن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه فان برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية فيها كالدماء ويمكن حملها على ان المراد الاستسلام للقتل والترغيب الى الرجوع حقيقة عن التشيع الى النصب فتأمل ثم ان الذي يظهر من بعض الروايات ان النهي عن التبري مكذوب على امير المؤمنين عليه السلام وانه لم يصدر منه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرؤوا مني فقال عليه السلام ما اكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال انما قال ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل لا تبرؤوا مني فقال له السائل ارايت ان اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذلك عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار ان عادوا فعد وفي رواية محمد بن مروان قال فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه وفي خبر فتبرأ واحد منهما وابى الآخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الآخر فقال عليه السلام اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرأ فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي علي بن ابي طالب عليه السلام يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرأ منك قال اذا والله يقتلك ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك في الله قليل

قال عليه السلام يا ميثم فاذا تكون معي في روضتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك وهي معا كما عن الروض وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام الشارع بل المتشرعة على اقوال احدها وهو المشهور بين العلماء ومن متأخريهم انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسب الى الاكثر في محكي النجيبية والى العلماء في محكي كنز العرفان والى الفقهاء في مجمع الفائدة والى الموافق والمخالف في المدارك والهيئة الراسخة الى المتأخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي عندهم كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض الى المشهور وآخر الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث حكي عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكة الثالث انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وهو الظاهر من المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه ذكر بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذلك الوسيلة حيث قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف ليس الا يكون مجرد الترك بمعنا المحكي عن الجامع هذا في تعريف العدل الكف والتجنب للكبائر الرابع ما ربما يذكر في معنى العدالة من انها عبارة عن امرين احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر نسب الى جماعة بل اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكر جماعة كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في الجعفرية وغيرهما هذه ولعل في عنوان ما ربما يعرف العدالة من ان عبارة ابن الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا ابدال الا على وجوب الحكم بعدالتهم وان وقع منه كلام الشيخ في الخلاف حيث انه لو يذكر الا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه

يشمل من ليس بالفسوق في قول المرتضى ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى آخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن لعل المراد انه كما يزيد عليه من عدم
الفسق منه ثبوت العدالة لا انه نفسها لما فسر العدالة في المروة بتفسير الاجتناب لا يمكنا نعلم الا بان يكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون مثلها هو الفسوق ثم
او يحسن الظن يقبل العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون
اهل الفسوق امرا واقعيا لا مدخل للذهن فيه ومن كان في علم الله مرتكبا للكبائر يصح ... ذلك لاحد بل لابد ان يكون ثابتا في الواقع
المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على شخص كان في الزمان السابق مع
حسن الظن لكل احد مصرا على الكبائر ثم كان فاسقا ولم يطلع ولا يقال كان عادلا لا فاسقا فاسقا عند اطلاعنا فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين الامرين
لا يعقل ان يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما ينفي بذلك الا دلالة في عباراتهما المحكية عنهما ولا فهم ذلك من كلاميهما
بعض من مثل الشهيد المحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث على اعتبار الاجتناب مع الملكة لانفاقهم ومراجعة مستند
كالنصوص والفتاوى على ان يكون من ارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها او بحدوث الفسوق الذي هو ضدها وح فاما ان يتغير الكلام لا فان ثبت
اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة الزوال ... ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الثابتة عنه
فعلا لا ما من شانها ان يبعث ثم يتخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان وبوضحه توصيف الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الا
ما يمنعه عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من كتاب الارشاد بانها هيئة راسخة
تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع معها منه الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان للعول تبعث في فيد توضيح الملازمة نعم يجب
الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما حتى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة
في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول ... كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ... [illegible]
... [illegible] يكون من ... هذا ... [illegible]
... [illegible] كلام ... المشهور ... [illegible]
... [illegible] المخالفة ... [illegible]
الاخبار عن الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة الواقعية في الامام ... [illegible]
وقال لم يعرف عدالة الرجل ... المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف ... [illegible]
باجتناب الكبائر ... [illegible]
ان يكون ... [illegible]
سائر العيوب ... [illegible]
القول ... [illegible]
حلل الصفات المذكورة ... [illegible]
القول الثاني ... [illegible]
ان ... [illegible]
وكون ساتر العيوب ... ذكره ... [illegible]
الى ... ذكر امارة ... المذكورة ... [illegible]
في احوال الناس ... لقوله ... [illegible]
تعرف ... ان يكون معرفا ... المعرفة الاول ... [illegible]
عليه ليكون معرفا للعدالة ... [illegible]
على هذا القول نفس العدالة الامور الثلاثة المذكورة من قبيل المعرف ... للعدالة الا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد
بالستر هنا غير المراد به ... فيما بعد والدليل على ذلك ... [illegible]
والعفاف فان في الصحاح رجل ستير اي عفيف ... [illegible]
بالستر والعفاف اجتناب القبائح اجمع يبقى الكلام في بيان ... [illegible] وان
الاجتناب هل هو نفس المعرف او معرفه او المعرف نفس ... بعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي فاما على الاول فلعدم

كون الامور المذكورة امورا عرفية مضبوطة في الباب لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفهومها والثالث بعد تعيين
بناء على المعرف المنطقي والشرعي لانه ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فلعل لم يغاير المعرف الاول فذكره كالمكرر وان لم يعتبر الا
اجتناب لولا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة اولا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب والحاصل ان جعله معرفا منطقيا
فاسد لانه اما ان يراد من المعرفين كليهما معنى واحد واما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارح لمفهوم
واحد كذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا الا ان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب
عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب فلا ينبغي جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك
كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهريا ومن المعلوم
ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستدرك بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لا ان جعل الاخص طريقا
بعد جعل الاعم مستندا له فهذا كما يقول ان امارة العدالة عند الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل
الايمان طريقا مستغنى عنه بل لازم قوله حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي
لانه يتوقف على الفحص عن احوال المكلف من جميع ذلك لان ظاهر الاجتناب المتقدم هو كونه تتمة للمعرف فان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد
واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي تنسب عند الاطلاق نسبة المعصية الى احد الجوارح فيكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد
التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ثم المشهور بين من تأخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم
العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان
يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين
والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام الشيخ ومن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا اشعار على ذلك نعم ذكره ابن الجنيد في شرائط قبول
الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلام الحلبي المتقدم في صدر المسألة كلام المفيد والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبار
واما الصدوقان فهما وان لم يعبرا بالعدالة الا ان كلامهما المتقدم من انه لا يصلى الا خلف من تثق بدينه ظاهر في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على
اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم قد اخذ القاضي الستر والعفاف في العدالة بناء على ما تقدم من انه لا يبعد استظهار اعتبار المروة من
هذين اللفظين وذكر في الجامع ان العدل الذي يقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف الفطن المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه
فان جعلنا الفصول منه قيودا كانت العفة التي عرفت مكان استظهار المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة الامام ومستحق
الزكوة والا كانت ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرائع والنافع وتبعه العلامة في الارشاد وولده في
من الايضاح وعرف الشهيد في نكت الارشاد العدالة التي في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة التقوى ثم قال ان العدالة
تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا
المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتأخر
لانه اخذ فيه الاسلام والبلوغ والعقل وهذا غير معتبر عند المتأخرين وان كان العادل عندهم لا يفارق البالغ العاقل المسلم لكن الاسلام
والكمال ليسا جزء للعدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة فالظاهر انه اراد بالعدل الذي يصح جامعيته للشرائط العامة لقبول الشهادة
وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على
اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما الاجماعات فلا ريب ان ظاهرها العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي
هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان
المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المبسوط لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقع من
المتأخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما كان اللفظ ظاهرا فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر كليته بانه لا
اذا فرض دعواه على العدالة الماخوذة فيها المروة فهي موهونة بمصير جل القدماء كما عرفت على خلافه وان كان المستند الروايات فهو
انها ما دلت على اعتبار العدالة او لفظ منها هو الاستقامة في الدين لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام
الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا
انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبيحا
وغاية ما يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور ومحل الدلالة انه يمكن ان يكون تفسيرا للمروة

قوله ان يعرف قوما بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله قدس سره وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة فالبا من شهوات الجوارح **الثالثة** قوله قدس سره والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فقد تمسك بكل واحد من الفقرات بعض ما قاصرا لظاهر وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي واما ما يرى من صفة المراد منه للعفاف كما يستفاد من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر هو ستر العيوب الشرعية دون العرفية فلا يعتد به حذف متعلق العموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها الا مطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر هو ما تقدم في الفقرة السابقة فما اخذ تركها في مفهوم العدالة الا مطلق التجانب عن الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص لاكثر الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام عليه السلام عرف العدالة بملكة الاجتناب والكف عن الكبائر وجعل سترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة لا ماخوذة في نفسها فيكون فيه دلالة على عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم بانتفاء العدالة الرجل التي نعتد معنا هافي الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على تلك المعنى بحيث لا يحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة يحكم بعدالته الا ان لو وصلت الى نفي الطريق يغني عن الطريق ففي الرواية دلالة على التفصيل الذي ذكره بعض متاخري المتاخرين من انه لو كشف عن تخلف المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس بتفصيل في مسالة اعتبار المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا الا انه يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق اليها ثم ان الذي يخطر بالبال انه ان كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيها احد امرها الا بد ان يكون من طرف الفقرات التعرض لاعتبارها بعنوان تحقق طريقها فالاولى ان يؤول ذلك بما يستفاد من لفظ الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح حيث قال فيكون المراد بالستر ما في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في رواية ودبالعقل تجهل مقابلا للشره المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتطاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في عدالة التقوى الشهوية بها العفة انما يحصل من حد معتدل بينها عند المروة وظاهر ان المروة لازمة للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة هل التقوى المراد منه هو اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر فيفعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرر كان [illegible] لازم تفسيرهم العدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي الا التاني ثم قد يكون بعض الافعال لانتفاء المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بحيث يؤدي الى [illegible] ووقوع ذلك منه [illegible] للضرورة او من السوقي فمنها بقرينة عطف الضرورة والسوقي انه لانتفاء المروة لا انه مع منافاته المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده ثم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق وفاقد المروة اذا كان مجتنبا للذنب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق وفي جميع ما ذكرنا نظر في كلام بعض ساداتنا مشايخنا حيث انه بعدما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط الاصرار او الاكثار كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو لمختار واستشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في الاسواق بالدوام او الكثرة ويمكن تاويل كلام من قال بان المراد من الفسق بمجردها عدم العدالة دون الفسق المنكر في كلام الشرع والمتشرعة [illegible] كل ما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما ينافيها بحسب الاعم من المرة والاكثار ومعنى ان ما ينافي المروة بنفسه مزيل للعدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسالة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتاخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق فيه ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذلك القول بانها عبارة عن حسن الظاهر فيه الامر في كلام احد من علمائنا وان نسبه بعض متاخري المتاخرين الى كثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لو بذهب اليه الا قليل وقد عرفت الادلة بما لا كلام فيها ورد على القول بالملكة وجوه منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في شرح المفاتيح على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا بالنسبة الى شرح نادر من الناس ان فرض تحققه ثم العلم ان العدالة مما تعم به البلوى وتكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختلال النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة عليهم السلام ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل القطع بان الامر

لم يكن كذلك كرومة الشك ولا في اماكن الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او وجد ما يمنع اخرج احدا واقامه مقامه انتهى وقال السيد العميد
في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه انما تكون هذه الملكة ملكة العدالة اذا رسخت فيه
الوسط بين البلادة والجربزة المسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى
حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها يحصل من الفعل والانفعال بين ما في هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها
يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى حيث عبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل عليه فضلا عن القطعي وصحيح ابن ابي
يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب في المواقع الا فيمن يعلم او يظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب
اضبط بها ولكن يبعد ان هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا الا ان نعيد بل لا يكون بحيث لا يحا هذا الشك في
مع ما يبدو بناء الاحتياج الى العدالة التام لانه في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع ثم قال لا يبعد ان اشتراط ان عبر
الملكة ولكن جعل حسن الظاهر عند عشور الحاكم او الماموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل لاكثر الناس لانا نقول
انا عبر بالغائل الملكة فيما يعرف بل العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة لما انا انتهى موضع الحاجة والجواب عن ذلك كله انا
لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة او ملكة او هيئة نفسانية الحاصلة من خشية الله بحيث يردع عن المعصية توضيح ذلك ان ترك المعاصي قد
يكون لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بالمعصية الدواعي النفسانية لا لخوف الله وقد يكون لحالة خوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق
تمنعه على الاقدام على المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلى بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة اتفقت له في ذلك الزمان
وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية والصفة الراسخة
في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث فان العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في بحث المرة بعد ذكر العدالة الاولى الاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة حتى يظهر من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على
المعصية انتهى لشأن الغير يكون تلك الحالة راسخة هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كما له فقد يعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه
مخالفة الشهوة والغضب لقوة قهر القوة الشهوية والغضبية وغلبتهما ويحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سأل عن نفسه اذا ابتليت
مع ستجام [illegible] في رغبة لفعل الزنا فلم يجب فقيل له بعد لا تفعل بل قال اسأل الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في مثل
هذا الفرض من الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه ان مراتب الملكة في القوة والضعف مختلفة وتزيلوا حرفا العصمة والمعتبر في العدالة
ادنى المراتب هي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اول الامر وان صار مغلوبا بعد ذلك في مرحلة [illegible] كبيرة عن الملكة
كبيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ليس في الشدة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطها غناء ما عداه واختلال
النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذا المفروض انه لا خفاء في لزوم
ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الانصاف انا لا نفتي على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل
الوثوق في الاقدام على ما اناطه الشارع بالعدالة ممن لا يظن فيه ملكة ترك الكذب والخيانة فيمضي قوله في دين الخالق وفيما يتعلق من الانفس والاموال و
الاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المبتغاة التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا
بل مرة ثلاثا كيف تحكم بقتل النفوس واعراضهم وقطع ايديهم وحبسهم واخذ اموالهم وازواجهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار
واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على
الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة وكيف وظاهر بعضهم ان الحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها
وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان ذكرهم المروة في مدخول الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث
على المروة في ظاهر عبارة ابية عن الحالة النفسانية المذكورة التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة
الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا ان ما عبر با
الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة غير ما ذكره السيد الصدر لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس
وهذا ايضا كثير الوجود في الناس بل الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق فكما ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة
فكذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادة الشرع والعرف وخلافه خروج عن احدى الجادتين
هذا مع ان جعل حسن الظاهر بل مطلق الظن طريقا الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كان لا ثمرة في جعل العدالة نفس الملكة
كما تقدم من السيد الصدر فكيف يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها حسن الظاهر او بين جعلها الملكة وجعل حسن الظاهر

طريقا اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية وخلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة مبنيا في كون العدالة هي الملكة وبما يتوجه الجواب عن ان الملكة لا تزول بمجرد المخالفة لمقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا للحكم بها بالاجماع وجعل الشئ رافعة لهذا المزيل فالامر تعبدي وفيه انه مخالف لتصريحهم بالزوال والعود والجواب بما تقدم من ان العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى والمروة الجامعة لها بمنع عن مقتضاها فالان ملكة فوقهم تبعث وتمنع يراد بها البعث والمنع الفعلي ويدل عليه مع تركت الارشاد على اظهر احتماليه فالملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي لم يثبت عدالة ولو ابيت الا عن ظهور عباراتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعاصي والمنافيات فيكفي في ازاحة الملكة المقتضية الخالية عن المانع تصريح فحول ارباب الملكة كغيرهم بان نقض العدالة المزيل بموافقة الكبائر ولذا ذكرنا انه لا قائل بكون العدالة مجرد الملكة مع اعتبار المنع الفعلي واما التوبة فهي انما ترفع حكم المعصية وتجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي بل يجيء ان الندم على المعصية عقيب صدورها يعيد الحالة السابقة وهي الملكة المقترنة بالمنع اذ لا فرق حقيقة بين من يمنعه الملكة عن ارتكاب المعصية وبين من يوجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فعلا لان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فعلا بخلاف من لم يندم فتدبر ومنها ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتاتى الا على القول بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في تتبع الاثار وبعد صدور الخطأ منه ويرشد الى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح في التعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب حدهما وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في نفس الامر والواقع ففي تقديم الجرح ح وضب يفتهما معا جمع بين النقيضين فتدبر والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه مقوما للملكة او ما اخترناه واما الاخذ في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن الجارح معارضا له اصلا وكيف كان فاعتماد المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة لا يبتني على اصالة العدم واصالة الصحة وهما الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة طريق لما للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او حسن الظاهر على الحال في معناها عدم العلم بصدور الكبيرة عنه لا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة وعلى هذا فاحد جزئي الشهادة وهو نفي الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان نظير هذا ما هو عليه المحقق هذا الامر عند الحنفية والا فالمعدل للجارح بعد ما لا ينكر الملكة بل يعترف بها في متن الشهادة فانما على ما اختاره من فقد الاجتناب عن الكبيرة فهذا المثال نظير شهادة احد البينتين على ملكه فداشتراه من ثالث يحوي بيعا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة الاخرى بانه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول بكون مزيل العدالة الدليل الخارجي يكون نظير شهادة احدهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور المعصية لفلان بعينه وشهادة المعدل لمرتبة مرام وجودي عدمي وشهادة الجرح بدلا على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل كما انه لو اعتبر في التعديل العلم او الظن بكون الشخص محبتبا لو فرض صدور كبيرة منه اداه الى التوبة الشك ان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل يظن ويعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في نفيه الى صدور الكبيرة وعدم العلم بالمزيل وهو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بصدور التوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامة من ان طائفة من الاصحاب كالسيد والاسكافي على صحة صلاة من صلى خلف من يتبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار اقول لم افهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة دون حسن الظاهر لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار الظاهرة ويعتمد فيه عليها فاذا تبين الخطأ بعد ترتب الاثر يحكم الشارع بمضي تلك الاثار وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة واقعيا انضمام ما دل على صحة الصلاة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل للانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية فالامر دائر بين صرف ادلة اشتراط تحققها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقائها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلاة كالتالية عن الفاتحة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلا الامرين خلاف الاصل قلت ولا اشد فقد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهرا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والاجماع على التصانة

ثم يعتبر حسن الظاهر ويعرض تساهلاً في الواقع ان نصابنا منهم بشبهات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من جهة الاطلاع على عدم الائتمام
بل يقولون انه يشترط فسقه وبذا اعترف في المسالك المتقدم بقولهم اذا تبين فسق الامام [illegible] انه لو سلمنا امكان تحصيله من كون نفس
العدالة الواقعية حسن الظاهر ان فرض بعيد وافعنا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونه
شرطا واقعيا لان الدليل على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة
ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا ثم ارباب حسن الظاهر يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد اجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة
لا اعتبار نفسها فالظهور العدالة المعتبر عند علمائنا وظاهره كونه شرطا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي
قد تنكشف وقد لا تنكشف ولا ينطبق الا على الملكة وحينئذ فيعتبر عنده وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فادلتها على اعتبار ما هو العدالة الظاهرية
في صورة العلم الذي ليس فيها الا انه اذا كان الامام فلان لا يفعل كذا فلا يخالطونا مع انه يحتمل صلوة الماموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى
في المسالة بناء على ان العدالة شرط واقعي بين اشتراطها واجمع القائل بالصحة بانها صلوة شرعية في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم انك قد عرفت عدم القول
بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح في كلام احد بل ولا مومى اليه ثم نقل من المحكي عن بعض
كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكان كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من بداهة مضادتها مع الفسق
المجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان ذكر في حكايته عنهم في السنة بعض المتأخرين
وحيث انه حكي هذا القول عن خصوص بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا
كلامهم فممن حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله ولا يخفى ان [illegible] هذا الكلام
[illegible] من عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان [illegible] الدين في نفس الامر معتبر في العدالة
[illegible] ما هو في الورع عن المحارم [illegible] في الواقع او في الظاهر فيهما
[illegible] العدل النفس الامري مع قطع
[illegible] من كان معروفا بالدين والورع ان العدل الواقعي من له دين وورع
في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بالدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية
كان العدالة عنده حسن الظاهر [illegible] الورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو ان الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين
[illegible] الايمان ثم يعرفوا بالستر والعفاف وطاهر
[illegible] حيث عبر في العدالة بالستر والعفاف وقال حكاية عن النبي
[illegible] الذي هو امر واقعي [illegible] اجتناب الفضائح ولا يحضر في كلام مع
[illegible] كلام احد [illegible] هذا القول [illegible] الى ان محمد
[illegible] حسن الظاهر انا استدل له
[illegible] وان كان الظهور هادا
[illegible] عن الاناس [illegible] الصفة
[illegible] العسكري [illegible] كان لرجل [illegible]
[illegible] عرفته [illegible] ان حسن
الظاهر يوجب الحكم على [illegible] بالعدالة [illegible] الشهادة وهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما
ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد انه اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن
باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يصلى الا من يثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على [illegible] العدالة
على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره احد [illegible] انهم يجعلونه طريقا كما هو واضح في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار
الصفة النفسانية [illegible] كون ساتر العيوب [illegible] من هذه الصحيحة [illegible] طريق [illegible]
ان ما اشترط في قبول شهادته حسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار [illegible] على اشتراط العدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع
على عدم كونهما شرطين متغايرين وكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلاف ظاهر [illegible] الاتحاد كما [illegible] في الشاهد العدالة [illegible]

ثم حسن الظاهر يجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الانسان في ظاهر الحال قلت ان اراد اهل الملكة من كون حسن الظاهر
طريقا كونه طريقا تعبديا في افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا
مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله في عموم اسواق المسلمين كل ولا تسأل ومثل قوله فظنوا
به كل خير حيث علق الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى انه يعمل باثار الظن وان لم يحصل هو وقوله عليه السلام يظهر به عدالته الظاهر في وجوب التعبد بعدالة
الشخص وقوله من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر فيرد ذلك ان اراد وانها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة
عند الاطلاع على حسن الظاهر ويكون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا ثمرة
بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقولهم العدالة
من كان معروفا بالستر وقولهم المسلم من ظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المفسرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها هي التي يترتب
عليها الآثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول
الثاني لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو
دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كأنها
مثبتات موضوعها مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيسمى الطريق باسم ذي الطريق عليه كما في اسامي جميع الموضوعات
الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت
اولا انه سيجيء في شرائط العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادته الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية
التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة به بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان
مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة واشباهه مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به وابين هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل
ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه مع الفسوق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان
اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسوق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة
نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا اشعار عليه فيما ادعى من الاطلاقات فلا نعدل
لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه اليها طريق ولو مع افادة الظن فمرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى
العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع عدم انضباطه بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن
اضافيان فان الظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر للجيران باطن بالنسبة الى اهل المحلة والظاهر
لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون التسلسل بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده
ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد تسليم دلالتها وعدم ورودها مورد الغالب من حسن الظن بالملكة معارضة بما هو اخص منها مما دل على اعتبار
الوثاقة بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام عليه السلام المحكي عنه في الفقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه
وامانته والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله عليه السلام في قوله تعالى ممن ترضون
من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا الى الواقع
مع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلت التحقيق في ذلك ان ما دل من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول
الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة تتحقق بالظاهر مثل صحيحة ابن
ابي يعفور ورواية علقمة وقوله عليه السلام من عامل الناس الى اخره وقوله عليه السلام من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل الخير فهو وان كان حاكما عليها لكن يرد
على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب من صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع
مع ان هنا كلاما اخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق والورع اعتباره من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا
كان كل ما يصلح للطريقية لغيره منوطا بالوثوق ومخصصا به عموم كل ما دل على اعتبار الطرق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا يعمل بها الا مع عدم
التوقف لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في الاخبار من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية كبيرة تثبت بامور **الاول**
النص المعتبر على انها كبيرة كما وقع في بعض المعاصي فقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام فيما كتب الى المأمون من محض
الاسلام اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة
والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات

واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والأمن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون إليهم واليمين الغموس وحبس
الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والإسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لأولياء الله والاشتغال بالملاهي والإصرار على
الذنوب **الثاني** النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليه النار سواء أوعد في الكتاب أو أخبر النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام بأنه مما يوجب النار لدلالة الصحاح
المروية في الكافي وغيرها على أنها ما أوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على أنها مما أوعد الله عليه النار بناء على أن وعيد الله فيما هو كلامه
المجيد فهو مقيد لإطلاق ما أوجب الله **الثالث** نص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص لا من حيث عموم المعصية ليشمل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ونحو ذلك أو إذا كشف السنة عن تعذيب الله تعالى مثل قوله عليه السلام من قال في مؤمن ما رأته عيناه
أو سمعته أذناه فهو من الذين قال الله تعالى إن الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله
الحسني المروية في الكافي عن أبي جعفر الثاني عن أبيه عن جده عليهم السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون
كبائر الإثم والفواحش ثم أمسك فقال له أبو عبد الله عليه السلام ما أمسكك قال أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو أكبر الكبائر
الإشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لأن الله تعالى لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ثم
الأمن من مكر الله لأنه عز وجل يقول لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون **ومنها** عقوق الوالدين لأن الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا
وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق لأن الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية وقذف المحصنة لأن الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا و
الآخرة ولهم عذاب عظيم وأكل مال اليتيم لأن الله تعالى يقول إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لأن الله تعالى
يقول ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير وأكل الربا لأن
الله تعالى يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لأن الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه
ما له في الآخرة من خلاق والزنا لأن الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا واليمين
الغموس الفاجرة لأن الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة والغلول لأن الله تعالى يقول ومن يغلل
يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لأنه عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لأن
الله عز وجل يقول ومن يكتمها فإنه آثم قلبه وشرب الخمر لأن الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض الله
لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لأن الله تعالى يقول لهم اللعنة
ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على
أشدية معصية مما ثبت كونها من الكبيرة أو مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة أكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب وكما ورد أن الغيبة أشد من الزنا
ومثل حبس المحصنة للزنا فإنه أشد من القذف في حكم العقل ومثل إعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فإنه أشد من الفرار من الزحف **الخامس**
أن يرد النص بعدم قبول شهادته عليه كما ورد النهي عن الصلاة خلف العاق لوالديه ثم لا إشكال في أن الإصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه فيما
الإجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة منها أنه لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فإن النفي في الصغيرة راجع إلى خصوص وصف الصغيرة
وإن كان راجعا إلى نفي ذاتها حكما **ومنها** ما عن البحار عن تحف العقول عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أن الإصرار على الذنب أمن من مكر الله لا يأمن مكر الله إلا القوم ولا يأمن ع
الخاسرون بضميمة ما ورد من أن الأمن من مكر الله من الكبائر **و**منها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح إلى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر و
منها الإصرار على صغائر الذنوب ثم الإشكال في معنى الإصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي أعني الإقامة والمداومة عليه ملازمة ولا إشكال
في أن العاصي إن تاب عن معصيته السابقة ثم أوقع معصية أخرى لم يصدق عليه الإصرار ولو فعل ذلك مرارا والتنظير في قوله عليه السلام ما أصر من استغفر و
فحوى لا كبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الإصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة ثم إنه إما أن يعزم على عوده مع فعله أو لا معه وأما أن لا يعزم عليه
على الثاني إما أن يفعل لغيرها وإما أن لا يفعله وحكم الجميع أنه إن كان عازما على العود فالظاهر صدق الإصرار عرفا وإن لم يعد إليها ويؤيده مفهوم قوله
ما أصر من استغفر وقوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولم يصروا الإصرار أن يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل
منها التوبة وجعل ضدها الإصرار بناء على أن ظاهر السياق كونهما مما لا ثالث لهما وفي حسنة ابن أبي عمير عن أبي الحسن الكاظم قال لا يخلد الله في النار إلا
أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر قال الله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين قال حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله
إنما شفاعتي لأهل الكبائر وأما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن أبي عمير قلت يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لأهل الكبائر والله تعالى يقول ولا
يشفعون إلا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا أبا أحمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا إلا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وآله كفى

بالندم توبة وقال ع من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم تجب له الشفاعة وكان ظالماً والله تعالى
يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت له يكون مؤمناً من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم
انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب
ولو كان مؤمناً بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه
والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيامة الخبر وموثقة ان كان في الكبائر الا ان ظاهره
انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بمجرد الترك وان جامع عدم العزم على المعصية كما لو ترك فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذا امر
خارج عما ذكرنا انفاً من قوله اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني انه لم يكفرها بتوبة او عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر ثم الظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا بين
ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعده قبل التوبة وان كان نادماً على غيره فان كان العزم على الغير من حال ارتكاب الاولى فالظاهر انه
صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه وان لم يكن عازماً على الغير فان لم يحصل العود فلا اشكال
وان حصل العود فان لم يبلغ حد الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفاً فلا اشكال ايضاً فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق
المعصية اذا كان العزم مستمراً من زمان الفعل السابق واما اذا حدث بعد الفعل غير الحال المعصية فقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا تحقق الاكثار
على وجه يوجب الصدق عرفاً ويدل على هذا العقد الاجماع وقوله عن الرجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه قال لا
ونحوه واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وانما صدق عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية الا اذا قلنا ان العزم على المعصية معصية
فيكون الكلام فيه محل آخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقاً من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار لانه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد
اخل بواجب آخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون اللازم بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي
كلها كبائر مستقيمة في غاية القلة مثل ما اذا فعل صغيرة ونسيها ان يتوب عنها او نحو ذلك وقد اجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة
عن الصغيرة [illegible] وتخصيصه بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عند اجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخلو عن نظر لعموم ادلة وجوب التوبة
كما سيجيء [illegible] تكفير الاعمال الصالحة لو صلح دليلاً لدل على عدم وجوب التوبة ولم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها
في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها ويرد الجواب عن تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر
تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر وفر الى الله تعالى بعد ارتكاب الصغائر او عمل ببعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق من الكل لا
[illegible] فان يتحقق بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالباً والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي يقولوا بتحقق الاصرار الموجب للفسق بصدور
الصغيرة ان لم يتب عنها ولم يتفق اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن عنها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل
عليه عند المعصية واما ان بقي الذنب غير مكفر واما لان غيرها قد يقوم مقامها في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه لا يتحقق
الملازمة [illegible] كون الصغيرة مقتضية الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفراً آخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يكفر اذ [illegible] مكفر آخر غيرها
ولا يجوز ان يكون الوجوب مخيراً بين التوبة واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب عدم كون وجوب التوبة وجوباً
محضاً بمعنى كونه للارشاد وان امر الله تعالى بها في الكتاب والسنة لكن الامر بها ارشادي لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب آخر وربما
اخر انما وجب التوبة للتخلص من المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجباً شرعياً يترتب على تركها عقاب آخر غير العقاب الذي
لا يتخلص منه فهي من قبيل معالجة المريض الذي امر بها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها سوى ما يقتضيه نفس ترك الدواء [illegible] النظر الى الامر
يعني بالامر الارشادي لا ما يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الامر [illegible] الا ما يقتضيه فعله
وليس من قبيل التعبد بامر المولى يأمر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد المترتب على موافقته ثواب لاطاعته زائداً عما يقتضيه ترك المأمور به
وسيجيء في مقام التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي توجب العقاب ولا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة وكبيرة
وان كان في تركها من حيث انه اقامة على العقاب وبقاء عليه قد يحصل له بحسب قبح المعصية التي بقي عليها **خاتمة** في التوبة والكلام تارة في حقيقتها
فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع الى صراط المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف
عن سبيل التوجه اليه خسراناً لا بعده ما عداه خسران ابعد ذلك [illegible] مترتبة ذلك اليقين [illegible] في الشدة
والضعف ويعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود الاكثر نعم ويحتمل العدم والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا مع
الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره [illegible] مما لا دليل عليه انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق بنفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كما في الحالف
لا يثق من نفسه لا يامن من وقوعه مكرراً في شيء من يتعرض له وكالجبان الذي لا يامن وقوعه في الفرار عن الزحف ونحو ذلك [illegible] اطلاق مثل قوله

فلا اشكال في الثبوت اصلاً الاكثار

الى حد قبح الكبيرة وفلا يحصل له [illegible]



[illegible] الاستغفار [illegible] ان [illegible]

[illegible] الاستغفار الا [illegible] بحسب [illegible]

[illegible] طلب المغفرة الذي نوع من الطلب الا [illegible]

لا كبيرة مع الاستغفار وقوله [illegible] الذنوب الاستغفار وقوله [illegible] استغفر [illegible] ان [illegible] الا [illegible] التوبة

بلا استغفار [illegible] استغفروا ربكم ثم توبوا اليه [illegible] العقل [illegible]

[illegible] حيث [illegible] الاستغفار [illegible] الا [illegible]

[illegible] كان [illegible] فانا [illegible] التائب [illegible] الاستغفار [illegible] الذنوب [illegible] استغفر [illegible]

الاستغفار [illegible] الاستغفار استغفر الله ربي واتوب اليه [illegible] الجمع بين [illegible] الذنوب الاستغفار

وانا التائب من الذنب [illegible] لا ذنب له [illegible] التوبة [illegible] الاستغفار

في الاية والاخبار على [illegible] التوبة الى الله بعد طلب العفو [illegible] هذا [illegible] التوبة [illegible] طلب العفو [illegible]

[illegible] هو التوبة الى الله لكونه رجوعا من [illegible] السلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق [illegible] التوبة [illegible] الا

[illegible] الرجوع على كل منها [illegible] على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر [illegible] الاستغفار

[illegible] استغفر الله واتوب اليه [illegible] في مقام التائب [illegible] الاستغفار [illegible] الجمع [illegible]

والعزم [illegible] الكبيرة [illegible] العفو [illegible] التوبة [illegible] الشبهات [illegible]

الطاعة [illegible] المعصية [illegible] حكم [illegible] الصغائر والكبائر [illegible] الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا

عسى ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة [illegible] واما الاجماع فقد

ادعاه غير واحد كصاحب التجريد وشارح [illegible] الاجماع [illegible] اما العقل [illegible] حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن

والقبح العقليين واستدل عليه [illegible] التجريد [illegible] شارح التجريد [illegible] على مذهب العدلية ثم ان [illegible]

في اثبات العدالة [illegible] الشهادة [illegible] القطع [illegible] بالجملة يقع في مقامات **الاول** انها تثبت بالشهادة [illegible]

[illegible] على [illegible] كان [illegible] احتمال [illegible] الاولى في الدروس [illegible]

[illegible] المؤمن [illegible] فان الفعل كالقول [illegible] الصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن

بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن [illegible] القول [illegible] مطلق [illegible]

[illegible] احتمال [illegible] الاحتمال [illegible]

في خبره [illegible] كان فاسقا [illegible] الامر بالتثبت في خبره [illegible] الفاسق [illegible] انما هو من حيث [illegible]

الفاسق اذا صلى [illegible] الاجرة [illegible] حيث [illegible]

[illegible] العمل به [illegible] القول [illegible] من حيث [illegible] على الصحة [illegible] احتمال [illegible]

من ان الفعل [illegible] كالقول [illegible] مع العدالة [illegible] كلام [illegible] العلامة [illegible]

[illegible] الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق [illegible] قال الله تعالى ان جاءكم فاسق [illegible] اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملته

[illegible] شروط الصلاة [illegible] للصلاة [illegible] للشرائط التي منها الطهارة [illegible] فاسقا [illegible]

[illegible] في ذلك الحكم بصحة صلاته من حيث [illegible] الصلاة الصحيحة من الاجرة لو كانت اجارة

[illegible] مسجدا [illegible] العمل [illegible]

المكتوبة [illegible] على الكتابة [illegible] اكثرهم [illegible] الشهادة [illegible] العمل بالاخبار [illegible]

[illegible] الحديث [illegible] الاسناد [illegible] العدالة [illegible]

في كتابه من [illegible] العمل بها باعتبار اللفظ المؤلف [illegible] الحديث [illegible]

هنا [illegible] اللفظ [illegible] الكتابة في البينة على [illegible] خارج [illegible] اعتبار [illegible]

الواسطة في الشهادة [illegible] شهادة الاصل [illegible] شهادة الفرع في بعض المقامات [illegible] الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك

[illegible] العدالة [illegible] الاشكال [illegible] العدالة [illegible] الشهادة [illegible]

[illegible]

مثل قوله عليه السلام من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة وهل هي معتبرة بعد الفحص ولو كان الظن حاصلا بخلافها أو يشترط عدم الظن على خلافها أو يشترط افادتها الظن وجوه مبنية على ملاحظة الأدلة الدالة على اعتبارها وان اشترطنا فهل الوثوق أو الظن أو مطلق الظن على الخلاف فيمكن أن يفصل بين ما إذا كان احتمال كذبه غالبا اعتبارها وبين ما لو كان مظنونا إلا أن الظن لا يصدق المؤمن نفى تعمد الكذب عنه فيكتفي مع الظن كما يدل عليه قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن أخيك وبين ما إذا كان مستندا إلى الخطأ والاشتباه فالظاهر اعتبار كونه موهوما لأن ظاهر أدلة حجية الخبر خصوصا آية النبأ المفصل بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه وأما عدم الاعتناء باحتمال الخطأ والاشتباه فهو فيما يفيده حال المخبر عند كافة العقلاء وإذا كان الخبر عن المحسوسات أو ما هو قريب منها الشائع في نزوله منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من أهل الخبرة والاطلاع بالنسبة إلى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر الفاسق إذا علمنا عدم تعمده كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال الخطأ في الحس سهوا واشتباها ولعل الكل يأبونه إلا أن الاتفاق منعقد ظاهرا على كونه مستندا غير اخبار العادل وأن الفاسق بآية النبأ منهي منطوقا إلا أن يقوم الإجماع في بعض المقامات كما بيّنا في مسألة حجية الإجماع المنقول بقي الكلام في أن مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر أم لا وجهان بل قولان ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة والشياع والشهادة هو الثاني وصرح بعض المعاصرين هو الأول ويمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب للوثوق وبين غيره وهو الأقوى ويشهد للأول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها إلى أصالة عدمها وإلا لبطل أكثر الحقوق بل نظام المسلمين سوق فيتعين الرجوع فيها إلى الظن كما في نظائرها من الموضوعات بل أكثر الأحكام الشرعية عند التأمل بعد وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص بأكثر الأحكام ويمكن الإيراد عليه أولا بإمكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص أو الإجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق في هذه الثلاثة واعترف بأنه لا اقتداء بالعدلين وشهادة العدلين في تزكية الإمام والراوي وثانيا أن الانسداد إنما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والأمن مع إمكان استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل قوله عليه السلام لا تصل إلا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله عليه السلام إذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته وقوله عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الإطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فإن قلت إن هذه الإطلاقات تدل على اعتبار مطلق الظن بناء على أن المتيقن من خروجه من إطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي هذا مضافا إلى قوله عليه السلام فيما حكي عن تفسير من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا وأجيزوا له شهادته فإن الأمر بالظن لا يعقل إلا كونه احتياطا فلا بد من الاقتصار على الأمر بترتيب أحكامه التي منها إجازة شهادته فيدل على أن هذه الأحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الإطلاقات مع الإغماض عن عدم ظهورها في غير صورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا أن الأقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة وهو الأحوط بل لا يبعد ثم إن الوثوق بالملكة يحصل بحسن الظاهر كما يجوز أن يعمل الشخص بالملكة احتمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا إليه ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن يعفور وشهادته على العدالة وتزكيته بين الناس وتقدم من سنتنا الشاهدين اللذين ثم النبي صلى الله عليه وآله لابنه الشهود المجهولين في الظن الحاصل بالسؤال عن قبيلة الشهود

تم ما أردنا إيراده من رسالة الشهادة في

العلم لسلطان المجتهدين

وبه ينطق الحق

كاتبه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيها في مقامات الأول في نقل القضاء وأخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة في
أحكام القضاء أما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فيما يفعله له
ويظهر من السيد المرتضى أن القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقية وإنما هو واجب على الولي خوطب به القاضي لمكان سببه فوات الفعل عن الميت
وزاد على ذلك أن الميت لا يثاب عليه حتى لا انتصار بعد أن أولى بقضاء الصوم عن الميت إذا لم يكن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد
عليه للإجماع وانفراد الإمامية بهذه المخالفة الفقهاء في ذلك إلا أبا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله إذا مات المؤمن انقطع عمله إلا من ثلث صدقة جارية أو ولد صالح أو علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن
ذلك أن الآية إنما تقتضي أن لا ثواب للإنسان إلا بسعيه ونحن لا نقول إن الميت يثاب بصوم الولي وتحقيق القول في هذا الموضع أن من مات وعليه
صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم الولي وسماه قضاء لأن سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل للفاعل دون الميت فإن
قيل فما معنى قولهم قضى عنه إذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لأجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك أنه صام وسبب صومه تفريط الميت
وقيل قضى عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم وأما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى أيضا وأن المؤمن ينقطع بعد موته
عمله فلا يلحقه ثواب لا غيره والذي ذهبنا إليه لا يخالف ذلك وخبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق أخبارا تدل على النيابة انتهى
وتبعه في جميع ذلك السيد أبو المكارم ابن زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في المنتهى في الجواب عن الآية المتقدمة مع أن الشهيد في الذكرى حكى عنه
أنه قال يلحق الميت بعد موته ما الدعاء والاستغفار والصدقة وأداء الواجبات التي تدخلها النيابة بلا إجماع وأما ما عدا هذا فعندنا أنه
يصل إليه **أقول** كأن السيد ومن تبعه زاد بما ذكر من الجواب عن الآية والرواية بسند إلا أن العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المطلوب
لأن القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والإنصاف أن السيد أجل من أن يخفى عليه الأخبار الكثيرة الواردة
عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في انتفاع الميت بفعل الأحياء على طريق النيابة أو الهدية وقد حكى أكثرها في الذكرى من كتاب غياث
سلطان الورى للسيد الأجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا **فمنها** قضية الخثعمية التي أتت النبي ص فقالت إن أبي أدركته الحج شيخا
لا يستطيع أن يحج أفحج عنه فينفعه ذلك فقال لها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء
ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال أبو عبد الله ع من عمل من المسلمين عن ميت عملا صالحا أضعف الله أجره ونفع به ذلك الميت
رواه الصدوق أيضا في الفقيه مرسلا **ومنها** ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر ع عن الرجل هل يصلح له أن يصلي ويصوم عن بعض
موتاه قال نعم يصلي ما أحب ويجعل ذلك للميت فهو للميت إذا فعل ذلك له وقريب منها رواية أخرى له ومنها ما حكاه عنه عن أصل علي بن أبي
حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم ع قال وسألته عن الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا
بأس به فيما صنع وله أجر آخر بصلته قرابته قلت وإن كان لا يرى ما أرى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه **ومنها** ما عن هشام
بن سالم قال قلت يصل إلى الميت الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت ويعلم من صنع ذلك به قال نعم ثم قال يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه قال
في الذكرى وظاهره أنه من الصلوات الواجبة التي تركها سبب السخط **أقول** في هذا الظهور تأمل ومنها ما عن ابن يعقوب في كتاب المشيخة
عن الصادق ع أنه قال يدخل على الميت في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والعتق والدعاء قال ويكتب أجره للذي يفعله وللميت ونحوها روايتا
إسحاق بن عمار وابن أبي عمير في منهما وروايات ابن مسلم وابن أبي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادقين والرضا عليهم السلام أنه يقضى
عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن وعن كتاب لقاء الإخوان مما أجمع عليه صحيح من قول الأئمة ع أنه يقضى عن الميت أعماله الحسنة كلها **ومنها**
ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال أبو عبد الله ع إن الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى أن الميت ليكون في ضيق
فيوسع عليه ويقال هذا العمل بعمل ابنك فلان وهذا العمل بعمل أخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب
قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام الرجل يريد أن يجعل أعماله من الصلوة والبر والخير أثلاثا ثلثا له وثلثين لأبويه أو يفردهما من أعماله بشيء مما يتطوع
به وإن كان أحدهما حيا والآخر ميتا فكتب أما الميت فحسن جائز وأما الحي فلا إلا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري
أنه كتب إلى الكاظم ع مثله وأجاب بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لأن الظاهر جوازها عن الأحياء في الزيارات
والحج وغيرهما **أقول** لعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحي أيضا مثل ما عن الكليني بإسناده إلى محمد بن
مروان قال قال أبو عبد الله ع ما يمنع الرجل منكم أن يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع
لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا كثيرا نعم احتمال هذه الرواية إرادة قطع البر عنهما بعد الموت بفعل هذه الأعمال عنهما فيكون قد
برهما حيين وميتين بعيد وحكي عن الحسين بن الحسن العلوي الكوكبي في كتاب المنسك بإسناده إلى علي بن ... قال قلت لأبي إبراهيم ع أحج

واصلي في الصدقة عن الاحياء والاموات من قرابتي واصحابي قال نعم صدق عنه وصل عنه ولك اجر آخر بصلتك اياه وظاهره الصلاة عن الغير
النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه فيدل على جواز النيابة عن الحي في الصلاة واطلاق الصلاة والبر على ما تقدم يشمل النيابة عن
الحي في كل فعل حسن ثم انه اذا جازت الصلاة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل قد روي جواز الاستنابة في الصوم
الواجب بالنذر على الحي وقد روي في الفقيه عن عبد الله بن جبلة عن اسحاق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة
مما مر ما دل الاجماع على عدمه من الاخبار الدالة على مشروعية قضاء ديون الله عمن هو عليه ثم ان اثبات مشروعية النيابة في المستحب بعد
القول بالفصل فيه وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال التي يفعل عنه ويهدى اليه ثوابها مما اجمع عليه النصوص بل الفتاوى على ما عرفت من
الفاضل صاحب الفاخر المعتضد بقضية تعاقد صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي
صلاته ويصوم عنه ويحج عنه فبقي صفوان فيصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية اتفاق هذه الثلاثة في الكشف عن
الامضاء غير بعيدة فكيف اذا ضم الى ذلك دعوى الفاضل صاحب الفاخر الاجماع على ذلك واما الاية فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها
للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على سعيه حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين بتحريض النفس في هذه المثوبات واما الرواية النبوية
فهي صوفه الذكر بما بعد عمل الميت بعد موته من الافعال المتولدة من فعله تولد الغاية دون التي يترتب على عمله اتفاقا من دون قصد الترتب بها
فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف مال عليهم او اظهار
سنة حسنة او ولد منه من يستغفر له مما يقصد منه البقاء فهي بمنزلة الافعال التوليدية للميت عملا بعد له والكلام في المعنى مما يعمل الغير عنه
كما ان ما ورد من انه من سن سنة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وانما فيه
ما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله من ان الميت ليعذب ببكاء اهله ولذا ردت عايشة بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار المذكورة
عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا بسبب
ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم ان المشهور ان القضاء متعين على الولي لا انه مخير بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد
زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافا الى ظهور الادلة في تعيين الصلاة والاجماع
المدعى كما ترى مع ضعف مثله الاستدلال عليه بالاخبار واما الناصب فالمحكي عن العماني النص على انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر
اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد
وفي كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه من النساء ونسب قول العماني في الدروس الى
القدماء والاخبار واختاره ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة او صيام قال يقضي عنه اولى
الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجل ومرسلة حماد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه دين من شهر
رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام المحكية في الذكرى عن
كتاب السيد الاجل بن طاوس قال الصلاة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به الى غير ذلك فما اطلق فيه لفظ اولى المراد
منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الوجوه من الناس المنتسبين الى الميت فان ولده اولى به من اخيه واخوه اولى به من عمه وهكذا بل قد
يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد
القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث ولا اشكال في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى المولى
وضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية نصيبه يدل على كونه اولى بالميت من الاب مع ان النص ورد بان الاكثر
نصيبا اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي واخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك مع ان حكم المشهور باستحقاق الولد خصوصا
مجانا الحبوة التي هي عبارة عن خصايص الاب التي تعز على اولياء الميت ان يروها عند غير الميت يدل على اولويته بالاب نعم يمكن منع جديد ذلك في
ذلك كله حكم المشهور في باب الجنائز بان الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا استظهر هنا انا بالالتزام بمراعاة الاطلاقات هنا وهناك من
تقديم الاب على الولد ويمكن ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت من حيث احكامه المتعلقة بالابدان تصدقه باستحقاق الولاية هو الاب
دون غيره ويمكن استفادة ذلك من قوله عليه السلام يصلي على الجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة لا بد من التصرف فيها و
تقليبها في الغسل والصلاة والدفن هو الاب عرفا والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه الانسانية وفي الجنائز
هو جسده وجنازته التي يتصرف فيها ويقلب لا ولويته هنا عليه في القضاء له فتأمل وعلى كل حال فالمراد من اكثرية النصيب اكثرية النصيب النوعي
لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن الاولوية لذلك النوع فلو عرض للشخص اولوية فلا النصيب لبعض الاشخاص نوعه كما لو اجتمع الاب مع عشرة اولاد فلا يسقط

اكبرهم من الاولوية لكونه افضلهم امن الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فالظاهر تعيين الصاحب من اصناف اكثر نصيبا الشخص بخصوص
فضلا في المسألة الرابعة نعم انه دون الحسنة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب بين الحبوة والابن لم اجد له وجها ظاهرا ثم اطلاق الاولى بالارث في
النفقة منه يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثة الا ان الحكاية المحكية عن المعتبر وجماعة من النقد مثله
عن النص لو يجهر لان الحكي عن المعتبر المنسوب الى المدوس الى ظاهر النقد انما لو خص اكبر الذكور فاكبر اولياته من اهله والعقل الاهل
مثل المعتق وضامن الجريرة وما بعدهما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تأخر عنه من اختصاص التكليف باكبر اولاد الذكور
كانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت الاولى بالناس به على الاطلاق وبعبارة اخرى الاولى من كل
احد بغير وجوه من الناس الاولى الموجودين حين فعله او حين موت الميت والاشك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر واما
غيره من طبقات الورثة والوارثة اضافية بل حقيقتها الموجودين عند الموت فهذا تقريب مع انه لو فرض حال الرواية لما ذكرنا اختصا
مثل ما وجب الرجوع الى امثال الرواية وما يوجب ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحان في نفي التكليف عن النساء
من نفاه عنهن نفاه عن هذا الولد من الذكور وكل من اثبته على من هذا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الرواية على نام الولد يوجب
الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين ما عدا الولد وبين النساء فيجب الحمل لذلك حمل الاولى على الاولوية على الاطلاق
دون الاضافية نعم يمكن ان ذلك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد كان اهم من الاكبر من الاكبر منه ثم المختص كما هو مقتضى اطلاق
النص وبين التفاوت في تعدد الاولاد لا يعدم الاكبر مع استواهما في البلوغ للاجماع ولكان الصغار ثبوت لانهما اكمل بانه وجه لو
في السن فالبالغ مقدم على غيره انما الامر اكبرهم فاوافرت في حد الرجال واما لان التكليف متعلق به عند الوجوب لصغار اولى الناس به عليه يجب
النوع اذ لو اعتبر الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ احدهما فاذا تعلق التكليف فاز نعلم عند البلوغ احدهما
دليل فهو ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن فغير اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا في تعيينهم البالغ على غيره مع التساوي ومن الا
تقديم الاكبر في النص والتساوي في الاول لا يجري عن قوه ولو استووا في السن والبلوغ ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم الاكبر او ثبوته
عليهما على طريق الكفاية والتخيير بينهما فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي وعلى طريق التوزيع كما عن الشيخ وفاقا للشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم
متعلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد والاثنين لما عرفت ان المراد بالاولى الناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضيه
ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته
ولو طريق الكفاية وبعبارة اخرى يعلم بانه يجب عليه العقاب لو ترك حصته ولو اتى بها صاحبه على تعذره ولا يعلم بانه بعد قضاء حصته يعاقب
على ترك الباقي اذا ترك مع صاحبه انه حكم القاضي بالقرعة عند الاختلاف فيها لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيام كل منهما بالواجب الكفائي
لا يسقط عنهما الا بعد حصوله في الخارج فينوي كل منهما الوجوب كان في صلوة الميت دعوى وجوب فعل واحد عنه على ان يكون الوجوب شرطا
الفعل مع تعددها ممنوعة ومما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلوة واحدة وصوم يوم واحد وفي ثبوت الكفارة عليهما مع
الصوم بعد الزوال على القول بوجوبها في القضاء عن الغير وجهان اقواهما الوجوب عليهما مع فطارهما معا على المتأخر افطارا مع التراخي فيهما ثم
هنا وجوبا كفائيا في الصلوة من جهة اخرى وهي ان الترتيب لما كان شرطا في صحة الصلوة فيعقد الحكم بتوزيعهما يكون الواجب كفائيا منهما الشروع
في القضاء فاذا فرغ من صلوة واحدة كان الشروع في الاخرى ايضا واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصل الى احد قدر نصيبه فيجب الباقي على الاخر فان
في السنون بان مراد كل منهما السنوع الحروف فلا يبعد القرعة ولا شرط في القاضي الحرية لان الاولوية المثل الذي هو مناط الحكم لا يتوقف على
الارث بل يجتمع مع هذا المانع وهذا لا يعرف في الحرية بالوارث بالفعل الممنوع عن الارث للقتل ونحو الحكم في صحيحة حفص على الاولى
يراد به الاولى بالارث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ولا يشترط ايضا خلو ذمته من صلوة فانه نعم يشبه حكم الترتيب بالفائتة والتحمل في
في احكام القضاء واما المقضي فالمحكي عن الشيخ انه جميع ما فات عن الميت وعن الشهيد الثاني نسبته الى ظاهر النص والاطلاق الفتوى وعن الشيخ في الغنية الاجماع عليه
وسبطه ابن سعيد انه لا يقضى الا ما فاته في مرضه وعن الحلي عن المحقق في بعض رسائله انه يقضي ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى
الا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول للاطلاق وما تقدم من النصوص
خصوصا رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر ان سلم فهو بدوي ابتدائي في كتابه بعض افراد الاطلاق لفظه مع
ان بعض صور الترك عمدا لا اشكال في عدم خروجه عن منصرف الاطلاق مثل ما اذا وجب عليه الصلوة في حال المرض مع النجاسة ومع العقود
او الاضطجاع او وجب عليه الصلوة حال الطهارة مع تعذر فقصر في فعلها كما هو الغالب في احوال المرضى والمغمار مين من ترك
الصلوات اذا لم يتمكنوا من فعلها كذلك ثم مات في هذه الحال وبعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف اطلاق الاخبار النقد

بعيد عن الانصاف ثم انا اشمل هذا اشمل غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدا القول بالفصل بل يمكن دعوى شموله
للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم القول بالفصل فيه وكيف كان فدعوى اختصاص الرواية بمن فاتته الصلاة لعذر لا يسقط شرعا معه الصلاة كالا
وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية الخصوص او بمن عدم تحمل العقوبة مما لا يمكن من قضائه لا بعجز لا يعم ما نسي منه في قضائه حتى مات ثم
ان النسبة بين قول الحلي وبين مختار المحقق عموم من وجه لان الفوات في مرض الموت يعم الترك عمدا او على اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص
الفتوى الى ما وجب عليه من الفوائت لا بعم ما تحمله بالولاية والاستيجار وان كان الحمل على الاطلاق احوط بناء على احتمال كونه لا انصراف هنا لظهور
الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالدان لا غيرهما على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام
اختصاص رواية حماد بالرجل وانصراف رواية ابن سنان الى الميت فالحاق المرأة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثاني في حاشية الشرائع
بل حكي عن جماعة والاقوى الدخول وفاقا للصريح المحكي عن صوم المبسوط والتحرير وهو في كره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلاة وحكي
خصوص الصلاة عن المرتضى المحكية سابقا عن المحقق في جواب سؤال الشيخ جمال الدين الاشعري وعن الذكرى في الموجز بل حكي نسبته الى ظاهر الاولى لانه
الاول الموجود في الرد على اختصاص الحكم بالاب عدا ان يعدي الى الام هو الاشهر وكيف كان فالاقوى الحكم ووجوبه لانه في رواية ابن سنان
مع موثقة منصور مضافا الى مصحح ابن حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث
والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلاة كما يظهر من بعض على ان المسؤول عنه وجوب القضاء المذكور في المنتهى
مع الاتفاق على الاستحباب في هذا الصوم ويمكن ان يكون طرح الحلي لهذه الاخبار لكونها آحادا عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية فلا
اقوى بها العمد لاطلاق الروايات الا من دعوى انصرافها الى الحر بقرينة غايته البعيد وتوهم كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع
بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب لا الاشد بقرينة ملاحظة القرابة في المقتضية للاولوية بالارث او اجماعهم على اشتراط الارث ولذا يحجب
القائل لاجتماع سائر شروطه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب فقال ومنشأ الاشكال عموم قولهم من فعل وليه ان يقضي عنه من تركته بل بالمفهوم على
الحرية وهذه المسألة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حققنا ذلك في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما
انتهى واعترض شارح عنه بعد نقل هذا الكلام بانا لو نظرنا بحرية ذلك فانما الخبر الذي تعرض فيه للتصدق خبر في مرض وليس فيه ذكر الصوم
الا بعد التصدق في احد طرفيه ولفظه فان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى
ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضاه التبادر وان كان تقييد المطلق وليس هذا من قبيل العام المتعقب
بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيص باقي المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم
الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيحها منها في ضمن مسائل **الاولى** ان الظاهر من النص والفتوى ان نفس
عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج والزيارة وغيرهما ولا يتم
نيته باهداء الثواب لعبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته بها اصلا لكون
الاداء ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهدي الى الميت لان هذا الثواب فرع وجود المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ثم في القضاء جميع
كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات
في اولتي الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امرأة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر
والاتمام ان القصر والاتمام مأخوذان في ماهية الصلاة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب خفض صوتها وستر
بدنها عند الصلاة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعتبر فيها حال المباشر
للفعل فيصلي القادر ما فات عنه قائما عن قيام وقاعدا ويصلي العاجز قاعدا عما فات عنه قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه الا اذا احتمل
بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت براءة ذمته بصلاة نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلاة
نفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير بل يتعين عند
الصلاة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلاة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم
وجوب تأخير اولي الاعذار وعلى وجوب المبادرة لاشتغال ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع
عدمه وفي حكم العجز والقدرة العلم والجهل المعتبر فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم
الظن او صلى في ما هو طاهر كان يعتقده الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرته لا باعتبار انه من هذا القبيل
الميت نائب في مسائل الصلاة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل بتقليد او اجتهاد دون الميت حتى لو فاته صلاة يعتقد هو القصر فيها اذا كان

الى اربعة فرايتم من يوم الرجوع ليوم ما اعتقدها الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليوم من الاربعة وجب القضاء خاصة ثم انه لا يجب قضاء
صلوة الميت جميعا اذا اعتقد الولي فساده وهو واقع والفرق ان فعل الميت بدله عن الواقع اذا كان مخالفا له اذا لم يعمل فالعمل يعتبر تكليفا
للولي بوقته بحسب اعتقاده خلافا لو اعتقد عدم وجوبه على الميت اشتباها يجب على الولي ان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخسوف
الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي قضائها اذا اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء
هنا على الولي اذا اعتقد استصحابا على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة به في اعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب اما اذا لم يعتقد
استصحابا على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسألة خلافية لا ينفك عن جواز الاتيان من باب
الاحتياط **الثانية** هل يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل
وقت الصلوة التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او نحو غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي
فيكون تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك لفعله الادائي لا تداركا اوليا لفعله الادائي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء
الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي بقي فيها اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من جهة اعتبار
الميت انها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الادائية والامر بقضائها امر باداء ذلك
الدين فاذا لم يؤد بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدلا الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء في فعل الولي توضيح
ذلك ان ما كان من الشروط معتبرة في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء سواء كان القاضي نفسه او وليا بعد موته لان تدارك
الفائتة لا يحصل الا بها فانها لا لان الفرض كونها ماخوذة في الفائتة اما الشروط المعتبرة في قضاء الصلوة التي دل عليها الدليل خاصة
من دون كونها معتبرة في الاداء فلا يبعد الاقتصار في اعتباره على مفاد الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه
فلا يتعدى الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت امتثالا للامر القضائي فلا مناص من اعتبار
هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج ولم يعتبر باعتبار كونه شرطا في الاداء لان تأخير
المغرب عن العصر ليس تقدمه شرطا شرعيا للمرء وانما هو عارض اتفاقي لحصول من تدريج الزمان بل ما قبل العصر من الظهر ليس الا باعتبار الامر
الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر الادائي بالظهر وبرئت الذمة ووجوب وقوع العصر بعد برائة الذمة من الظهر من الامر بالظهر
ولو كان امر قضائها غير معلوم فتوخي لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر
الادائي شرط في العصر القضائي لكن ندعي ان الشروط في العصر الادائي وقوعها بعد برائة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل ها هنا وفي
وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في
تدارك الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في
قضائه عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن نفسه او عن الغير **الثالثة** هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ و
جماعة لما حكاه عن الحلي واخرين الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة تخرج من الميت كالدين
فيبرء عنه باداء كل احد الدين عنه فكذلك العبادة وقد تقدم في رواية ابن الخثعمية قوله ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قال نعم قال فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه وفعل الغير
مسقط للوجوب عن الولي بسقوط موضوعه وهو اشتغال ذمة الميت لا ان الغير نائب عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان
عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم بامتثال الولي اذا استنابه وانما نحكم ببرائة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة
او صيام حتى يقضيه الولي فيظهر من ذلك كله انا لا نستند الا الى المنع لظهور الادلة في وجوب المباشرة وان الصلوة والصوم لا يتحملهما
عن الحي في حيوته فانه لما ذكرنا ان في النص ما يصرح عن المستند بوجوب مباشرة الولي لم يدل على السقوط هنا الى ما ذكرنا الموثق في الرجل يكون
عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف لدل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة وان كان
وليا وجواز قضاء العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بالعارف في السؤال وما بالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى و
المعتبرة عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد قيام القرينة على عدم ارادة ظاهر الخبر وهو
الوجوب الكفائي ظاهر في ان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا مرخص لاجل حصول مشقة القضاء فيهم
غالبا دون غيرهم والموثق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان
فادركه الموت قال يقضيه افضل اهل بيته بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت على استحباب تفويض الولي القضاء

الميت لم يكن هو وليا على عدم تعلق الوجوب به لو فرض ان كان هو الولي واستند المحقق ومن تبعه على عدم سقوطه بفعل الغير بما يرجع حاصله الى ان الاصل
عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب في زمانه وكون القضاء الا ان الصلاة لا تقبل التحمل عن الحي ويعرف الجواب عن ذلك مما ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن
الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري ع رجل مات وعليه قضاء من شهر
رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء
ان شاء الله فان المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم جواز تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل الامر
بالقضاء على الاستحباب بناء على كون السؤال عن اصل الجواز لا يستقيم هو وبقبول براءة ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون صوم
الاكبر عشرة ولا في لفظ الامر بالولاء لوجوب المبادرة الى ابراء الذمة فيعينه لا يدل على عدم جواز تبرع غير الولي مضافا الى اقتضاء تطابق الجواب
والسؤال لذلك على اي تقدير فقوله ع يقضي عنه اكبر مستعمل في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء قلت ليت شعري كيف استدل به المشهور
على وجوب تقديم الاكبر عند تعدد الاولياء بالارث الا ان يقال ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز للغير لولي القضاء
لم يرجح انفراد الولي به على الاشتراك فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب ناف لمذهبهم في جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم في
تعيين القضاء على الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى له والمستاجر اما المتبرع فلا فرق بين ان
يقع باذن الولي او بدونه اذ المفروض عدم تحمله شيئا عن الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى له فان قبل الوصية وجب عليه الفعل
لو كان تبرعا او اوصى بالاستيجار من مال الموصى له على ما يظهر من كثير وفي المحكي عن ابن طاوس وغير واحد من المعاصرين بل في المناهل دعوى
ظهور الاتفاق عليه وفي الذكرى اذا اوصى الانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها اجماعا وفي دلالته على المدعى نظر نعم
استدل عليه بعموم ما دل على حرمة تبديل الوصية المستفاد من الاية ومن الاخبار المستشهد بالاية وظاهر المحكي عن العلامة عن التذكرة ان هذا القسم
من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به فالنفي مقام الاستدلال الدال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن امرأة مرضت
في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال برئت من مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني
اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم فان تفسيره عليه السلام عدم
حصول البراءة ولو لم يجب القضاء مع انه لم يكن السؤال عنه ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فجاز ان يكون الوجوب بسببها لانا نقول الوصية
لا تقتضي الوجوب اما مع عدم القبول فظاهر واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد انتهى وكيف كان فشمول الوصية النافذة ليسقط الوجوب عن
الولي ام لا صرح الشهيدان وصاحبا الموجز وشارحه وصاحب الذخيرة بذلك لانه بعد فرض وجوب العمل بوصيته لا يجب الفعل الواحد على
مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي مخالف لظاهر التكليفين والحكم بالوجوب على الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل
وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم لاقتضائه الوجوب على الولي والا فكل واقعة قبل تعلق الوصية بها لها حكم فيرتفع بتعلق
الوصية ولذا لم يستند الشهيد ومن تبعه على السقوط بما زيد من ان العمل بما رسمه الموصي واجب نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن من مورد
الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت وفي الامر به لان الظاهر من قول السائل يموت الرجل وعليه صلاة او صيام من يقضيه فرض عدم وجود من
اقدم على ابرائه ووجب عليه ذلك وربما يقال ايضا ان النسبة بين ادلة الوجوب على الولي ووجوب العمل بالوصية عموم من وجه والترجيح
لادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكومة لادلة الوصية كما يحكم في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على واقعة لها حكم
ودليل اولا الوصية فلا يعارض به دليلها ادلة الوصية فلا اختصاص لادلة العمل بالوصية شبيهه بادلة النذر وشبهه ونظير من شرح الوحيد
البهبهاني عدم السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فانه اراد كون الوجوب كذلك من اول الامر ومن حين موت
المقضي عنه ففيه نظر من جهة ان ارادة السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يبرأ منه الا بعد فعله ولو تركاه استحقا العقاب فلا
باس به لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن على الولي بفعل الوصي به بل لو ظهر له فوات من الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان بموته او نحوه تعين
على الولي للعمومات السليمة عن المعارض لان بعد تسليم ما ذكرنا ايضا من كون مورد الحكم في الاخبار صورة انتفاء الميت لا دليل على
عدم الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فالكلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان له ولي
كان المستاجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الاجير صحيحا كما
رجع من غير في امرين احدهما انتقال مال الاجرة الى الاجير الثاني ان كون الداعي على العمل هو تحصيل استحقاق الاجرة غير قادح في نية القربة
المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار للموصي وفاقا للعلامة لو تواتر الاولة الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث
ذكر ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح

وجمع صاحب ارشاد الجعفرية بل عن ظاهر جمع الغنائم ايضا وعن بعض الاجلة وكانه صاحب الحدائق عدم الخلاف فيه المسالك ونويد بذلك مضافا
الى الشهرة العظيمة انه لم يخدش في ذلك عدا صاحب الكفاية والمفاتيح استغرابه بسيرة الشيعة في هذه الاعصار واقاربها من المجتهدين و
على الاستيجار والايصاء به وسيد لعلي المسائل مضافا الى ما عرفت ان المقتضي لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل
عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه ومنع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام مقام و... عند
محصل ذلك لا يمنع المناقشة في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد من الاعمال المستاجر عليها كما في الاعيان المستاجرة هذا
كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان لنفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات اوفوا بالعقود وحل اكل المال
بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالاظهر مما لا يحتاج الى الاثبات ثم انما ذكره المخالف
في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرنا من الدليل اذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه التي
فاتت فما كان منها المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به بعينه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة والصيام ففي النصوص
يقضيهما عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه والاظهر جواز التبرع عنهما من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لهما عنه قيل نعم ومنهم من زيد
لفقد نص فيه وعدم حجية القياس حتى يقاس على الحج او على التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا ولا مركبا اذ لم يثبت ان كل من قال بجواز التبرع قال
بجواز الاستيجار لها وكيف كان فلا يجب قضاء العبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصية ... الاستثناء
من نفي الوجوب اسافيجب مع الوصية في الجملة لا مطلقا حتى يشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض فاورد عليه بانه لا تاثير للوصية في صحة الاستيجار
كيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعضهم يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى سقوطه عن الولي وعدم برائة ذمة الميت ففيه انه
يعقل الفرق بين فعل الاجارة ووقع جامعا للشرائط الصحيحة وفعل المتبرع في برائة ذمة الميت او الولي في الثاني دون الاول وان قلنا بفساد
الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع انه كلام اخر يأتي الاشارة اليه مدفوع بانه قال لا يفعله الاجير الا بنية القربة
ان الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة وان اراد به اصالة الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستاجر لعمل
على الاجير ليترتب عليه ثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال
التي يعرف صحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل تجد من نفسك التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة ع من جهة عدم النص
الخاص وكون الحائر فيه اشاهرا الحاصل انا التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الغاية مضافا الى ما
عرفت سابقا من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم وهو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في الفقيه عن
عبد الله بن جبلة عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله ع في رجل جعل عليه صياما في نذره قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فانه لو
حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح شبهة
اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله الاجير تبع فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما هذا لفظه
الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز عليه الاجرة مطلقا لمنافاته الاخلاص فان النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال
نعم يجوز الاخذ لما يعطى على وجه الاسترضاء او الهدية او الارتزاق من بيت المال من غير تشارط واما ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه
مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صورة العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه من القسم
الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار وفيه تغليب لجهة المالية فانه انما ياخذ المال ليصرفه في الطريق حتى يتمكن من الحج امكن التقرب به كما انه
يكون اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ايضا على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما وربما ابتغا
هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجيء والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فيها التقرب كالحج وصلوة الطواف و
الزيارات المندوبات او وقف الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات ودعوى خروجها بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى الفرق
بينها وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد القربة فيهما دونها فالظهر فساده من الاول لضرورة اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات وثانيا
في الحل وقد تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصا
لله سبحانه ومنها كونه اداء او قضاء عن نفسه وعن الغير باجرة او بغيرها او كل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص والاجرة فيما نحن
فيه انما وقعت ولاية بالذات بازاء التعبد لشيء اعني النيابة عن زيد بمعنى انه مستوجر على النيابة عن زيد بما لا ابا بهذه الفريضة التقرب
بها وقيد القربة في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر لمن يستجر او اشترط في النيابة عن الغير التقرب بانه
التقرب المشروط في صحة العبادة المنافاة الاجرة لذلك لا انه ليس بشرط اجماعا وما حاصله انا صلاة الصلوة مقصود بها وجه الله سبحانه لكن

عليها والباعث على العمل هو هذا المبلغ الذي قرر له ولذلك نظائر في الشرع يوجب فيه الاستنابة مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب
الحاجة والولد والرزق ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجه الله ويتقرب بها الى الله ولكن
الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه يأتي بالصلوة خالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لان ما ذكره
الصدوق المتقدم على اعتبار كون التقرب والاخلاص باعثا حاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي
امرا آخر مخالف لذلك مع ان كون التقرب والاخلاص من قبيل الارادة والقصد امر هو دون الفعل لا يحصل لنا شيئا على ان قصد التقرب عبارة عن قصد
امتثال الامر وهو طلب امتثال الله سبحانه لذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في اتيان
العمل الخاص وقد عرفت انه مشروعية رجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب والثواب هو حصول التقرب للغير لانه
لا يتعامل الا انه لو تقرب بذلك الفعل الا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فصار المنوب عنه هو المتقرب ولذا يعود النفع اليه ثم ان هذا
التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع لله ولدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى فاذا علم
عليه فلا يوقع هذا التنزيل الا لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لامر دنيوي كقرابة او صداقة او احسان بيد كافأته او غير ذلك من
غير التفات الى كون هذا التنزيل مما امر باستحبابه او اراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام لا يكون الداعي والحامل لهم على العمل الا ايصال
وصول النفع الى الميت بهيئة العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب اليهم بل لا يعتقد ونه بل قد لا يعتقدونه من يخبرهم به
فالمباشر لنفعل هذا وثواب الميت ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل لان التقرب على جهة النيابة حاصل نعم النيابة
على جهة التقرب غير حاصل الموجب لصحة الفعل على جهة النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق
الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو
مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص في التقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثال اوامر النيابة وعدم
اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير فيأتي به عنه تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق
الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونها وجه النائب فقد شغفت حب الحسنها بحيث لا يريد بصدقاته وعباداته عنها الا مجرد ايصال
الثواب اليها وكالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته ومحبا له في امر دنيا او بينه نعم لو نوى الاجر النيابة عن الميت لاجل ايصال
النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والآخرة وعليه
يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجر للحج عن اسماعيل بعد ما شرط اداء باكثيرة انه اذا فعلت كان لاسماعيل واحد بما انفق من ماله وله
تسعة بما اتعب من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا بأس بايرادها ليعلم حالها بعد ما بيناه ما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب فان ما ذكره المحدث
الكاشاني موافق لبعضها فنقول نقول بعد علمنا ما حكي عنهم قال في القواعد وكذا لو آجر نفسه للصلوة الواجبة عليها فانها لا تقع عن
ولا تقع عن الاجير الاقوى لعدم النهي وحكي اختيار عدم وقوعها عن الاجير عن الايضاح ومع صلة فعل الاباب الفعل لو احد لا يكون
له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه لوجوب
عليه بالامتثال ووجه غير الاقوى ان ذلك علة وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها
ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرها من العبادات فغايته الداعي لا يبطل الفعل اذا كان في جامع المقاصد بان الغاية
تنافي الاخلاص وكانت غاية افضت ليقضي والعلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكي عن الايضاح في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق
بين هذه الصورة والاستيجار عن الميت عن جامع المقاصد انه متى لحظ في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكي عنهم
في هذا المقام وعليك بالتأمل فيها وفيما ذكرناه قبل ذلك ثم ان مما ذكرنا يعلم ان الاجارة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل
كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب توصلي لا يحتاج سقوطه الى قصد وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة المتبرع بها عن المنوب عنه لا
يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل
عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب اليهم الا ان يقال فعله عن الميت متقربا الى الله شيء
يمكن قبل الاجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادة عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة يبدل صفته من الندب بصفة الوجوب
كما في صلوة التحية التي تقع في حيز النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في الفعل المستأجر عليه
اما اذا وقعت المقاوضة على جهة الجعالة او امر بالعمل عن الميت ففعل رجاء للعوض من غير سبق معاملة فلا يجري فيه ما ذكره لعدم الوجوب
انه لا يصح فعله لداعي استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب امر الامر به من غير داعي التبرع

ان المحقق الشيخ علي في بعض أجوبة مسائله ذكر أن الاتفاق في صحة الاستيجار للعبادات على الاجارات المتداولة دون ما ذكره الشهيد
عليه بعقد مستقل بخصوصه أيضاً بين الراجح لي ما ذكرناه في توجيه الثاني من جواز المقصود في أنفسنا الثاني أحدهما أن العبادات من الغير يقع عنه بمثل ما
نفعه ثم هذه العقود صحيحة ثابتة بإجماع الإمامية والنصوص المتواترة والثاني أن كل أمر مباح يمكن أن يقع للغير يجوز الاستيجار له وهذه
اجماعية ثم قال عدم الاعتماد على الاستدلال بأنه مستلزم للدور ولم يبين وجهه في ذلك ولو وضح بالحال لنقل بعض مؤلفاته وكأنه أراد
بالدور ما ذكرناه سابقاً على أن قصد التقرب المعتبر في العقد منه الأولى منه بيان وهو في وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه إليه موقوف على البناء في
صحة استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الأمر فيقصد التقرب بامتثال هذا الأمر مع قطع النظر عن الإجارة لم يتعلق أمر بإيقاع العمل عن الغير
في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب ثم تعلق الأمر في الأخبار الكثيرة بإيقاع العمل عن الميت مجاناً وهذا ليس متعلقاً وقد عرفت
ما ذكرنا في بيان قصد التقرب أن التقرب إنما يقصد في الفعل الذي يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل أن النائب ينزل نفسه لأجل العوض
أو غرض دنيوي آخر منزلة الغير في إيقاع الفعل تقرباً إلى الله لا أنه ينزل نفسه تقرباً إلى الله وامتثالاً للأمر منزلة الغير في إيقاع الفعل حتى يقال
انه موقوف على وجوب النيابة واستحبابها ولم يثبت لا تبرعاً ولا وجوبها فرع صحة الإجارة المتوقفة على إحراز التقرب المصحح قبل الإجارة
حتى يصح تعلق الإجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار إنما هو في ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لأن الكلام هاهنا في
غير الولي ما الاستيجار إلا في صحة القائل بالاستيجار وبعضهم جوزه من الولي لا يمنع من الاستيجار إذا لم يكن ولي أو أوصى الميت بالاستيجار أو
تبرع من ماله كان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار و
قيام غير الولي بالعمل بإذنه أو بدونه أنه عموم من وجه **فرع** الظاهر أنه لا يجوز استيجار العاجز عن الأفعال الواجبة كالقيام ولو كانت القدرة
من الميت كذلك لانصراف الإطلاق إلى الاختيار والاستيجار إلى الفعل الشافي والأجير لو تعسر العمل فطرأ عليه العجز عن أفعال الصلاة الاختيارية كالقيام
في الجعفرية انفساخ العقد وتسلط المستأجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت في الإتيان بمقدوره قال وهذا أضعفها انتهى والظاهر أن
الأخير لا معنى له بعد تعين المباشرة عليه الأوجه لا استنابة كما لو مات ثم ان الأوفق بالأصول الانفساخ لعدم تمكنه من العمل المستأجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على أقوال أحدها الوجوب مطلقاً وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي استحسنه
أبو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه وعن الحسين بن سعيد بل عن أخيه الحسن أيضاً على ما ذكره من الكتب كان لا حجة يعقوب وعن أبي
جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال بأبي الفضل
الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ أبي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للمفيد فقد حكى قال في ما
من ذكر صلاة وهو في أخرى انه قال أهل البيت يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلاف باقي الفقهاء وحكى
عن موضع آخر من كتابه انه قال ثبت لنا عن أهل البيت ما روي عن الصادق انه قال من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته أتم التي هو فيها ثم
قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهرآشوب وعن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ الإمام أبي طالب عبد الله
بن حمزة الطوسي والشيخ أبي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد المحقق وعن والده وولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع
وعن السيد الأجل علي بن طاوس وصحح العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده وابن أخته السيد عميد الدين وأكثر من عاصره والشهيد والمحقق
الثاني وولده والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وسبطه وولده وولده والشيخ البهائي والمحقق الأردبيلي والمحقق
الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولده وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني و
أكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين وأكثر المعاصرين بل كلهم وقد
صرح جماعة بدعوى الشهرة عليه مطلقاً أو بين المتأخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة
من القدماء منهم بكونها الفائتة بالنسبة إلى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة إليها ومنه جماعة وبين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم وصرح أبي علي
الصوري المتقدم إليه الإشارة ومن بين نص على استحباب تقديم الفائتة ومن نص على استحباب تأخير الحاضرة إلى آخر الوقت الإجزائي
من يظهر منه التخيير المحض بالنسبة إلى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة العلامة المجلسي حيث حكم بأن الأحوط تقديم الفائتة
الواحدة وفائتة اليوم وأما مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا أفضليته انتهى لكن الإنصاف أن هذا ليس قولاً بالتخيير لأن عدم
أفضلية تقديم الفائتة يظهر للقول برجحان تقديم الحاضرة لعمومات رجحان تقديمها فإن من يقول برجحان تقديمها لا يقول إلا لأجل
العمومات في النصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لا لأجل إدراك فضيلة وقت الحاضرة فقط وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب

تأخير الحاضرة إلى أن فاته الاحتياط التعجيل اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة إما لعموم فضيلة أول الوقت وإما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين
الاستحبابين كما نقول إن الإتمام في الأماكن الأربعة أفضل وفي القصر جواز بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عموم ما فضيلة
أول الوقت واستحباب تقديم الفائتة إما بالخصوص ولا دلالة السابقة إلى الخبر فتنبه والحاصل أن كلا من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب
تقديم الفائتة وجوها ثلاثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعموم المبادرة إلى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب
تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة أول الوقت لها حيث
الخصوصية لجزء الأول من الوقت مدخلا في الفضيلة إلا أن ذلك مجبور بحصول المبادرة إلى إبراء الذمة على ما يومي إليه بعضها فضيلة التي
فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الأخبار الواردة في
إن شاء الله وكيف كان ففي صورة الاجتماع يحكم باستحباب كل من الأمرين على سبيل التخيير فإن علم من دليل خارج أهمية أحدهما حكم بتقديمها
من دون سقوط الآخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين إذا علم من الخارج أهمية أحدهما فإنه يحكم بسقوط وجوب الآخر خلافا
لمن أنكر الترجيح بالأهمية كالفاضل التوني في الوافية ولمن عرف حكمه سيأتي الآخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف تركها لا هو
كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع أهمية أحدهما والواجبين كان موكولا إلى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع
تعدد الفائتة وبوجوبه مع وحدتها ذهب إليه المحقق في كتبه وسبقه إليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه إليه صاحب المدارك وفوائد الشهيد في
نكت الإرشاد وإن عدل عنه فيما في كتبه وحكي عن صاحب هداية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة إلى الديلمي لكن المحكي من بعض
كلماته التفصيل المذكور حيث قال إن الصلاة المتروكة على ثلاثة أضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالأول يجب قضاؤه على ما فات
والثاني على ضربين أحدهما أن يتعين له أن كل الخمس فاتت في أيام لا يدري عددها والثاني أن يتعين له أنها صلاة واحدة ولا يتعين أي
هي فالأول يجب عليه قبل أن يصلي مع كل صلاة صلاة حتى يغلب على ظنه تداركه والثاني يجب عليه أن يصلي اثنين وثلاثا وأربعا انتهى
كما ترى للتوسعة وفي الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار هذا المحقق الآبي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعد
ما اختار القول بالمضايقة والترتيب مطلقا وذكر تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن إذ هب إليه جزما وعلى التقدير أن لا يجوز قضاء
الفوائت الإخلال بأدائها إلا الضرورة وعند أصحاب المضايقة إلا الأكل والشرب بما يسد الرمق والتحصيل ما يتقوت به هو وعياله مع
الإخلال بها يستحق المقت في كل جزء من الوقت انتهى لكن هؤلاء إنما صرحوا بالتفصيل في الترتيب وأما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك
عدمه مطلقا كما أن صريح المحكي عن هداية المؤمنين ثبوته مطلقا حيث قال يجب المبادرة إلى القضاء فورا والإخلال حرام المنبغي في كل شاغل إلا
الضروري كالأكل ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وأن لا يسافر سفرا إباحة بالغ في التضييق كل مبلغ ثم قال وأما الترتيب بين
الحاضرة والفائتة فإن كانت واحدة قدمها على الحاضرة وإن كانت أكثر قدم الحاضرة عليها وإذا أراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع
سعة الوقت فجائز أيضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبلها بل المحكي عنه التصريح بجواز
فعل النافلة على كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوات واجبة والظاهر أنه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب فينبغي أن يحمل
على حكم استحباب المبادرة إليها إلا أن الحاضرة والنافلة مستثنيات من فورية فعل الفائتة لأنه لم يتعرض لحرمة ما ينافيها حتى بقبيل الاستثناء
بل نسب جواز الإضافة إلى السيد المرتضى وأما المحقق فالمحكي عنه فيما عدا الشرائع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر
التصريح بعدم فوريتها وأما الواحدة فالظاهر في كلماته الموجودة والمحكية عنه الوجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل الظاهر
من كلامه في المعتبر نفي الفورية فيها أيضا وأما الشرائع فقد قال فيها بعد ذكر أصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات الفريضة ويجب
قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة وتترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء
وإن فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل تترتب الأول أشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل
وجوها لأن المراد بالفائتة إما أن يكون خصوص الواحدة كما فسرها في المسالك والمدارك وإما أن يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين
فإما أن يراد وجوب المبادرة إلى القضاء وقت الذكر وإما أن يراد بيان أصل الوجوب فيكون المراد أن الأوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت إلا
وقت تضيق الحاضرة فهذه أربعة احتمالات فعلى التقدير الأول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب
الترتيب بناء على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أو على أن الترتيب واجب مستقل يرجع إلى وجوب تقديم الفائتة لأنه شرط يرجع إلى اعتبار
الترتيب في الحاضرة واشتراط براءة الذمة عن الفائتة في صحتها لكن الإنصاف أن هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق فإن
وجه ... أنه قد فصل شيخه التفصيل بين الواحدة والمتعددة بناء على أن هي ترتيب الفوائت بعضها على بعض واحتمال أن يكون قد فرغ من حكم

الواحدة ثم تعرض للمتعددة فذكر اولا الترتيب بينها ثم عدم الترتيب بينها وبين الحاضرة بناء على عنوان المسألة الثانية بقوله وان فاتت صلوات
لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا ابتدأ بالفائتة مطلقا فانها ما تكون في مقابلة ما يكون فورية القضاء او مقابله كما يكون فيه تعرض
بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم لعدم ترتب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة
مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم القيد او مما سيجيء في كلامه في مسئلة العدول والثاني انه ان كان الترتيب لاجل لزوم الوجوب للمبادرة فالاولى
عن عدم وجوب الترتيب في المتعددة بعدم وجوب المبادرة اليها والا فلا حسن في التعبير عن وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد فرع على هذا
القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى يضيق وقت الحاضرة لم يجز له الاشتغال بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا
عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب ما لم تضع الاخيرة واما الاول فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا
الصدق الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا تعقب من المتعددة واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة الا انه
وعرضها التعدد لعدم تعينها او لاشتباه الثوب الطاهر بالنجس فحكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذا لم يتعين على المكلف الا واحدة
الا ان البراءة منها لا يعلم بها الا بتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة اليوم واحدة كانت او
متعددة وهو المحكي عن العلامة حيث قال الاقرب عندي انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة اذا لم يتضيق وقت الحاضرة
سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقها على لاحقها وان لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل
بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء بسابقها على لاحقها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى
وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل اذ النهار فقط لا يمكن ان يكون
ظرفا لفوات الصلوات المتعددة ولذكرها فقوله اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار
او بالعكس فالظرف الواحد للذكر والفوات كليهما ليس الا اليوم المقابل الشامل لليل وهل المراد بالليلة الماضية او المستقبلة الظاهر
المتعين هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه ثم اعلم انه قد ذكر في مسئلة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في
وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا
عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهره اعتبار يوم العدول على التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الا ان الذي
يعطيه التدبر في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها بينه وبين ارباب المضايقة المطلقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة
فيدل ايضا ذلك على خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سيجيء عن شيخه المحقق في الغرية فلا يكون
هذا القول تفصيلا بين القولين نعم ربما يحكى عدوله عن هذا القول الى المواسعة في المسائل المدنية المتأخر تاليفها عن كتاب المختلف
ثم ان ظاهر العبارة السابقة انها تفصيل فيما اذا فات لاجل النسيان واما اذا فات لغيره من لا عذر او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها
لما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله ووسع الوقت للجميع هل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وثبوت الترتيب بين
فوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض او لا يجب الاشتغال بشيء منها لعدم التمكن من فعلها الا بعد ما اذن في تأخيره
مع امكان دخالته في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب اذا كان اكثر عليه من يوم فتأمل او يجب الاقتصار على فائتة اليوم لدعوى اختصاص
وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متساوية في وجوب تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لامر الشارع بالخصوص او
بوجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه لا يبعد اولها ثم ثانيها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق في الغرية حيث
قال في عنوان هذه المسألة ما هذا لفظه وتحرير موضع النزاع ان نقول صلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا تقدم
صلوة الظهر من يوم على صبحه ولا عصر على ظهره ولا مغرب على عصره ولا عشاء على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاتت صلوات من يوم ثم ذكرها
في وقت حاضرة من اخر فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيق الحاضرة فقال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون ترتب الفوائت في الوقت الاختياري
تقدم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت على الحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه انتهى
وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس ما عن ابن حمزة الا
من التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس القول بالمواسعة
اذا فاتت عمدا وبالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يجز في وقت
الا تضيق وقت وهو ضربان اما فاته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاته نسيانا وذكرها فوقتها حين ذكرها وهو في فريضة حاضرة
عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم

على بعض ج

الاعند تضيق وقت الفريضة فان ذكرها م

يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئاً انتهى وهو ظاهر في وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو لا يقتضي الترتيب ... المبادرة الى الفائتة وان ذكرها في اثناء الواجب ان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب هداية المؤمنين واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب لا ما بالفورية وهذا ارشاد الاحتمالين الا ان الاول اقواهما هذا كله في المنسية واما المتروكة كما هو ظاهر مدة وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولازم مدة وجواز العدول الا ان يجعل هذا من الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة وكون المكلف مخيراً فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما يقتضيه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئاً بناء على ان المراد بالخطأ الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الحمل الى مدة الاشتغال بالقضاء واما اذا ارجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت لا الاضطراري الذي لا يجوز التاخير اليه الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول ويكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعاً للرواية ان لكل صلاة وقتين واول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله امكن ان ... اسقطها فورية القضاء من جهة الاشكال ... فهو على انه لو اشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئاً ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والعذر على ما ذكره صاحب هذا القول مثل الغاية المنفقة بالدين وتحصيل ... والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا خرج عن الاعذار الاربعة الا ان يوجه ... الغير في كلامه ما عدا الصلوات واما المراد باول الوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان وقت الاختيار ويؤيده ما تقدم من المحقق في الغرية من ذهاب جماعة الى ان الفوائت مرتبة في الوقت الاختياري ثم يتقدم الحاضرة وان يكون الوقت بناء على جعل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير الا ان العبق في كلامه تعرض لحكم المتروكة الغير ... ولا الحكم اجتماع المتروكة مع المتروكة عمداً بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجيء ... مع فرض تاخير المنسية لاحتمال ... المتقدم ... القول المتقدم عن المختلف **السابع** ما تقدم عن الغرية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره **الثامن** القول بالمضايقة المطلقة هو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وفي الدروس نسبته الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام ... وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الآبي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول عن اكثر القدماء مستفيضة وحكى عن غير واحد ... الشهرة ... اقوال المسألة وان لوحظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة التي تقدم تفصيلها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وقد ذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين به كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول وجوب ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي عن ... الديلمي والشيخ ورام ممن تقدم ذكره من القدماء الثاني ... التسوية بين اقسام الفوائت في ... مقابل ... الثالث فورية القضاء المحكية عن صريح المفيد والسيد والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والآبي وعن المفيد والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع عليه الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن ... الاجماع عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل الرسية للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة ... الحلي في شرح الجمل الاجماع عليه السادس وجوب التشاغل بالقضاء الا عند ضيق ... الاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من التكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الآبي فيما حكي عنه ان اصحابنا بين قائل انه لا يجوز الاشتغال بغير القضاء الا الاكل او شرب ما يسد به الرمق ... [illegible] ... لا اخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء ما عدا الصلاة الحاضرة في اخر وقتها ... وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبي حيث ابنوا تحريم الحاضرة في السعة على ... المفيد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضى استناد التحريم الى القضاء ... في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق ... في المعتبر ... انتهى ان هؤلاء يحرمون جميع المباحات ... للقضاء ... تخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط هو ... اختصاصهما بالتصريح بذلك ولذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد جماعة ثم اعلم ان هذه المسألة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضييق عنوانان متلازمان ... لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة النصوص وان افضى الى التضييق احياناً كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تنقضي الا اذا بقي من الوقت مقدار ... الحاضرة ويجوز القول بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هداية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر يقتضي النهي عن ضده فالقول بان الفورية والترتيب متلازمان لا يخلو عن نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل بمعنى انه كل من قال باحدهما قال بالآخر لما عرفت من وجود القائل باحدهما دون الآخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب ممن قالوا بالفورية فما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب عدم القول بالمضايقة وعدمها محل تامل الا ان يريد بالاكثر او يريد بجميع القائل...

بالترتيب بالنسبة الى تمامه واولى بالتمامية من بعض من انكر القول بالترتيب مسلّماً للمضايقة بل الحق ان نقول ان القول بالترتيب القول بالضيق
لابد منه تماماً متفرعاً على الاخر في كلمات جميع الاصحاب بتقريب القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة واما وجوب العدول
فهو من فروع الترتيب يحتمل ضعيفاً كونه غير متفرع على شئ ويكون المدرك فيه مجرد النص ويحتمل ضعيفاً كونه من فروع الفورية وان كان فعل الفائتة
موجب ضعف وضيق بالتمام واما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده
الموسع وعدم الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب شأن او نقل بالفورية واما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا محل
الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدماً لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعاً اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة
باقي الاقوال الخمسة فنقول الحجة للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل وتقريره من وجوه خمسة اولها اصالة البراءة
عن التعجيل فان وجوب التعجيل ان لم يكن تكليفاً مستقلاً بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو التضييق
ضيق لم يعلم من قبل الشارع الناس في سعة ما لم يعلموا فالضيق لكونه مما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان مثل البراءة مخصصة بصورة
الشك في التكليف مستقلاً مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى دليل البراءة ان كل ضيق يلحق الانسان شرعاً في العاجل وكل عقاب يترتب عليه في
الاجل لا بد ان يكون معلوماً تفصيلاً او اجمالاً والا لم يترتب شئ من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه وتقريره على
ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى بحكم العقل حرمة الترك فقضيته يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن عهدة التكليف
للامر وحيث ثبت في اول اوقات التمكن حرمة ترك الامتثال بقصد التأخير عنه وبدليته انما يجوز باحد امرين احدهما اذن الشارع في الترك
وانا التي تركه لا الى بدل والثاني الانتقال الى البدل ثبت بدليته عنه او عن تعجيله معلوم تمكنه منه فيسوغ الترك اليه وان لم يأذن الشارع صريحاً
وكلا الامرين غير معلوم اما الاذن فلانه المفروض فانه لم يثبت في الموسع لمكان وجوبه من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت المضر او ضيق
التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب في مصلحة الفعلية فان من
في علم الله انه يموت فجاءة في سعة الوقت ان فعل ادى واجباً وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب الوجوب باعتبار
وجوب القضاء او ما في حكمه ونية الوجوب واستحقاق ثواب الواجب وحرمة الترك من نفسه كل ذلك خارج عن المطلق او باعتبار ايجاب العزم
على الفعل بدلاً عنه لم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي وكان ما ذكره هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت او اخره او زاد والتخصيص حقيقة
الوجوب باول اوقات التمكن او اخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث لم يثبت الاذن في التأخير فلا محيص عن القول بالجواز وبعد الاثم في العدول
المترتب عليه ان كان منافياً لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب باشتراكه بين الجميع لما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكر ولم يعم
على الوقت الموسع لاستماع ما بينهما من الفرق لان تجويز التأخير في المؤقت لا يقتضي تفويته غالباً بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال
الى البدل فهو موقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في وقت اخر او نفس ذلك الفعل الاول لم يثبت بدليته هنا اما قبلها
في الوقت الثاني ونفي التأخير بحقيقة الحقيقة لوجوب الشرك بين الجميع نادبه المقتضي لامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم
يثبت الاذن في تأخيره كان مقتضى الايجاب ظاهراً هو المنع عن التأخير لم يجز هنا دعوى بدلية العزم عنه وعن تعجيل فعله مع تكثير من العلماء
المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم ثم اما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بما مر ولان
التمكن منه فضلاً عن حصوله غير معلوم اما الاول فلان ارادة الاتيان بالفعل في اول اوقات التمكن معلومة واما في ثاني الاوقات فلا غاية الامر انه لو كان
اولاً وجب عليه الفعل ثانياً وكان مجزياً عما كلف به في ذلك الوقت لا عن تمام التكليف الثابت اولاً فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات واما
الثاني فلعدم العلم بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته كان في عدم العلم بادراكه كفاية في وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ
الذمة عما اشتغل به الذمة يقيناً فان المبادر ممتثل قطعاً على اي حال وان عرضه ما يمنع الاكمال وربما يموت تاركاً فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه
فيصير مستحقاً للعقاب على تركه الواقع باختياره اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت واقعاً
في شأنه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن احالة التكليف بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون مضيقاً للجماعة وموسعاً
لاخرين بحسبه ابداً لاناطة في الساعات والشهور والاعوام فيتعين ان يكون منوطاً بالتضييق حتى يعلم حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع فمن اخر
نفسه فحصل ضيق لتاركه ولم يثبت ذلك فضلاً من الله سبحانه بان ابقاه الى ان ادى لما في تركه من تعطيل الشرع ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء او
فاولاً وان ادى الى فوات الحاضرة لما دون ذلك من تأخيرها واما البناء على ظن ضيق الوقت بالتمكن وجد ذلك في الموسع فهو موقوف على الدليل وهو منتف هنا
ووجب البناء على ما ذكر نظير الاحتياط للمحتاط بان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل حتماً نعم يقع في اول الزمنة ممكن والواقع
فيما بعده من اجزاء الزمان انه تتمكن من ايقاعه المأمور به فيها او في الجزء الاول مرتبط بعض اجزائه للواجب وهو الاحتمال الحاصل من الشارع

لان الفعل لما كان بالتعيين في الامتثال بين مصاديق المأمور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب في الواجب الموسع يتعين بآخر الوقت بتركه في غيره
بل الوجوب باق بالنسبة الى تركه الفعل المضيق تركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجأه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب
فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان الا مستندا الى العجز ولا اقل على
لاعقاب لا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق مما ذكرنا ان الفعل ثابت في كل جزء من الزمان من افراد المأمور به وامتثال الامر فلا
يتصف المرية من الواجب بطريق لزيادة الغرض بل هو نفسه اما احتمال طرو العجز عن الفعل الاخر فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل
بحسن احراز مصلحة الوجوب مع رجحانه لتأخير المفضي احتمالا الى فواتها وان لم يوجب عقابا على المكلف وتؤيده النقل مثل قوله اذا دخل الوقت
فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف والشرع باستصحاب التمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء
على عدم وجوب المبادرة في الموسع الوقت بجعل الامر في الروايات المذكورة وامثالها احتمال طرو العجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها لان
ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم يقابل باستحقاقه او بعقوبة الواجب الموسع بغير الموقت لان
وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب التأخير وان لم يجب شرعا لكونه من قبيل المضيق الذي يعاقب على تأخيره وان لم
العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في الموسع والتضييق يستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني
الحال وتمكن ولذا ما افعل بالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل استصحاب صحة الصلوة
على انها حاضرة اذا تذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها الادائية عند
الفائتة والاصل عدمه ويرد عليه ما حققناه في الاصول عند جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقدا واحرز مانعية
كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر واقعية اما اذا قلنا بان وجوب القضاء
فورا موجب لفساد الحاضرة واقعا فانه لا اعتبار للمكلف ما لم يتذكر القضاء متعمدا فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاتيان في
الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية من عدم من جهة النسيان ترتفع بارتفاع الغفلة فلا يقبل الاستصحاب ولا ينافي ذلك
الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها لان هذا لا يكشف عن كون الترتيب شرطا علميا الا واقعيا بالنسبة الى
الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي كونه شرطيا واقعيا بالنسبة الى الجهل الذي يرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشرط علمية او واقعية يختلف
الموارد حسبما يقتضيه الادلة الا ان نرى النجاسة ما ثبت علمية بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يبعد من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما الجاهل
علم في الاثناء فلا يتم على ما فعل على ما ذهب اليه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه
ان اصالة البراءة عن التكليف بالعدول فلا ريب في انه لا شك في المكلف به لان تمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان ثانيه
مجمع على جوازه بل استحبابه اما وجوبا او استحبابا فالامر دائر بين تعيين تمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين تمامها بنية الحاضرة فمقتضى
تحصيل اليقين بالبراءة فعل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان مستندا عقلا الاجل النسيان
وقد زال الغفلة والحكم بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابها بعد رفع الغفلة فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول
النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا
الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعية تمامها ولما
ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس لا شك انه حكم عذري يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع
الغفلة واما ان يقع للمكلف واقعا من حيث انه مكلف فاتت عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى لا عذر له من نسيان او غيره ولا ريب انه الشك
في مشروعية الحاضرة وعدمها من الصلوات لان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان
ترتب عليه وجوب العدول اذ لا يبقى وشرع فيها فافهم فانه لا يخلو عن دقة الرابع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها
واصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول
ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده يقتضي فساد الضد من هذه الجهة اذ كان من العبادات فاصالة الاباحة
وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضييق
لكنه اصل مستقل فقد عرفت جريانه واضعافه والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فيرجع الكلام الى
في حرمة الحاضرة وحلها والاصل الاباحة وعدم التحريم فيه ان اجراء اصالة البراءة فيه محل نظر لان حرمة الضد لو ثبت فانما ثبت بالواجب المضيق
فانما يثبت عند المشهور بكونه ان الضد مقدمة لفعل المضيق وقد حققنا في محله ان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها مسببا

من الشك في وجوب فعلها او من الشك في اصل وجوب المقدمة في المسألة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب
الشيء مسبباً عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب وجزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم
منشأ المؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم
بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفى بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم وبوجوب الرخصة فيه ثم ان اصالة
عدم حرمة الحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فيه ومثله
يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب
للحاضرة في اول وقتها قبل التذكر للفائتة ثم نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس محدثاً لوجوبها بل
السبب الواقعي هو فوت الاداء وانما يتنجز بالتذكر لان المسقط للتكليف هو النسيان فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب
ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم
لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب
المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهي حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بالخلو
الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان كلام
المستدل يأبى ارادته واما اصالة اطلاق الامر بالحاضرة وسيأتي الكلام في الاطلاقات فانه ليس الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة
بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف ثم قال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وتعدد
الحكم لكل حاضرة والاستغناء عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل
الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد ايضاً لانه يرجع الى القياس واستصحاب الحكم الغير الثابت من اصله الا على سبيل الفرض في نفس
وكلاهما باطل فاقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع
الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككنا في وجوب القصر عليه لعدم وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب في
ما ان مجتهده الذي قلده في وجوب الجمعة عليه فشك في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلاً او رأى دماً اشتبه بالحيض فشك في ارتفاع
وجوب الصلاة الثابتة عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان
التمام يجب بشروطها على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المقلد لمن قال بوجوبها والصلاة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس
وهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب
ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلده فاقداً للطهورين ولم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل
في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا اشكال في استصحاب حكم التمام في حقه وان لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم
الوقت وفقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط الصلاة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مجتهده
استصحاب وجوب الصلاة على من رأت دماً شك في كونه حيضاً لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلاة عليه وان كان في الزمان
السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم في استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي لكان الاول
حاكماً لان الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعاً اول الوقت منها حكم شرعي كلي وخطاب الهي يتعلق بالمكلف
وان توقف تنجزه وثبوته فعلاً على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن
يجب عليه الصلاة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلاة واذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض ثم ارتفع الشك في ارتفاع
الحكم الكلي المذكور فيقال الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كل الحاضرة المتجددة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة في جميع الاوقات الى
الحاضرة التي يدخل فيها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس ونحوه لا لان الدليل العام المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيراً من تقرير
الاستصحاب فهو ايضاً راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس ومن استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على
شرطه قبل تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتأمل ولا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية
اكثر من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه مما لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض
في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا ان ذاك عدمي وهذا وجودي لكن الجواب ان كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض جار في
ايضاً فتسليم احدهما ومنع الآخر تحكم الا ان يريد من الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان

١ استصحابها ان يقال انه لو شك في ان الوجوب الثابت للقضاء كان على الفور ام على التراخي

٢ كما يصح اداء الحاضرة في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة [illegible]

فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا لا غبار عليه فقد عرفت سابقا ما نفيه معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة الا بعد ما ذكر عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي اما مطلقا كما هو مذهب بعض وفيما يحتمل مدخلية صفة في الموضوع مفقودة في الحال اللاحق كما هو المختار لم يكن له التمسك به فيما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابق اعني قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بالخلو الذمة عن القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في الذمة خلية يوجب الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور من العلماء ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام **السادس** انه ربما الزم عدم صحة النافلة بفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حجة يجري الاستصحاب في البراءة المعروف في التقرير الرابع والخامس على اي تقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان التحريم المقدمي يوجب الفساد لو كان النهي في العبادة من باب المقدمة من العبادات واما لو نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لاثبات الترتيب من باب الاخبار الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الحكم بالقضاء من هذين الوجهين الجامع عدم حرمة الحاضرة فلا ترتيب على اصالة عدم حرمة الحكم بصحة الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب في عدم القول بالفصل فيما اذا اثبت مدعيه على المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال فقد انكره غير واحد لا يخرج عن قوة وكيف كان فالمعتمد في المسألة هو الاصل الاول واصالة عدم الفورية وقد تعارض بالقضاء امثال الاشتغال لترتيب في باب الكلام عليها ادلة القائلين بالمضايقة انه الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع مضي ما يسعها عن اوقاتها على ولم يعد منه ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند ضيق وقت الحاضرة او مضي زمان يسع الفائتة وان يقض لزم ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت ضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك وعرض حيض او شبهه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولا يجب على وليه تداركه بعد موته وكل مخالفة هذه للاطلاقات المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تأخير الحاضرة عن القضاء اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عند نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عدم النهي عن الضد الخاص واما ان يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا يرد الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد تلك الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلوات التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي او خلي وطبعها قد عرض لها عدم الوجوب لاجل عروض حرمتها من باب المقدمة للواجب الفوري فان شئت فقل ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي او الشرعي فاذا فرض طرو التحريم لها من باب المقدمة فتمنعا شرعيا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اخر ثابت اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعد هذه العوارض بل انا نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلوة في اول الوقت او خليت ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها لعارض يعرضها كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال وطاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الذي في الفم لان الحلية والطهارة الذاتيتين لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا وشرعا فاذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينافي ادعائه بالاطلاقات نعم يبطل الدعوى الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي بالاستدلال عليه هذا غير الاستدلال على نفي قوله بالاطلاقات بل وجود الاطلاقات كعدمها لانعقاد الاجماع الضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصفة بالوجوب الصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات لمجرد بيان حكم الصلوة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال وطاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها في كل موقت شك في فورية ما يزاحمها وانتفت الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بعدم المانع الشرعي وكان كلما قام الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخير الحاضرة معتقدا لتلك الادلة معارضا لها لكن الشيء في تلك الاطلاقات انها بنفسه لا يجيء من نفسه الا ما ذكرنا اولا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراطه في الحاضرة فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلوة في ان وجوب الصلوة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعة للشرط فاذا شك في شرطية شيء للصلوة او جزئيته كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ام لا فلا يجوز التمسك بالا

ومن هنا يظهر ان ما فصل من ان ... الناشي ... الاشتغال ... يحصل الحاضرة

اشتراط

الى كونه لنفي شرطية المذكور لا لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت مع وجوب تأخير الصلوة وكذا لو شك في جزئية شي
بسبب عروضه كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم جواز تأخير الصلوة حتى يتعلم السورة ويقرأ اخرى الاطلاقات الدالة
الدالة على جواز الصلوة في اول الوقت مع شمولها ان الصلوة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتأخيرها عن الفائتة والطهارة مائية او موضع الجبهة
مثلا وقراءة السورة بعد الحمد ام لا لانه ثبوت شرط او جزء للصلوة يوجب تقييد لفظ الصلوة بناء على وضعها للاعم لا تقييد اطلاق وجوبها
عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق فيه الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق فيه الصلوة
لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه الاطلاقات مسوقة لبيان حكمها من حيث وجوبها فلا يقيد مطلوبية كل
ما يسمى صلوة فحالها كحال الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ عن بيان اجزائها كاحكام الجماعة والخلل والقضاء ونحو ذلك
واما اطلاقات جواز القضاء على من فات عنه من الوقت مع عدم الفصل فان كان المراد بمعلوم الصلوة والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة
فيها على المقام وان كان المراد به معلوم الصلوة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة عن بيان الشروط فاذا ادعى شرطية شي للصلوة فلا دلالة فيها
على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صلاحية جميع اوقات الحواضر لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيشمل من عليه
ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة بعد ما عليه فائتة سابقة من غير [illegible] في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة ثبوت الحاضرة بتأخيرها
الفائتة او مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم الصلاحية للحاضرة
وانما يقولون بعروض ما اوجب تأخيرها او بكونها مشروطة بشرط مفقود يمكن تحصيله هو فراغ الذمة عن الفائتة ثم ربما يظهر من بعض العبارة
الحكاية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة لاداء الحاضرة ومع ذلك يصلح هذا الاطلاق للرد عليه لكن من المعلوم
ان المراد من عدم صلاحيته لذلك الوقت الفعل عدم صلاحيته للفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع منها
شي الا اداء نافلتها الراتبة مثل قولهم اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الاستحباب وقولهم اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها
سبحة وذلك اليك طولت او قصرت [illegible] عليه [illegible] مع ما يوهم [illegible] تأخير الظهر الى حد [illegible] كالقدمين والذراع والقامة على
ما يرى من بعض الاخبار الدالة على هذا التحديد فبين لا مانع [illegible] انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة الا النافلة [illegible]
القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن انه روي
عن آبائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب [illegible] اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوة وبين يديها سبحة
شئت طولت وان شئت قصرت الحديث والحاصل انه من لاحظ الاخبار المذكورة بعد ما ذكرنا في معنى الرواية [illegible] الظهور [illegible] لا يمكن الا
بهذه الاخبار مع ان المراد بالمنع في مولدها لا يمنع المنع الكمالي لا المنع لصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسئلة المضايقة
الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة اليها اول
الاوقات ومما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة وتاكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور
الطوال في بعضها والاتيان بسائر سننها فان امثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي عدم تأخيرها الى الضيق وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة
الى كل منهما والجواب عن هذه كلها بنحو ما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء
المتامل بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب **الخامسة** ما دل على استحباب التسبيحات دبر [illegible] وقبل التسابيح [illegible]
اباحة المباحات **السادسة** ما دل على انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة على ان فرض الصلوة سبعة وعشرة [illegible] المراد عدم الاعادة من
الاخلال سهوا بشي غير الخمسة وان الفروض الشرعية يجب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء
فضلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض تتبيع للفقهاء فضلا عن العمل **السابعة** ما دل على
تأكد استحباب المبادرة الى الصلوة في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول الوقت وصلاحية كل
جزء من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من
اعتبار الترتيب في الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما هو لفضل الحاضرة في اول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها
وصحتها الا ان استحباب بعض افراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي [illegible] الاستحباب في الكلام في هذه المسئلة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة
في الجزء الاول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع في حقه عن وجوب الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الادلة
بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا
فلان [illegible] اهل المواسعة كالصدوقين وعبد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة ونقل بعض التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم [illegible]

ولازم هذا القول كما قد سلك اولا المسالة القول بافضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها واما ثانيا فلانا نقول باستحباب تقديم الفائتة
اما ان يكون من جهة الاحتياط فلا يثبت افضلية الحاضرة من حيث الخروج التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسالة نظير الحكم بافضلية الا
في المواطن الاربعة لظاهر الادلة وان القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار
الدالة على رجحان تقديم الفائتة فنحملها على الاستحباب بعد فرض اخبار المواسعة لكن نقول لانا في نفي استحباب فعل الحاضرة في وقت فضيلتها
فانا يمكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين وان لم يمكنه الا
بتفويت احدهما فلا يبعد تقديم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في تلك الوقت والتوعيد على تاخيرها عنه وان ما بقي من
الوقت وقت رخصة لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك كيف كان فيكون كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة
عليه مستحبا فالترجيح مع ... وقد ذكرنا الجهة في اوائل المسالة ان جهات استحباب تقديم الفائتة ثلث وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع فقد يلاحظ
بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احدهما مع جهات تقديم الاخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة
المختصة بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على توسعة القضاء في نفسها فمن جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء
ولا سيما ما ورد في الحائض والنفساء ويرد عليه ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقام بيان اصل
الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة وعدمها فان الامر بنفسه لا يدل بالوضع على الفور ولا يدل على عدمه بل ظاهر الامر سكوته عنه فلا ينافي
ارادة الامر المبادرة ... بامر آخر ... نصر ... تلك الاوامر فالمدعي للفور وان كان عليه اقامة الدليل الا انا لا اطلاق لا ... على
خلافه ... الامر حيث انه موضوع للطلب الفعل الغير المقيد بزمان حصول الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني والثالث وان قلنا بدلالته على الفور
فتدبر جيدا ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على الامام الصادق صلوات الله عليه فاستحسنه خمس صلوات يصلين على كل حال ومتى احب صلاهن
فريضة نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتي الاحرام وركعتي الطواف الفريضة وكسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ... يبادر
عليه. قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار
الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني الشيطان ولعل المراد سعة وقتها واختيار المكلف في تعجيلها
وتاخيرها الا ان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الميت المذكورة في بعض الاخبار معها الا ان يخص هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها
ولذا جمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة وبين وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر ع قال اربع صلوات
يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت اما قوله ومتى
احب فليس دليلا على جواز التاخير لعدم التصريح بانها في باب الصلوات المذكورة في الرواية فلا يبعد ان يراد بها على وجه لا ينافي التعجيل لا
الا ان تاويل حسن ... هذا ان الفقرة المذكورة ليست في رواية الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها فتوى استنبطها من كلمات الامام ...
الروايات الدالة على التوسعة منها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده من قول الائمة ... قال
والصلوات الفائتات يقضي ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ... عليه ان
... القول المذكور مثل الرواية انما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية ابن عمار المشتملة على
... منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي
في الحضر فان الظاهر بقرينة القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز
على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن منها ولا المراد لا يلزمها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة
... وجوب النزول عنها لاجل القضاء ان امكن وعدمه ان لم يمكن فلا تعرض لهذه الرواية ... كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه
... بالليل يقع على الارض فلا يقضيها بالنهار لانه يقع على الراحلة ... المسافر ...
... لكن ... لا يظهر ... تاخير القضاء الى الليل ... وجوب المبادرة اليها ... بالمضايقة ان يقولوا
... المبادرة انما يجب ... القضاء ... الجمع بشروطها الاخبار ...
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وبين فوات الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط ويراعى التعجيل الشرعية
التعجيل فيها وبما عرض الفصل بعد تحصيل الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فضلا لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها
ان تعقب زمان الاستيقاظ فلا يبعد تأخير التعجيل فهذا هو السر في التزام التعقل في منعنا الاول عند مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تأخر
زمان الفعل بل لا يبعد هذا التأخير الا ان التأخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى زمن الامكان فافهم واما توهم ان الامام قد يتعقل
السفر القصر ورمى غير هذا بما لا يرى عليه غير القصر ورمى المسئلة ان التأخير لقضاء الليل فيه فتوهم بان منعنا السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى
من ترك الاستفصال لا يجدي ومنها ما رواه ابن ابي عمير عن عمار قال سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع أيجوز له
ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل وبه عليه ان لا
الفجر يجب عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه الفتاوى والاخبار فاما ان يحمل على التقية فلا يجدي واما على الكراهة وقد يقيد
عن منافيها ويحتمل لظاهر الاخبار بل صريح كثير منها اذ لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على مورد ها ولا داعي الى صرف
عن الحرمة الى الكراهة اذ كان الحرمة منافية للفتاوى والاخبار كانت الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاوس في
رسالة غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر قال قلت له رجل عليه من صلوة قام يقضيها فخاف ان يدركه
الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك الى الغروب والظاهر ان مراد ما خصوا الفريضة لقضاء
الاعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تأخير قضاء النافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويدل عليه
المتولي لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عندي عن لم وفي سلم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوات اخر
فيكون حاصل الجواب يرجع الى ان قضاء تلك الليل على قضاء نافلة الليل اولى واغمض عن ذلك فنقول لا انه تمسك به ويحصن نفي الفور
واما نفي الترتيب فلا يستفاد منه خصوصا على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن امالي السيد ابي طالب
الحسني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف اقضي قال صل مع كل صلوة مثلها قال يا رسول
الله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون لبيان الكيفية وقضاء ذلك لشخص ولعله كان القضاء مستحبا
في حقه فيستحب له قبل كل صلوات يقضي صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسماعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول فانقلبت على من رآني
سبعة عشر ليلة معقبا عليه فسألته عن ذلك قال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه ان الاستدلال به مبني على جواز القضاء على المغمى عليه كما عرفت
في الذكرى وهو مخالف للاخبار الكثيرة مع انا لم نر هذه الرواية في غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من كتاب اسماعيل الجعفي
او من كتاب خراسند فيه الى اسماعيل هذا ما يوهن التمسك بها ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية قضاء الفريضة وقت الصلوة
عند طلوع الشمس حتى تذهب شعاعها وهي مع مخالفتها للاخبار الكثيرة الواردة على خلافها وان تعليله بقوله ان الناس يقولون ان الشمس تطلع بين قرني
الشيطان كاذب انه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على عدم المنع من
قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل جعل ذلك سبب مطلق فالاولى حملها على التقية وان تشمل بعضها على ما يخالف العامة فان غيرها
للحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة وجود الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل بالنهار وقضاء
صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان شاء بعد المغرب
وان شاء بعد العشاء ونحوها صحيحة الحلبي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة في تأخيره فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة
والنافلة بل يتعين حملها في الصحيحين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة
ايضا لظهورها في التساوي وعدم مزية في فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات ما قلنا انها
التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهرين والمغرب والعشاء مع ان الظاهر من قوة صلوة النهار فوتها في النهار وفوت صلوة الليل في الليل ولا
اشكال في ان الحكم قضاء الاول في الليل والثاني في النهار نعم هذا لا يتمشى في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل
او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل من مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان
حمل النهار فيها على النهار الاخر لا يوم الفوات الطائفة الثانية من الاخبار ما دل على انه لا يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة وان
يهتم بها متى ما ذكر الفائتة في اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة فان
استيقظ قبل الفجر بقدر ما يصليهما فليصلهما وان استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان قوله
العشائين يمتد للمضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على الغروب وطلوع الشمس بعيد جدا فحمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى

التعقيب بفهم المطلوب لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم من كتاب الفقه الذي ذكرنا في الدرر لا يعرف الاجماع عليه
صح من قول الائمة من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب
وظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب هي المواسعة المطلقة من دون التفصيل لكن لا ينفى ان عد هذا الكتاب من
الروايات مشكل فالتكوين الحكم المذكور من هذه الجملة مستنبطة من ظاهر الروايات فيهما ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق عليه السلام
انه من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكى عنه نسبة هذا الى اهل البيت عليهم السلام في موضع آخر من كتابه ودلالته على
المطلوب ظاهرة فلا كلام في سنده ومنها رواية ابي بصير الصحيحة ان نام رجل ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الآخرة او نسي فان استيقظ قبل
الفجر بمقدار ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب
ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان تطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم ليدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها ثم ليصل العشاء وحكى نحوها عن السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد نحوها ما عن الفقه الرضوي مسندا الى العالم عليه السلام
قوله وان خاف ان تعجله طلوع الشمس ويذهب عنهما جميعا فليؤخرهما حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلالة فيها ظاهرة على ما سبق في تقريب
دلالة الصحيحة واما الحكم فيهما بتأخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موجود من الروايات كما ان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة
على هذا الحكم ايضا لان غاية الامر حمل هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل باقي الخبر عليها خصوصا مع ان ما احدث سبب التقية بعد ذكر الفقرة
السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن مسكان وابن سنان خالية عن الفقرة المذكورة فالانصاف ظهورها في المدعى
نعم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت مما حكى عن المحقق في العزية انه اورد على هذه من الخبر فقال انه خبر ابي بصير عن ابن سنان على ان
العشاء تمتد الى الفجر وهو قوله فليبدأ بالعشاء واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به سقط فيه شي قال وانهما شاذان لعله وتركهما بعد العمل بهما ثم اجاب عنه بانه
انا لا نمنع القول بذلك فهو قول جماعة من فقهائنا المتقدمين منهم والمتأخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاعيان وفي ذكر ذلك
الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائله عن بعض اصحابنا فكانه مشهور وقالوا هو وقت لمن نام او نسي ولو سلمنا ان الوقت فهذا لا يمنع ان يكون
ذلك لمن فاتته ثم ان رواية زرارة التي هي حجة في ترتيب القضاء تضمنت تأخير المغرب والعشاء حتى يذهب شعاعها ومن المعلوم ان الاعيان
لا يرون بهذا ذلك فكيف تقديمه على الحاضرة ثم اجاب عن الثاني بانه لا شذوذ فيهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب
والاستبصار وذكرها ابو جعفر بن بابويه في الفقيه وقد اودع فيها بعضهم انه حجة فيما بينه وبين ربه ومنها مرسلة الوشاء عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت له رجل يفوته الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة
في وقت قد دخلت ثم يقضي ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر روايته عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلالة ان المراد من ذكر
المغرب عند العشاء انما ذكر عند ضيق وقتها المغربية بناء على القول بانه آخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة
الوقت وهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب بذلك ويبقى العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فقد دلت الرواية على
تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل المذكور وارادة الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء قبل تضيقه وقت المغرب بقي على ما
المشهور بين المتأخرين امكن حمل قوله يبدأ بالوقت الذي هو فيه على المغرب والعشاء فيكون المراد بنسيان المغرب في اول وقته
الليلة السابقة ويحتمل ايضا ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل في مقام ذكر امثال الفوائت كما جمع في السؤال بين
بين فصل الصبح والجمعة وانما يتعين لا عن توجيه الحمل على خلاف الظاهر قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لفظ السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن
الاستدلال فان ظهور الرواية في تقديم العشاء الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة خصوصا بالتعليل
المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سألته عن رجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال اذا حضر العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ
بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد بناء على ان المراد مغرب الليلة السابقة او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول
وقت العشاء ودلالته على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان حمل التخيير
فيه على ارادة دفع توهم تعين الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد تحت عنوان تعجيل بعض القضاء قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال ان كانت صلوة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلوة العصر صلى العشاء
ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هي صلوة الظهر بعد صلوة العصر والمغرب فيكون المراد بوقت الصلوة الاخرى فيها الذي هو وقت
للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوة الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري يقدم على الصلوة الاخرى واما مع فوات وقتها فيقدم عليها الحاضرة
ويمكن ان يراد من الصلوة الاولى صلوة الظهر بشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلوة صليها رسول الله صلى الله عليه وآله لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال

الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلاة بعد العصر في الرواية خصوصا الا
باعتبار رجوع كل من الضميرين في قوله وان كانت تعرف انه قبلها الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا مع انه لا دلالة لها على تقديم العشاء
على العصر المنسي او غيرها على كل حال ومنها المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال وسألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء
الاخرة قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى
حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلاة بعدها صلاة فان صدرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما
الحكم فيها بتقديم العشاء المنسية على الفجر فلعله محمول على اول الوقت او يراد الحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكر من الضابطة في ذيلها لكن قبلها انها
فوات وقت المغرب المنسية مع سعة وقت العشاء وهو خلاف المشهور والادلة والاشارة الى آخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هنا مع ان
المذكور لا يلائم من الاحتمال لانا لا نستبعد المثال الثاني بقوله كذلك كل صلاة بعدها صلاة ويحتمل ان يكون الفائتة و وجه الشبه انما هو الحكم بالتقديم انما الحكم
بالتاخير فالمراد ان تلك صلاة بعدها انما شرع عنها صلاة بعدها ولو نفلا اليها وانما جوز فيه بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها
ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستأنف
العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك حين نسي الظهر ثم
ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستأنف وقلت لهذا يتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب فقال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها
الاسلم بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلاة نعم لا يتنفل بعدها والعشاء الاخرة يصلي بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية
التعليل فان قضاء الصلاة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية وفيه انه لا يلائم المواسعة وتفسيره بما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر
الا ان ظاهره يشترك عند القائلين بعدم تحقق خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا ان يبقى مقدار صلاة العصر ومنها ما في خبر ذلك الوقت
العدل وفيه يجري مقدار موضع الاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن الشيخ عن اسماعيل بن هشام عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يؤخر الظهر
حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وفيه ما تقدم من انه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار
صلاة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تقام الصلاة وقد صليت قال صلها واجعلها لما فات
ودعوى اختصاص الصلاة التي صليتها او الا بصورة نسيان وجوب القضاء بعيدة نعم ظاهرها الاستحباب فيمكن حملها على محتمل الفوات لطاعة الله
ما دل من الاخبار على جواز التنفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قضية نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس فقام
هو واصحابه اولا نافلة الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سندها لانها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله بل في بعضها ما يدل على صدق السهو منه
على ما هو قول الصدوق تبعا لشيخه ابن الوليد بل عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا نسبة ذلك الى الامامية فيما
يؤدونه عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول ومهجوريته خصوصا فيما يتعلق بفعل الحرام وترك الواجبات نعم قال في الذكرى بعد ذكر رواية زرارة الدالة على
نوم النبي صلى الله عليه وآله انه لم يقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة فيه وظاهره ان القدح بمضمونها في العصمة توهم مخالف لما عليه الاصحاب من
تعرض لذكر هذه الروايات و يؤيد ما ذكره عن رسالة نفي السهو للمفيد قدس سره انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء في اوقات الصلاة
حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب لانه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه
نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله فليس من مقدور
العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب لا نقص لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون
ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها من تغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها ممن يعرضه الامراض والاسقام
انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة لنوم النبي صحيحة السند وقد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى ان
في الذكرى انه لم يجد لها رادا فقول من عدا الصدوق من الاصحاب انها شاهد صدق على انهم لا يعتقدون فوات الصلاة بالنوم سهوا الا
كما رواه غيرها مما هو صريح في نسبة السهو من شذ وتوهم بها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرتها في حبل المتين منها قضاء النافلة ومنها
جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة له منفردة معمولة لبيان ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلاة بالقبول انتهى ثم
يقول انه لو تم نقله من جهة كثرة هذه الاخبار بجواز صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله فانا من عرف انه لم يثبت بالعقل ولا بالنقل ما
ذلك عليه فلا يجوز رد الاسناد لا بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي عن العلامة انه قال بعد ذكر
بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رسالة نفي السهو للمفيد انه بعد الاعتراف بعدم
امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو انه من الاخبار التي لا توجب علما ولا عملا ومن استند اليها فقد اخطأ بعد

ان يكون الحاضرة ويحتمل خ

صلاة والعشاء بعدها صلاة خ

ما ذكره من بعض طرقها العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه آخر الليل الى ان طلعت الشمس فلم يستيقظ ابو بكر او عمر
حتى كبّر فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد ثم نزل فصلى الصبح قال انظروا ايها العاقل كيف وصفهم بغفلة
الله سبحانه نبيهم وانه سبحانه لا يصح ان ينساه وان جبرئيل ما كان شغله على نبيهم حتى عنا به مرضى كان يوقظه الله او جبرئيل اذا نظرنا الى
من محمد عشق انه نبا عليه ولا ينام قلبه في تعبيرهم لذلك بان نومه لا يمنعه عن معرفة الله نظرت في رواياتهم لوجوب خصاما فانه عقيب ذكره ثم بذكره
في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمنافقة في رواياتهم وفيما
نحن نكذب به نفسهم انتهى وفي الانتصار ان نوم النبي او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما آكد الفرائض ينقض عليهم
ما لا يعني اخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله بهم في تنبيههم من الزلل بل الظاهر بعد التتبع ان هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله
في الصلوة وقد تقدم من مشايخنا انه نفى السهو بل الغفلة والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم عن
الصبح ثم ان هذا انما اراد به التغيير من ذلك التشابه بل ذا لئلا ينبغي تغييره او كون نقل السهو بقصد دون نقل النوم لا انهما كون هذا اقرب من النوم
انقص لكشفه عن تقصير صاحبه في المقدمات وبالجملة فضعف هذه الاخبار لما خالف ما يحصل القطع به من تتبع متفرقات اوتية كالامام وعدم
صدور القبائح منهم فعلا او تركا في الصغير والكبير عمدا او خطأ ولعله لذا انظر في هذه الاخبار بعض المتاخرين على ما حكي عنهم منهم شيخنا البهائي
بعد اعتراضه بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم من الذكرى تجويز الاصحاب لذلك ثم عرفت ايضا ما عن المنتهى وغيره الا ان يقال
سقوط اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فانه شاركهم مع غيرهم في هذا التكليف الخاص
عليه ومنع من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها ما في رواية سعيد الاعرج انه
انام رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلوته او سهى وقوله
مخاطبا لهم تنحوا عن هذا الوادي الشيطان ولم يقل انما فعلم ان النوم كان زلة منهم لا منه صلى الله عليه وآله ان دلالة الاخبار المذكورة بعد
تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء وامارة لانها على نفي الترتيب فهي
مبنية على عدم المدرك له الا الفورية وانعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال بالمواسعة لم يقل بالترتيب كلاهما ممنوعان الرابع من حجج
القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبة ما يذكره في كتابه الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول
بالمضايقة انه يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام زائدا على الضرورة ولا يشتغل الا بالاكتساب قوت يومه له ولعياله وانه لو
كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتى يتجاوز به والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك
قلنا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يوم استكثره
انتهى وعن بعضها محصله ان القول بحرمة الحاضرة في اول الوقت والقول بجواز غيرها من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على
ان احدا من فقهاء الامصار في جميع الاعصار لم يحرم ... او شرب جرعة او طلب الاستراحة من غير نصب شديد والمنع من فعل العبادات
الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول والجواب عن هذه الحجة انه ان اريد دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع
من كثرة القائلين بالمضايقة من المتقدمين او دعوى الاجماع انتهى وعن الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكره في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها
بل يمكن دعوى ظهور قوله لا نذكر فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة فيما ذكرنا فان كلمة من بيان للموصول واما كلام المحقق فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين
وفيه ان ... صلوته على وجه يجدي في المقام احتمال كونها ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال
ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا او لو شاهد الحال كسيحي الصيد فان الواجبة مع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم
الاعتقاد في الجملة ورفع الاخلاق الرذيلة وتراهم يعاملون ويعاشرون مع الاطفال الغير المميزة والجاني ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم
على الوجه الكفائي كالشعر والزهد والرجال الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام
في الاصول من باب ... فلعل النسبة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في كلام
العلامة ... ان نفي القول من فقهاء الامصار بحرمة ما ذكره مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى تحريمه كما ترى وبالجملة فان
بالاجماع ... المقام ... الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة
لزوم الحرج العظيم الذي يشهد ... الارتعة ... من عليه الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت فان كان لزومه على وجه
يرتفع به التكليف حكم بنفيه كما يحكم القائل بالمواسعة عند طرو العجز وكما يحكم بسقوط الترتيب في الصلوة عند تعسره فلا يبعد
الى ... عدم لزوم الحرج ... انما يقتضي لزوم الحرج بتشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج

مواسعة الحكم لأن ذلك مما هو فيما كان الحرج غالب الموارد بعينها التي كان في تشريع القضاء في الفرائض الحرج وتشريع الصلاة الصحيحة في غير ذلك الحكم
كان مما نحن فيه فليتم فإنه فيما نحن فيه لأن المشقة النوعية ثابتة فيه هو من بين القضاء بعضه يجب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة
السهلة نفيها مطلقاً وإن انتفت المشقة الشخصية في ثبوتها في بعض الأحيان هذا مع مكان مصاحبته بأن حكمة عدم وجوب المكلف تسهيلاً لكن نقول
مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت فقضت بحجاب الستار عنها إن كان المكلفين يكون عليه فوائت كثيرة لو يرتب البقية للاشتغال لأدى
ما نشغل الذمة بها أو بأكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كالسابقة لا أنه ينفي الترتيب أيضاً ولو أثبتنا المضايقة لأن مقتضاها
وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلاً للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها أيضاً كان في تعسر
الحاضرة من جهة ضبط أول الأوقات وآخر الأوقات إلا إذا قلنا بأن الواجب تأخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة
يجب الاشتغال بها مهما أمكن فافهم والحاصل أن لزوم العسر على كثرة عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة أم قلنا بلزوم الترتيب من دون
المضايقة لكن الحكم بنفيهما مخصوص في مورد الحرج يحتاج إلى دليل آخر والتمسك بالإجماع المركب في غير موضعه لأن التفصيل في الأحكام التكليفية
بين موارد الحرج وغيرها الكثرة ووقوعه في الشريعة لا يعلم ما نفيه في هذه المسألة لقول الإمام وإن كان القطع ببعض الموارد ممكناً إلا أنه قليل
الفصل بين المورد بين في المسائل بما يمنع القطع غالباً فافهم فإنه واضح في كثير من الموارد وهذا خلاصة حاصل القول بالمواسعة وقد عرفت
أكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصاً فيما عدا فوائت اليوم وأما ما يمكن أن يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه الأول الأصل المراد
أصالة الاحتياط أما من حيث الفورية فيقتضي عدم المؤاخذة على تقديمه التعجيل وعدم الأمن منه على تقديم التأخير مطلقاً ومع اتفاق الطرفين
وأما من حيث يقتضي اشتغال الحاضرة على تقديمه وتأخيرها عن الفائتة وإيقاعها في ضيق الوقت للشك والامتثال لو قدمها على الفائتة
والجواب عنه بعدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من الإثبات العقل والنقل على عدم المؤاخذة عما
يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الأصلي أم كان في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم إنه لو قلنا بأصالة الاحتياط في
المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه سابقاً بدعوى اختصاص أدلة البراءة عقلاً ونقلاً بالشك في التكليف المستقل
كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وغسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في التكليف لوجوب المستقل مما لم يقل به أحد من المجتهدين ولا
من أخبار الخلاف بين الأخباريين والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه يعتبر هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا
فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة إلى القضاء بمجرد احتمال العقاب على التأخير مما لم يقل به أحد وأما أصالة الاحتياط من جهة
الشك في اعتبار الترتيب على ما هو مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهو أيضاً غير جارية في المقام وإن قلنا بجريانها في غيره لأن الأمر
عند المضايقة من جهة لزوم المبادرة وإذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة أصالة البراءة عنها بالاتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط
عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع إلى أصالة البراءة التي هي الأصل في الشك الذي هو منشأ لهذا الشك لما تقرر في محله من أن
الأصلين إذا كان الشك في مجرى أحدهما مسبباً عن الشك في مجرى الآخر فهو حاكم على صاحبه لا يلتفت إلى صاحبه لذا لو شككنا في وجوب تقديم إخراج النجاسة من المسجد
على الصلاة لأجل الشك في وجوب إخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هناك موضع لجريان أصالة الاشتغال بالاتفاق من القائلين بجريانها
الشك في اعتبار شيء في العبادة المأمور بها والحاصل أن أصالة البراءة حاكمة على أصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسبباً عن الشك
في مجرى الأولى وهذا هو الضابط في كل أصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين أو من جنسين كما فيما نحن فيه ولو
أن تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط وإنما خلافهم في الاستصحابين المتعارضين إذا كان من
هذا القبيل ثم إن ما نحن فيه ليس من الشك في شرطية شيء للعبادة أو جزئيته لها بل الشك في صحة العبادة لأجل الشك في ثبوت التكليف بالحاضرة
فإذا انتفى بأصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم أن جميع ما ذكرنا إنما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي أن الاحتياط في تقديم
الفائتة إنما لو أخذنا بظواهر بعض الحكمية من جماعة من القدماء كظاهر بعض الأخبار
جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا احتياط في المقام إلا في الإطلاق وأما الاعتماد على كونها الأعذار أما لغة كما عن الشيخ وجماعة كما عن السيد
مدعياً إجماع الصحابة والتابعين عليه أما عرفاً كما يظهر من بعض أدلة بعض المتأخرين والجواب منع كونه المقول لا لغة ولا شرعاً ولا عرفاً الثاني
ما دل على وجوب المبادرة إلى القضاء من ذلك قوله تعالى أقم الصلاة لذكري فعن الطبرسي بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه أقم الصلاة
متى ذكرت أن عليك صلاة كنت في وقتها أم لم تكن عن أكثر المفسرين وهو المروي عن أبي جعفر عليه السلام وعن النخعي إذا نسيت صلاة ثم ذكرتها فصلها إذا ذكرتها
قال كثير من المفسرين نزلت في الفائتة لقول النبي صلى الله عليه وآله من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها إن الله تعالى يقول أقم الصلاة لذكري
وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أخرى فإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك كنت من الأخرى في وقت

ومجراه مسبب عن الشك في

ثم قال يا بني فانسيت ان الله عز وجل يقول واقم الصلوة لذكري انتهى ومثلها في تفسير الآية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي
وفي بعضها قوله من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند تذكر
مثل ما تقدم في تفسير الآية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين يذكرها ومثل رواية
نعمان الرازي قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها حين ذكرها
ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس ايصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير
ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان هذه صلوات يصليهن على كل حال منها صلوة فاتتك حين تذكرها ونعرف الاستدلال
بالآية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت التذكر ظاهر في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت الواجب لا مجرد الوجوب كما في قول القائل
الصوم عند طلوع الشمس او الزوال او افضل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الآية حيث
ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله فاعبدني الظاهر في الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن في الاتيان في مقام دفع توهم الحظر فيها في بعض
الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما واما ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر
القاصد لمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها وفي آخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها
بالتقصير بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة
ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها
فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الآية فبانه ان اريد اثبات دلالتها
على فورية القضاء فهو فرع شمولها للقضاء اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى ع باقامة الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون قيدا لكلا
مرتبطا بقوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان في نسبة مثل موسى ع الصلوة الفريضة بل نومه عنها كلاما لما تقدم من شطر في
نوم النبي صلى الله عليه وآله واللام فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فضعف دلالة الآية بنفسها على المدعى يجب حملها على الاحتجاج
اليه بها وجوابا اجمال الآية وبعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من فسرها بخصوص الفائتة حتى يمكن الامر فيها على الفور وان اريد
دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر فمنع دلالتها الا ان الرواية
الاولى عامية والصحيحة الاخرى لزرارة مع شمولها لها على نوم النبي صلى الله عليه وآله مشتملة على ما ينافي الفورية من رحال النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل قد يستدل بمراعاة النبي للتجنب عن وادي الشيطان وعدم تأخير
نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون له مزية على المستحبات المذكورة
واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقدير كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقا فهي لا يدل على الامر بتقديم الفائتة
الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت واما الاخبار
غير صحيحي ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوقة لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوقة لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في
دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور بنفسها لا يستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام الامر بالشيء
النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت اجماع مركب امكن الاستدلال
بما دل على احدهما على الآخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحين الاخيرين اعني صحيحي ابي ولاد وزرارة
مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له الرجوع عن السفر قبل تمام المسافة وهو
انما لم يقل به احد لمخالفته لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصرا فالمتجه حمل الاولى
على الاستحباب فلا دلالة لها على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهي كبعض الاخبار التي هي عمدة ادلة هذا القول وربما يجاب عنها بان اطلاق
السؤال فيها وفي نظائرها يقتضي حمل القضاء فيه على مطلق الاداء كما استعمل فيه في آخر الخبر فلا يكون الغرض الا ايجاب الفعل وقت الذكر
وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظاهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا يصدقان عرفا بل ولا لغة الا اذا نام او نسي
في مجموع الوقت ومثله في الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب لبيان الرخصة في القضاء في
ساعة ذكر ولو في اوقات يكون فعل الصلوة فيها مطلقا او في الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة العصر او الفجر ويؤيده قوله
في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر ووجه الضعف ان دعوى كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه
ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من بيان تعميم وقت الرخصة

او على الاستحباب بعد ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة ثم قيتا بشهادة الاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل والفرائض
في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء ونحو ذلك من الاخبار كباب الوسائل في باب عدم كراهة القضاء في وقت من الاوقات ثم لو سلم لانها
على الشيئين لم يكن فيه لانه لا يدل على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص ولعله للامر او قام اجماع مركب في الفور
وكل ذلك ممنوع الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب في تقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة
زرارة عن ابي جعفر اذا نسيت صلاة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها
باقامة اقامة لكل صلاة وقال قال ابو جعفر عليه السلام فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة في اي ساعة
ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة او بعد فراغك
فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها
الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم وصل العصر وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر
ثم صل المغرب فان كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر فان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها ركعتين
ثم تسلم ثم تصلي المغرب فان كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم وصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين
او قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة وان كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء
الآخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب
والعشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة
ثم صل العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما جميعا قضاء ايهما ذكرت
فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته
عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر عليه السلام او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان تفوته المغرب
بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ
بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في مسألة تعقيب الاولى
ورواية البصري قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى فقال اذا نسي صلاة او نام عنها صلى حين يذكرها
فاذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلاة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها وخبر
معمر بن يحيى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت له القبلة وقد دخل وقت صلاة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي
هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها والمحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال من فاتته صلاة
حتى دخل وقت صلاة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو منها في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي
التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت والمحكي عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلاة لمن عليه صلاة ولا ريب في انه يصدق
على المكلف قبل تنجز الحاضرة عليه ومشروعيتها له انه عليه صلاة فينبغي مشروعية الحاضرة وتعلقها في زمن يقتضيه الدليل ولا يجوز
قلب الاستدلال بها فيما اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة عليه لا يخفى ما في التقاريب جواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة
فبان فيها مواضع تدل على الاستحباب احدها قوله عليه السلام وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل الى قوله لم تخف فوتها فصل العصر
ثم صل المغرب بالخبر ولا يخفى على المتامل فيها ظهورها في تضيق وقت المغرب بزوال الحمرة والامر باستيفائه
الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه فلا بد من تقييدها على القضايا بغير ما على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون
زوال الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم
مفهوم الشرطية الثانية قوله عليه السلام وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين فان الحكم بالعدول في هذا
السابق بعد خوف فوات وقت المغرب شامل لصورتين اذا لم يخف فوت المغرب فلم يتعين تبعا وعدمه لانه في اثناء المغرب يكون مفهوم
القيد في قوله عليه السلام ولم تخف فوتها معتبرا لانتفاء الحكمين عند خوف وقت فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة
تقديم الحاضرة وهذا لا يقول به القائل بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول على الاستحباب الثالثة قوله عليه السلام وان كنت قد ذكرتها
يعني العشاء الآخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور دلالة هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا
ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول من المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يبعد التفكيك بين القول بالفصل حمل الامر بالعدول هنا

الفجر الى العشاء ابقها على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب ابعد من النسيان من جهة ان الامر في الصحيحة بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء
الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن ظهوره المتقيد بوقت المغرب في الرابعة قوله ع وان كانت المغرب والعشاء فاتتاك الى قوله فابدء
بالمغرب ثم العشاء الى آخر الا الامر بالعدول من الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم القول بالتفصيل بين تذكر فوات العصر
في آخر وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة انها لا تنهض
القول بكون آخر وقت اجزاء المغرب في الحضر فاذا لم نعمل بها سقط الاستدلال لان الجميع الفقرات الاربع فتم هذا مع ان قوله ع في آخر الرواية
تعليلا لان الخير للعصر في ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت لا لتزام الفقرات على الترتيب فلا
يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل لعل ان جمع لا مانع في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب
في الكل امر احد غير فورية القضاء لو قلنا بها داخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور
قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول من اللاحقة الى السابقة
بعد الفراغ منها ومثل النهي عن القضاء الا بعد ذهاب شعاع الشمس وبما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على بقاء
وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى وبنظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ابتناء الجواب على
تحديد اوقات الظهرين والعشائين وح فقوله يبدء بالتي نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر حتى خرج عنه
وقت المغرب المختص بالوقت العشاء وجب البدء بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل من آخر
الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالامر بها دائر بين تقييدها بصورة الاستدلال وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم
في رواية ابي بصير فلم يبق الا رواية زرارة الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهولة السند و
النبوي المرسل والجواب عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهورها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة في عدم
اعتبار الترتيب بل في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار
مثل هذا الحمل في القرب ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة وربما
يرجح القول بعدم الترتيب بمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن التذكرة وحكي انه مذهب الاربعة عدا الشافعي بل لعله ابتنى على ان الحاكي عنه او
الترتيب لم يقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الاربعة الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة
من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكي عنه انه قال في رسالته في نفي السهو ان الخبر المروي في نومه ع عن صلوة الصبح متضمن خلاف
ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت
مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا فاتته كان حظر النوافل عليه اولى مع ان الرواية عن النبي ص انه لا صلوة
لمن عليه صلوة فريضة بل لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى وكالشريف ابي الحسين بن محمد بن ناصر رحمه الله في المسائل التاسعة عشرة الرسيات
سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائتة من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى آخر ما ذكره و
قد اقره السيد على هذه الدعوى والشيخ في ف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكي عن الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالة
المعمولة في هذه المسئلة المسماة بجلاء الاسناد الا ان ذلك مما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر اجمعت عليه الا من لا يعتد بخلافه
نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين
اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته وحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت
هذه الصناعة ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا عرف باسمه ونسبه لم يضر خلافه انتهى وهذه
الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن الروض
وغيره وعن كره وشرح غيرها نسبته الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلاثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود
القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتأخرين لا ينهض حجة الا على مدعيها لو هو احتمال صدقه وقوة احتمال استناد قطعه الى ما لا ينبغي
ان يوجب القطع او احتمال ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد
الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء الفائتة اذا ذكرها
الدالة بزعمهم على ان وقت التذكر متعين للقضاء فلا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل مما ينقض بعض ما ادعي
الاجماع وانما انفهام ذلك من مطاوي كلامه ومن الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع ما تقدم من كلام الحلي في

المقام من دعوى اجماع الفريقين والاشهرية بين على الحكم لاجل مقدمتين احدهما ما ذكره المحقق في اثبات المضايقة والثانية بناؤهم على وجوب العمل بها برواية من اخبار الثقات وفي رده بعدما لتقضي بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا ولذا ذكر المحكي عن ظاهر المرتضى ان هؤلاء المجمعين رووا اخبار المواسعة ايضا بحمل ما على الغيبة في جوابه عن سؤال من عمل من سند عليه طريق العلم بالاخبار المسندة في كتب الصدوق ومن انه انما روي ما سمع ونقل ما حفظ ولم يضمن تعهده في ذلك الا فقهاء الحديث يقبلون الغث والسمين ولا يبالون بالصحيح النظر والتفتيش انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت مترتبة على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت مترتبة في القضاء ترتيب زمنها وحيث تقدم زمنها على زمن الحاضرة فيتقدم عليها ايضا ثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تاخيرها عما فاتت قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون مسلما وانها في الفوائت وعدم تمييز بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب لذلك يجب الحاضرة عند تضيقها ثم يجب تاخيرها عنها بعد فوتها المتاخر من تبيينها فلا يكون ترتب الازمنة في اليوم منه سببا مستقلا في وجوب رعاية الترتيب مطلقا ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال الا الا اقول لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكره وتعين نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل فريضة على اللاحقة قبل لحوق وقت تلك اللاحقة فحيث كانت اللاحقة حال الحضور فيها متاخرة عن الفائتة اقتضى هذا الاشتراط بعد فواتها فيشمل الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقديم عارض لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكرنا باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل باطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائتة فلو اعتبر في الفائتة الذي تاخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تاخرها حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد لتلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يحتاج الا الى تاخيرها عن السابقة هذا ولكن يدفع بان التقييد لازم اما في ادلة الحاضرة فلا يحتاج الى تقييدها اطلاق ادلة القضاء اذ لم يعتبر فيها امر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد القضاء باشتراط تاخر اللاحقة عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص ولم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء فخلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة مع عدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيها ما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الامرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتتين على الفجر بقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت لها فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فللمواد لما تاكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار من جهة ظاهر الروايات الدالة على ذلك وخصوص الصحيح الطويل المتقدم في مثل تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حلول الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية ابن صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب كذا رواية ابن ابي يعفور المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى يدخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل بالملازمة على الامر بتقديم الفائتة في السعة المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى موافقته للاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا كالشيخين والعماني والحلبي ثم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء في وجوب تقديم الحاضرة واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة والعدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم من بعض اخبار المواسعة من الدلالة على تقديم الحاضرة محمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وخوف فواته ثم انه لا يبعد بناء ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة اول الوقت لانها بين دالة على استحباب اتيان فريضة في الوقت الاول وهذا يجامع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت لاولوية فالاولى التشبث بتقديم الفائتة الا انه لا باس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان جل المستحبات كثيرا ما يقع التنافي بينها ثم ان المحكي عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة يقول مط بناء في اخبار العدول لعلها الى الفائتة الا ان يكون

لاجل اعتبار تاخرها

اقتصر عليه في حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال به في مسألة الترتيب بين الفوائت بانفسها ح

اي ان الظاهر منها ان العدول راجح معناه رجحان تقديم الفائتة

محضا ما لم يذكر في الاثناء ويكون الامر فيه مبنيا على الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التعبد لا لادراك رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد
وهذا مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مطلقا فان حمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت
الفريضة دفعا لتوهم عدم جوازه الناشئ من بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق الصلوة او خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت
اليومية الا ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا الثاني اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالقضاء حتى
عن ضيق وقتها وكذا ما هو ضروري للتعيش ... لو كان للانسان ضروريات بحيث لا يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة ومثلها الواجب
تاخير الصلوة عنها لان تاخيرها الى وقت ضيقها ليس للتعبد وانما هو لئلا يزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها حين لا يبقى من
الوقت بقدر الفعل الضروري في الحاضرة وكذا لو سقط عنه الفائتة بعد داخر كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه
فانه لو اشتغل بما فات عنه ركعتان من العصر ثم لو اخذ بالاذان قوله لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضى الاقتصار على المتيقن من
وقت الاشتغال الثالث انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في آخر وقتها المضروب لادائها بالذات وبالعرض كطرو حيض او فقد
الطهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت مثل الفعل بحيث يظن انه لا يمكن منها اصلا او لو قضاء كما اذا ظن ... او وفاته لا صرح بعض
من قال بالترجيح وربما تم الكلام فيه لجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما رجحت على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد
بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر وتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على اصل فعل الفائتة
بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة راسا فلم يعلم له وجه عدا الاطلاق لنص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها
لكنه منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يبقى لا يفعل احدهما ... في الاطلاق فبالمنع
نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاخبار بتعينه لدوران الامر
التعيين والتخيير يقتضي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة الرابع صرح بعض ... الكلام في ان تضيق الفائتة على
من ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب
الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مط بجميع مستحبات الصلوة
كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلوة او قبلها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وفي
شرعا فيجوز الاتيان بجميع المستحبات الصلوتية اذ لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى لان لم يجز تفويتها المبادرة الى الاشتغال
بالفائتة المتاخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اول اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب
الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مط وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث
لان فعل المستحبات والاتيان في الفائتة السابقة يوجب التاخير في لاحقتها مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في
اول اوقات امكان حصوله الا ان يقال بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور به المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل
من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا
يوجب في وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه انه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة شرعا
اما اذا كان التخيير عقليا منشأه حكم العقل بملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق
على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الاشتغال
بمقدمات لتركه التي لا يحصل الا بعد زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو
ادعي ان الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ
من فرد آخر باقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعي ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة
الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يصلها فليشتغل بها اولا على تاميته لا انها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة
ظهور ... بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب مع ان الغالب عدم اتحاد الاداء والقضاء
حتى في الآداب الخارجة والمستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق والمحكي المنصرف الى فورية الاشتغال
فانه يشكل دعوى عدم جواز المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فلعله
منافية للفورية ... كما انها تنافي للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط اذ الطلب انما تعلق بالفعل بعد
تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا لمراعاة الفورية كما انه ... عند ضيق الوقت ... الطهارة المائية فلا يجوز التيمم كما يجوز

عند تضيق الوقت فهكذا فيما مع التمكن منها وامّا اذا لم يمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل امّا مع ظنّ التمكن فهل يجوز التأخير فيجب ايضا او يبنى على ذلك الاجزاء والشرائط فيجب الانتظار وجهان بل قولان لا نعرف لهما ثالثا والاول مختار المدارك فيها ولا يبعد ترجيح الثاني فالاجزاء والشرائط فيسقط الاطلاق من الدلالة على سقوطها عند العجز عنها بل او قيل بعدم جواز المتعذر التأخير لم يكن بعيدا فانّ الامر مختص بالفعل حين تعذّر الشروط ان امكن في غير ذلك بعد الاتيان به ولذا اعتبار تلك الشروط بحال التمكن وقد صرّح في نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم جواز التيمم مع سعة الوقت بجواز المبادرة حال التعذر تمسكا بثلاثة الاجزاء استثناء الوقت فلو فقد الطهارة فاوجبوا التأخير بل على الاوليين والاخير حيث استحبابا التأخير ففيه المبادرة من اسباب فعل الطهارة ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط والعجز انما يسقط اعتبار الاجزاء والشرائط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وهذا لا يمكن الا مع اليأس بالتمام الشرط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب بانه لا يكون الفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت الفاقد بين الاداء الاولية كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال فاقدا لحال المأمور به قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترتيب ما ان التعذر على المأمور به وعوى انه ينكشف من الاطلاق الامر شامل لهذا الشخص كونه متمكنا بان يعمل في هذا الزمان فينكشف عن سعة اداء الشرائط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر انما تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فاطلاق الامر انما هو عند تمكن المكلف عن المأمور به فان فرض عجزه في زمان خرج عن الاطلاق ثم لو فرض تبدل الحال ولو بالاطلاق على ان تحرير العجز عن الشرط في جزء من الوقت مسقط لاعتباره في ذلك الجزء من الزمان فيجب بحسب الامكان لكن لا انضباط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في آخر والكلام في ان تحرير العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره ليقتضي اطلاق الامر شامل لذلك الجزء مسلما على التقييد بذلك الشرط انما لو كان عليه فوائت ولم يتسع الوقت الا لفعل الحاضرة وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على ان اشتراط الترتيب بحال الشروط متعذر عند تعذر الفوائت ثم لو يمكن منها الا يسقط بالتعذر لا ان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع فيسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال هذا ايضا وقد تقدم نظائر ذلك الجواب عن تبدل العسر والحرج فيهل يجب تقديم ما امكن تقديمه وان افضى الى اختلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح ذكرهما في وقت لا يسع الا الحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اختلال الترتيب بينها وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة لوقوع الفوائت على ترتيبها مبدأ الامرين حال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين حال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة الجميع شرائطها التي منها ترتيبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا عن سابقتها فافهم الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين شيئين او ازيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يتسع الوقت الا للحاضرة وبعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا وجهان الاجود الترجيح بينهما مبني على البقاء العقد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فقد اشتهر في السنة الفقهاء انّ اقرار العقلاء على انفسهم جائز... القاعدة المعروفة ... نعرفها من زمان الشيخ قدس سره الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر او مضمون دليل معتبر هي انّ من ملك شيئا ملك الاقرار به فاحببت ان اتكلم في مودّيها ومقدار عمومها وما يمكن ان يكون وجها لثبوتها والمقصود الاصلي الانتفاع بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه ويكفي في ذلك اتفاقنا اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا وجه لما فيه بعض من معاصرنا هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء او ينبغي او لا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يؤدي مفادها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة **فنقول** مستعينا بالله قال الشيخ الطائفة قدس سره في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة قال وان كان يتعلق بالمال المعروف يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع او ارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار يتعلق بما في يده من مال التجارة قبل وقضى منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكي هذا عنه الحلي في السرائر ساكتا عليه مع انه من باب الجلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه عن الكلام في المهذب ايضا ان اقرار المريض المكاتب لعبده في حال المرض بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك القبض فيملك الاقرار به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرائع لو كان العبد يعني العبد مأذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة صرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في جهاد التذكرة بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مدعيا

٢ تعيين [illegible] الكلية في [illegible]

عليه الاجماع ونحوه ما في الشرائع بعنوان المبسوط من دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسألة اختلاف الوصي والمولى عليه
الاقوى ان كل من يملك فعلا او انشاء عقد كان اقراره به كذلك فانه ما ضبط عليه هذه الكلية ان كان خص من القضية المشهورة الا ان الغرض
من ذكر الاستشهاد بتصريحهم على ان مفهوم اقرار المالك للتصرف على غيره والا فقد صرح بذلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في
قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المرأة الاجباري لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا
اقر بالبيع او بقبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل قوله مع انه قادر على انشائها او قيل يقبل
انتهى وفي تقييد الولي بالاجباري احتراز عن الولي الاختياري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها ولا خلاف بين العامة والخاصة على ما يظهر
من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسالة دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه نعم تامل فيه جامع المقاصد [illegible] فانه في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان
كانت المرأة [illegible] لم يعتد باقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير
رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء وللشافعية وجه اخر انه لا يقبل حتى يساعده المرأة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم
له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاجباري وغيره في مسألة ادعاء كل
العاقدين على الولي سبق عقده على المرأة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة او بما يرادفها او ما هو اخص منها
او [illegible] لم تستوف ما يحتمل من موارد هذه القاعدة [illegible] حديث الاقرار حتى يستدل عليها به فلنرجع الى تفسير العبارة فنقول
ان المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلا [illegible] لا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات كالنيابة مثل
الوصية والوقف والصدقة وهي داخلة في عموم القضية لهذا اطبقوا على الاستناد اليها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على
ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى اقتضاء اللغة كما لا يخفى هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك
على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير لامواله بل الظاهر ان لفظ الشيء يراد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به فان
المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفسه اذ المخبر به لا يكون عينا ثم
التسلط على التصرف ثم من ان يكون متعلقا [illegible] وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار بذلك التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي و
هو اثبات الشيء وجعله قارا ثابتا على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه فيخرج
منه دعوى الوكيل او الولي حقا على موكله والمولى عليه وشهادته لغيره عليهما فعلى هذا المعنى فباب حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان
ظاهر الاقرار في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون
على غيرهم كما سمعت مفصلا [illegible] المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور مقابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير
ثم الظاهر من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء ولما حاصل ما تضمنه
الجملة الشرطية [illegible] على كون [illegible] في الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه وان زال وما ذكرنا صرح جماعة منهم
حيث [illegible] في الشرائع عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة لمنعها من الارث ونص في التحرير على عدم سماع
اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين يسنده الى حال الاذن وقال ايضا وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه فلو
اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة لم يسمع من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسالة اقرار الولي بالنكاح
في زمان ليس له انشاؤه وقد نص الشهيد على ذلك بعينه في المسالك كما عن نهاية المرام بعدم قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال
وهو ظاهر الشيخ [illegible] في العبد المأذون [illegible] لا يقبل اقراره وفي جامع المقاصد [illegible] فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريح [illegible] في مسألة
الحجر [illegible] وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة والطلاق في حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق
لانه المملوك له حال المرض لا خصوص الهبة والطلاق المقيدين بكونهما حال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل [illegible] ارث الزوجة منه نعم
[illegible] الزوجة في مسالة الطلاق وظاهرهم تعميم قبول اقرار المالك لما بعد زوال الملك [illegible] حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق
[illegible] قبول الطلاق في حال المرض لم يقع [illegible] فلا معنى [illegible] لا الحكم بوقوعه في زمان [illegible] ما ذكرنا نفوذ الاقرار
المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي [illegible] دون بعض آخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ
قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لا عدم جواز التفكيك في الاقرار بين القيد والمقيد وممن يظهر منه عموم القاعدة
لما بعد زوال الملك للتصرف فخر الدين في الايضاح في مسالة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث احتج لقبول قول الولي وقال ان الاقوى
ان كل من يملك فعله [illegible] اقراره [illegible] لعل عليه [illegible] ما بعد [illegible] هذا و[illegible] من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان

شبهات الاقرار

من حيث كونه انشاء لها لا اخبار عنها ثم معنى ملك الشيء يحتمل ان يكون السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا يزاحمه فيه احد فيخص بالمالك
الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذا الكلام
في كلماتهم فالمراد بملك الاقرار به ان كان صبيا او مجنونا كان غير الاصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى انه
ماض مطلقا ويكون كاقرار المالك للعين الذي يتصرف المقر عنه ولو حكي انه لا يسمع منه بينة على خلافه فيصدق من حلفه على عدمه هذا المعنى وان
كان يصحب لفظ الاستيفاء بلفظ الاقرار لا انه يكاد يقطع بعدم ارادته **الثاني** ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب
عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان نفوذ التصرف ناشئا عنه كان كالتصرف الصادر عن نفسه فالاخبار به كانه اخبار عن نفسه
فعله كفعله ولسانه كلسانه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا بين ان يكون الدعوى مع ذلك الاصيل ومع ثالث
فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي
بالتزويج اذا انكرت المرأة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البائع على الاصيل شراء وكيله المتاع بازيد مما يقر به الاصيل فشهد له الوكيل
الثالث ان يراد قبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو انكره فيختص بالتداعي لو وقع بينهما فلا نفرض فيه قبول قوله بالنسبة الى الاصيل
لو كانت الدعوى مع ثالث حتى يكون كالشاهد للثالث على الاصيل وهذا يجمع بين حكم المحقق في اسناد انه يقبل قول الوكيل فيما
ادعى على الموكل اثبات ما وكل فيه مع الطين بانه اخبر بما له ان يفعله ويقبل قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بما امر وادعى الموكل
شراءه بازيد مع الطين بان الوكيل قادر على ... الوكيل لا يقبل ان يدفع عن نفسه شيئا واما ان يثبت للغير حقا على موكله فهو
الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره كما اذا وكل رجلا على قبض دين له
من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه فالقول قول الموكل مع يمينه ولا يعتد
قول الوكيل ولا المديون الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المديون دون الوكيل لانه يقول لا استحق عليك شيئا لانك لم تقبض المال وان
كان على المديون ولذا اذا حلف المدعي طالب المديون ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه الدين دفع المال
اليه وهو ينكره فيكون القول قوله وكذا هنا اقوى ما اذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده
او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض
وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل براءته من انه لا ضمان عليه وبها تفارق المسألة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم
فلا يجعل القول قول الموكل لو وجب على الوكيل غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى والمسألة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف
الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل ما يدعى عليه بشيء بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في الشرائع تنظر في الفرق بين المسألتين الذي ذكره
في الفائق اما انه لو في شراء عبد صغير فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد
يساوي مائة قيل القول قول الموكل لان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذا كل ما
يتعلق بحق غيره من بائع او مشتري او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة
المستقلة او مجرد الاذن فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون وغيرهما ولا يخفى
ان الثاني هو ظاهر الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان من له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من يقدر على انشاء شيء يقدر على الاقرار
به ومن يلزم فعله عنه فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد مجرد
الاقرار به ان له سلطنة مطلقة ... من يكون له ايضا سلطنة على الفعل فيكون مالك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء
فليس للمثبت لبالغ الرشيد ... اقراره كالبعض ... وكذا اذا قامت البينة
على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف قبله ... فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الوكيل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما
في اصل التصرف كما عرفت مما ذكرنا في مقتضى القضية فاعلم ان حيث الاقرار لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان حيث الاقرار
لا يدل على ترتيب الآثار التي يلزم على المقر دون غيره مما يلزم غيره فاذا قال للكبير البالغ العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من
احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة على غيره فلو كان الابن المذكور ممن له
الرقبة للمقر فيسقط حق الغير المتعلق باموال المقر مثل نفقته واجب النفقة ودين الغريم لان مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل
الوجوب المشروط بشيء يكون للمكلف اختيار في ايجاده واعدامه لانه من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه من
لواحقه نظير الملكية للمالك فتدبر والحق كالشرائط والحاصل ان دليل الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا

جل الاصحاب فيما ذكره هذه القضية مستند لصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار
بحيث ان ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية
المستثناة الاقرار وصحتها بعد الاجماع على القضية المذكورة بعنوانها الا الاستدلال الا اختصاصها بما يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لو نعثر
عليه ان لم يكشف عن الحكم الواقعي وهذه الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلاف فيه وقد يدعيهم فيه لكنا نرى من تأملهم في بعض المقامات عدم
الالتزام بها او التردد فيها فهذا العلامة في التذكرة رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير
الخ تقديم دعوى نقصان الثمن عما يدعيه الوكيل وظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى
رجوعا ولو بعد ذلك في مواضع من القواعد وتعدد من الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق الثاني هذه القاعدة
رأسا حيث ردها في قبول اقرار العبد المأذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت قبل ولو لم ينكر لجهلها بالحال قال في جامع المقاصد في
شرح قول العلامة فيمن ادعى او قبل الولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت بعد شرح العبارة لفظه ولو صرح بارادة
الاقرار فلا زوجية في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل يحكم بها ظاهرا بالنسبة الى البنت فيه احتمال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها
ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من ان منشأ العقد وان الاقرار لا ينفذ في
حق الغير ولولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة وانشاء بيع اموال دون ان انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية فعلا وهو مسلط عليه فينفذ فيه
اقراره وينبغي التأمل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة ان المفرقين مطلق ومجهول الطلاق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه فيه ما حاصله
ان هذه القضية لا تنتقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست باقرار لان الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وظاهر هذا
ان هذه الكلية المراد من القضية من ملك مختصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية
انه ما من احد من الاصحاب ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث نعلم ان لا مستند له سواها فانه من ذكرنا
خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في موارد اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق
الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية مع انه لا يمكن الاستناد الى غيرها الا ان حديث الاقرار مختص
والمجنون لعدم اعتبار كلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة في بعض الموارد حتى في مسألة اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار
العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا انه صرح في كثير من الموارد بالاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى
عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان
ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بهذه القاعدة فظهور المخالفة منه في مسألة الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون نظره عند المخالفة في
تلك المسألة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق سببيه فاذا كان اصل
الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فقيها اسقط عن الاستقلال التمسك لكن الاجماع
على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اهمالهم لها في الموارد من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل كون الاهمال من جهة تفسير القضية بما
لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التفسير على وجه لا يكون معنى متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة
في التذكرة في مسألة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم اعتبار كلامه حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموصول عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل
وكذا الظاهر من قواعد القواعد بان المريض لو اقر بعتق اخيه ولم يعتق فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ العم في مقدار الثلث من
التركة لا مثل العتق وهذا المحقق الثاني بل ثمره شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته حتى في الولي الاجباري لكن
يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالفة من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية واقرار
البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الا ان يبني على عدم اعتبار مخالفة
العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تخلو عن الحاجة الى التأمل مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعوى الاجماع على
دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه للامان والظاهر انه ليس مستند له الا القضية المذكورة ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صح صدقة
الصبي ووصيته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم اعتبار مخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على
سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا اجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق
العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري بتزويج المولى عليه ويؤيده استمرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل
في اقرارهم كتصرفاتهم فهذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسألة ولا يخلو بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك آخر لها حتى يكون مستندها

على الأصيل

الإجماع عليها فوجه الرد أو جابر لضعفه وههنا سيجيء من الوجهات للإيمان ليعلم أن المدرك لها الإيمان ليكون جامعاً للوجه في قول
فيها لو أن يفصل حتى يحكم على الأصيل عليه أغلب كلام العلامة في الإنشاء والأخبار الحاكمة على حديث الإقرار واعتبار إقرار الولي والوكيل حتى يحكم على الأصيل
سماع إقرار المقر على غيره لكونه ادعى محتاجاً إلى البينة لا إقراراً على النفس ومن هنا يظهر أنه لا يتمسك بها لقبول قول من تمسك به المالك بالإذن أو
الشارع بالأمر مع جواز أنها غير صحيح لأنها لا ينفع في إقرار الصبي الرجوع فيه إلى دليل آخر لا يجري في الوكيل والولي فيخرج القضية عن كونها
قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من أن التعليل فيه قبول الإقرار كونه مالكاً للتصرف المقر به هذا مع أنه لو كان مدرك القضية قاعدة الإيمان
لم يصح الفرق بين وقوع الإقرار في زمان الإيمان أو بعده مع أن جماعة صرحوا بالفرق فإن قولهم إن من لا يتمكن من إنشاء شيء لا ينفذ إقراره فيه
ليس المراد منه عدم نفوذ إقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن إذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب أثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ
الإقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة أنه لو أقر المريض أنه وهب في حال الصحة نفذ من الثلث
وصرح جماعة في غيره بعدم نفوذ إقرار العبد المأذون بعد الحجر عليه بدين أسنده إلى حال الإذن وقد عرفت أن وجهها التنافي المذكور والحاصل
بين هذه القاعدة وقاعدة الإيمان عموم من وجه هنا قاعدة أخرى أشار إليها فخر الدين على ما تقدم من الإيضاح بأن كل من يلزمه فعل فيجري
إقراره بذلك الفعل على ذلك وظاهره ولو بقرينة الاستشهاد بها في قبول قول الوصي أمين الحاكم إذا اختلفا مع المولى عليه في ادعائه الإنفاق
على الغير ولو بعد زوال الولاية فإن أريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك أو الشارع له كانت أعم مطلقاً من القاعدة
لشمولها لولي النكاح الإجباري لنفاذ إقراره على المرأة وإن أريد به عدم تسلطه عليه كالولي الحاكم بين في المال والنكاح كانت
أعم من وجه من كل من القاعدتين للإجماع الكل في إقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراقه في قاعدة الإيمان عنها في إقرار الوكيل بعد العزل وافتراق
القضية من علامات في إقرار الصبي بما له أن يفعل وافتراق هذه عن الإيمان في إقرار الولي الإجباري بعد زوال الولاية بالنكاح في حال الولاية أنه يمكن
يكون الوجه في القضية المذكورة هو اعتبار الشارع وبيانه أن من يملك حدوث شيء فهو غير متهم في الإخبار عنه من حيث القدرة عليه الطبع مع
وقوع المقر به لأن كان هذا الظهور متفاوت الإقرار قوة وضعفاً بحسب قدرة المقر فعلاً على إنشاء المقر به من دون توقف على مقدمات خارجية
وفي الإقرار كما في قول الزوج رجعت فإنه مستند إلى الإخبار فقدرته عليه بمقصد الإنشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمة
وتحصيلها في الزمان المتأخر كما إذا أقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعاً لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فإن الظاهر هنا أيضاً صدقه
وإنما يمكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن هذا الداعي للكذب هنا أقل بمراتب من دواعي الكذب في الجملة في إقرار العبد المقر ولعل التجارة الممنوع عن الاستدانة
ولو تأملت هذا الظهور ولو في أضعف أفراده وجدته أقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله يعني مطابقته للواقع فلا يمكن أن يدعي أن حكمه
أغلب الشارع والعرف لإقرار البالغ العاقل على نفسه لأن الإنسان غير متهم فيما يخبره مما يكون عليه لا له وفي النبوي إقرار العقلاء على أنفسهم
البحث عن إضافة الإقرار إلى العقلاء تنبيهاً على أن العاقل لا يكذب على نفسه غالباً وإلا فلم يعهد من الشارع إضافة الأسباب إلى البالغ
وإن اختص بسبب البلوغ الأمر اكتفى عن ذلك في جميع الأسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه
لم يكن إقراره مظنة للكذب كان معتبراً ولما كان بعض الإقرار بحسب نوعه لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الإقرار المتعاقب لا فإنه سمع العقلاء
كما في إقرار المريض وإذا كان منهما ولو بعد أن يعقل الفقهاء فقد يحكم بسماع الإقرار وإن تضمن دفع دعوى الغير مستنداً إلى عدم كونه متهماً كما في إقرار
مالك اللقيط بعتقه بعد إنفاق الحاكم عليه في مثل ذلك فإن الشيخ قدس سره حكم بسماعه لكونه غير متهم لأنه لا يريد بعتقه الثمن فيسمع دعواه
وإن تضمنت دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض ترجيح هذا القول في هذه المسألة بل الغرض تقريب أن مدار عدم اتهام المخبر في خبره يوجب تقديم قوله
إلى تقديم هذا الظاهر على الأصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى
يقدم على مقابله من الأصول والقواعد المقررة بل بسم الله الرحمن الرحيم يحتاج إلى دليل عليه واستنباط ما هو المراد له بعض الفقهاء
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام
يقع تارة في معناها وأخرى في مدركها وثالثة في نسبتها مع الأدلة المعارضة لها ورابعة في بعض ما يتفرع عليها مما صوّره الفقهاء مستندين إليها
ولا بد أولاً من ذكر الأخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق منها ما اشتهر من قصة سمرة بن جندب وقد روي في ألفاظ مختلفة
ففي موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان وكان يمر إلى نخلته ولا يستأذن
فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة فجاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى إليه فأخبره الخبر فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الأنصاري وما شكا
وقال إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فأبى أن يقبل فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك إلا أنه قال لسمرة بعد الامتناع

قال ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية أخرى عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام نحوه إلا أنه قال في آخرها قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ثم أمر بها فقلعت ورمي بها إليه فقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع أن القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال ومنها رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار ومنها ما عن كتاب نهاية ابن الأثير مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ومنها رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد فقضي أن البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس ومنها ما رواه أيضاً عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامة وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافاً إلى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن ولم أعثر عليه فلنتكلم فيما هو معنى الضرر والضرار أما معنى الضرر فهو معلوم عرفاً وفي المصباح الضر بمعنى الفاقة والفقر بضم الضاد وأما المفتوح فهو مصدر ضره من باب قتل إذا فعل به مكروهاً وأضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الأعيان وضاره مضارة وضراراً بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاه بأن ينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضر أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع به أنت والضرار أن تضره من غير أن تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال لأن نفي الضرر في المسائل الفرعية [illegible] فنقول إن نفي الضرر ليس محمولاً على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل منها ما ذكره أحدها حمله على النهي [illegible] الثاني الضرر المجرد عن التدارك فكأن ما يحصل بإزائه نفع لا يسمى ضرراً كدفع مال بإزاء عوض مساو أو زائد عليه [illegible] بحكم الشارع بلزوم تداركه [illegible] مفهوم الضرر [illegible] يحكم الشارع بالتدارك [illegible] الضرر المجرد عن التدارك [illegible] فإذا وجد في الخارج فلا بد أن يكون مقروناً بلزوم التدارك [illegible] الثالث أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وأنه ليس في الإسلام مجعول ضرري [illegible] حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد [illegible] حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذا وجوب الوضوء مع ضرر [illegible] ثم إن أردأ الاحتمالات [illegible] الحكم الشرعي [illegible] الضرر [illegible] والحاصل أن [illegible] الضرر [illegible] لا يلاحظ النفع [illegible] تداركه [illegible] بحكم الشارع بوجوب تداركه [illegible] والضرر المحكوم [illegible] والمناسب للمعنى الحقيقي أعني نفي الماهية هو الأول نعم لو كان حكم الشارع [illegible] بحيث يكون تداركه [illegible] العشرة المشتركين [illegible] التدارك بوجوب دفع [illegible] وأما الضرر [illegible] المكلف [illegible] الإسلام [illegible] الضرر [illegible] الحكم الضرري [illegible] لوجوب الوضوء [illegible] المتابع [illegible] الاستدلال [illegible] لا ضرر [illegible] لا ضرر ولا ضرار [illegible] الحكم [illegible] الوضع لا يجري [illegible] الحكم [illegible] ضرري فيكون منفياً في الشرع بخلاف [illegible] العقلية [illegible] في معنى [illegible] هو المعنى [illegible] لا ضرر ولا ضرار [illegible] وقوله لا ضرر [illegible] فهو مختص بالحكم الضرري [illegible] لا يشمل نفي حرمة الوضوء [illegible] مع الضرر

وينبغي التنبيه على أمور الأول

[illegible] هذه القاعدة [illegible] حاكمة على عموم أدلة إثبات الأحكام الشاملة لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين [illegible] الترجيح لأحدهما [illegible] أن عموم نفي الضرر [illegible] الناس مسلطون على أموالهم [illegible] الأحكام [illegible] في ذلك

في نفي الضرر

بنفي الضرر في محله من ان الدليل الناظر الى الادلة اللفظية لا اخصية دليل عام ببعض افراده حاكم عليه لا بملاحظة النسبة الملحوظة بين المتعارضين
الحكومة من ادلة الحرج على ما يثبت عموم التكليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال لان في مقامات لا يخفى منها استدلالهم على
خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعند سلطنة المشتري على اخراج ملك
الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم مما ذكرنا الاقتصار في عموم ونفي مقتضي الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على هذا ويكون القاعدة عليها
فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف انه تضرر به فهل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي في حق هذا المتضرر
لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاده عدم تضرره
وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم فيجب الحكم بالاعادة لانا علمنا ان تخلف تخليصا له من الضرر بل لا يترتب التكليف له بالاعادة بعد
والنضر فيحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي
الثابت لا بنفاوته وجوه وجهة اقدام المكلف على الضرر بمعنية مستلزم لانتفاء المكلف في منفعة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة
المتضرر بها مع انا نفيا الحكم الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كالتمسك على فسادها بحرمة الاضرار بالنفس في صورة عدم اعتقاد
الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي لان الذي يمنع اجتماعه مع الامر هو التحريم مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الشأني كان كالتولد باب اجتماع
والنهي من عدم اقتضاء مع الجهل بالموضوع او نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز الشأني ثم ان اشكال كما عرفت ان القاعدة انما تكون ينفي الا
الوجوبية الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة
فيجب الحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس فيها
حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج
العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة او غيرهما فليس منشأه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين
به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر
مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوت من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له
فتأمل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان
عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتأمل مع ان ابا بكر لانه استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله
جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيقال من فوت على غيره
منفعة كان حبسه عدوانا له اخذ ما يساوي تلك المنفعة منه لان دلالة هذه الآيات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا الثالث
انه يعرف من تتبع موارد ما اعترض به او رد على الاستدلال بنفي الضرر بعمومات التكاليف الثابتة بعمومات ادلتها في موارد الضرر مثل وجوب الحج والصلاة
والوضوء والصوم على من يتضرر وهو ما قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل مقابله نفع واما ما حصل مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا
فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت وصوموا اذا دخل شهر رمضان دل بعمومه على وجود هذا الانتفاع وان تضمن ضررا كليا
والاضرار على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر بما يفعله بالصلاة والحج ونحوهما يقتضي الاجر المقابل لما فيه الحج والصلاة المختصة
في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به حكم بعدم التعارض وعدم كونه ضررا كما
في قوله انما تلكم الصدقات فزكوا اموالكم انتهى **قول** لا يخفى ما في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو حصول الضرر الذي
لا يتدارك ان النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب الامر بالضرر الاخروي في كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته
الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه فجميع ما اثبت التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة كيف ولو كان الامر كذلك
لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لابد ان يترتب على موافقته الاجر فاما عن تدارك الضرر وحينئذ لا يعقل الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام
ان يكون حجة وجوب الدليل العام على التكليف كاشفا بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر محرزا للموضوع في موضوع الضرر بما ماله الاحتياط
فلانه اذا سلم وجود النفع فيما قابله الفعل وفي مقدمته فانه كان تضرره يفعل الصلاة والحج او مقدمتهما فانه يكون الامر بذلك الفعل بعينه او مقدمته
ما النفع والانفع في بين الامر بالزكوة والامر بالصلاة والحج الضرري ومقدمته فانه فالتحقيق ان المراد بالضرر حصول الدنيوي وقد دفع الشارع
الحكم في مواردها فانا فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب تكليف ضرري خصص به عموم
القاعدة الرابع ان مقتضى هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان
الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول انه ذهب اليه الاكثر من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار الا ما

من الاحكام العدمية الاسلامية [illegible] الضرر

لو منعه بأن الحمل في جنبه وفيه حمل على ما اذا خاف تلف وعوضها هلاك نفس محترمة اذ يجب حفظا لنفس المحترمة فانه لا اشكال في لزوم اجرة المثل او المثل كالطعام فهو السدّ الشرعي ويمكن حمله على ما لم يتضرر صاحب الاستدلال بخابطة الغير فيه ويشهد على النافي جواز الاضرار بالغير اكراها او تقية
يصح اضرار الامر بالغير اضراراً واحداً على تركه الاضرار بالمأمور فانه لو كرهاً جاز للمأمور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر عن الغير ولا يتوهم ان هذا من قبيل الاول لان المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولاً لان المكره بالكسر يريد ابتداء الضرر بالغير فبامره وانما يتوجه
الاجل ما انشأ ارادته اولاً وبالذات للمأمور لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المحقق موضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف ولا باختياره ولا في اختياره
بين ان يكون جائزاً شرعاً او محرماً فاذا اضر المكلف باختياره سبب المرض او عدو يتضرر به سقط وجوب الصوم والحج لكونه حكماً ضررياً وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم
بتضرره بالغسل او غسل في الحبس عن فيه فانا بامره فيصنع قد تيمم لو اقدم على تحمل الضرر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل فانه لا اشكال هذا خارج عن القاعدة لان
الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فاذكره بعض في وجه وجوب رد المغصوب الى مالكه وان تضرر الغاصب لانه هو الذي ادخل الضرر على نفسه
بسبب الغصب لا يخلو عن نظر فيه يكون وجه النظر في الخطة بان كل ان ذكر الامر الثاني من ان مقتضى عدم جواز الاضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص عدم وجوب
التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر به حرام وجوازه منفي بقاعدة الضرر كذلك ابقاؤه لاجل ذلك حرام فهو جائز لان دليل
حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب فان قلت حرمة الابقاء سبب لوجوب التضرر فيجب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير هو منفي قلت
لا ريب ان ملاحظة ضرر المالك ونفي الحكم المجوز للاضرار به وان استلزم تضرر الغاصب من تجويز الشارع الاضرار بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب ينع عنه
بالنسبة الى الغاصب لا يخرج عن منافاة الامتنان بخلاف الاول فكل من جواز الاضرار بالغير ووجوب تحمل الضرر لدفع اضراره بالغير كم حرج لكن ينفي الاول
بالشرع بناء على ان النفي الثاني بانه يجوز للمضر الابقاء على اضراره لانه يتضرر بغيره هو ينافي الامتنان وينافي الشرع على التسهيل بدفع الضرر عن العباد
هذا كله مع امكان ان يقال انه لا تعارض لكان النفي بان ورفعه عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الاخر كان المرجع ادلة حرمة الاضرار بالغير لان
حرمته تحمل الاضرار بالضرر ثابتة بادلة اخرى غير قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض فيما ذكر من القاعدة يرجع الى حرمة ما عداه
الاضرار بالغير في النفس هذا كله مضافا الى الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذا الفقرة كناية عن كل موضوع بغير حق لا احترام له ولذا كذا
على تخشبته المغصوبة يجب تخريبه لانه موضوع بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا في سفينة كان نا المغصوب باللوح وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا
بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة المغصوبة نعم هذه الرواية لا تفي بجميع المراد لو فرضنا ان الرد يتوقف على تضرر الغاصب بغير ما وضع على
المغصوب او معه من الاموال الخارجة **السادس** لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان ذلك
بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد
فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا اذ
مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة
عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة فكما يؤخذ فيه
بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين
باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم
بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت اخر وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو
عن اضطراب فالذكرة لو غصب دينارا فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب في كسرها
وان كان كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم يكسر الدينار لظاهر انه بكسر المحبرة مع تساوي القيمتين لا ان يحمل على ما اذا
كثرة ضرر الدينار او ضمنه وفي ش لو ادخل دينار في محبرة وكانت قيمتهما اكثر ولم يمكن كسر لم تكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط
مالكها انتهى وفي الابدان لو ادخل الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان بغير اذن تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان
بامره فلا ضمان لانه لم يجز تضيعه صاحبها **التنبيه السابع** ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز ام لا الظاهر انه لا خلاف على المحكي
في بعض كتب الاصحاب في ان الانسان يجوز له التصرف في ملكه وان تضرر جاره ولو حفر بئرا في ملكه وافتقر بئر الجار حفرت ان يضره جاز وجعل ذلك من بني
او كان هذا البئر تنبع من ماء تلك البئر بالكشف عن الايهام ان الناس مسلطون على اموالهم وقال في هذه المسألة بلا خلاف في جواز حريم المحقوق وان ادّى الى الاضرار
ان يحفر في ملكه ما شاء وان ادى الى احراز ما يحفر في ملكه قبل ان يفوت ذلك بلا خلاف وان نقص به الماء في البئر الاولى لان الناس
مسلطون على اموالهم وقال في مسألة ان لا حريم في الاملاك لان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الاّ
بينهما وقد اختلف كلام الشافعي في الامر لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حمّاما او اصطبلا او طاحونة او حانوتا في صنف العطارين حانوت حداد

نعمنا طرحنا فذلك العادة على قوليه احدهما انه يمنع ويتدارك احدهما لما فيه من الضرر والاظهر بما علت الجواز وهو المعتمد لان للمالك التصرف في ملكه وتعم من تعميم التصرفات مثل ما يبرهن هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان الجار الوجهين عند الشافعية فذلك وكذلك كان يدق في داره الشئ دقا عنيفا يتزعزع به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فههنا اولى الى ان قال لا يقوى في الامكان ان ينصر قوانا ما ذكرهم كيف شاء فلو حفر في ملكه بئر البالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد فعل مكروها انتهى وقريب من ذلك ما في عد وير وقد مر في احياء الموات لا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان نعم في مع صد في شرح قال الشارع وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة الى اضرار الجار وارسال ما جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير بغير موضع الحاجة **اقول** تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير مقصد به غرض العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه لان الزام تحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح به جماعة منهم الشهيد لكنه ره صرح بالضمان في تاجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو مشكل لتصريحه بما تقدم فان قلت اذا فرض انه متضرر بالترك فالتضرر ابتداء متوجه اليه بالتصرف وحيث انه اضرار بالغير يرجع الى دفع الضرر المتوجه على الشخص عن نفسه باضرار الغير فقد تقدم عدم جوازه ولذا لو فرضنا كون الذي يكون لغوا كان محرما لا لاجل الاضرار بالغير قلت ما تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير الحاصل للغير المتضرر فيما لو نفسه اما اذا كان دفع الضرر عن نفسه يستلزم تضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاض في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك ضرر عظيم بل يجيء ان منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر وحرج منفي كما تقدم في كلام العلامة ره ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس او ما يقرب منه مما يجب على كل احد دفعه ولو بضرر لا يكون حرج في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا محضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك حكم ضرري لا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف والناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة في كره والشهيد في س حيث قيدا التصرف في كل ما جرت العادة والمحقق الثاني حيث قيد الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعاء الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كل ما ذكره من المتقدم بان منعه عن عموم التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي اللهم الا ان يوجه ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان سبب الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من كلماتهم اما ما كان لجلب المنفعة فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعا لعدم تضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس مسلطون بزعم ان النسبة بينه وبين نفي الضرر عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم الناس مسلطون على اموالهم

بحث

كتاب الزكوة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **كتاب الزكوة** وهي في اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بناء على ترجيح التاسيس على التاكيد ومن الثاني فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفي الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر هو حق مخصوص يطلب اخراجه من المال ثبت مخصوصه وعن المبسوط انه اخراج ذلك الحق وعن الفاضل انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الذكوة في قوله ذكوة الجنين ذكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفي النظر بلفظ الذكوة نظر فان الظاهر ان لفظ الذكوة لم يستعمل في العين اصلا وفي الاستشهاد مع كون الذكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمي المال وينمو ثوابه ويطهر عن الخبث الحاصل عن وجود الشبهة في عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ورذيلة الشح ويصلح المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق في المال سوى الزكوة المالية والفطرة وما يحكى عن ظاهر كلام الصدوق مما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه في كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه لكن من نظر في تلك الاخبار بعين الاعتبار يعطي سياقها مساق الاستحباب لا يبعد ذلك انه في كلام الصدوق نعم حكي عن الخلاف في الخلاف وجوب حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع والاخبار ونفى عنه البعد المرتضى للاية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك انه كما سيجيء في زكوة الغلات انه يعلم من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر في امور ثلثة **الاول** في زكوة المال وفيه مقاصد

المقصد الاول في شرايط الوجوب ووقته وانما تجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من اطلاق ابن حمزة وهو محمول او شاذ للاستفاضة حكاية الاجماع ورواية الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي وفيه ان الخطاب للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله ليس على مال اليتيم زكوة انها هي عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ليس على المال الغائب صدقة ولا على الدين صدقة حتى يقع في يده وغير ذلك من العنوانات التي نفى الشارع عنها الزكوة فلا يكفي بلوغه في اخر حول التملك بلا خلاف ظاهرا وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله نعم قد يستدل للمشهور بما دل على اعتبار حلول الحول على المال في يد المالك والصغير ليس له يد وفيه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولي كتمكن الوكيل ولذا يجب الزكوة على السفيه اجماعا ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومال التجارة وهو اشبه مع اعتبار الشروط كلا في الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل غير الحجر عن التصرف كما لا يخفى وقريب منه في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كان عليه الزكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ان ما في الحديث اذ الظاهر ان المراد بالموصول الزمان المستقبل في استحباب الزكوة لولا الصغر لا مطلق زمان الماضي ولذا يقبح ان يقال ليس عليه لليوم الماضي او للشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا يجب ابتداء على المجنون مطلقا لا في نقديه ولا في غيرهما على راي سيجيء تقويته واطلاق العبارة كغيرها بل المحكي عن جميع الاصحاب المفيد للاتفاق مع عدم التعرض للطبقي في ذي الادوار منهم صريح الفقيه وكذا

وغيرهما على ما حكي بانه يستانف الحول حين الافاقة ولعل لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الآتية والفتاوى المنافية للزكوة في مال المجنون هذا الصنف الا يتعلق به الزكوة كمال الغائب والدين والمفقود وغيرهما مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة شرائط الزكوة فيه فلا يجري في الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب اشتراط وجود الشرائط بحول الحول كما لا تصريح في ذلك ما دام كذلك وبذلك يندفع نظيره ما يورد في الطفل من انه لا مانع من توجه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ وان يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المنتهى في التذكرة وغيرهما وعدمه باحتمال انه غير متمكن من التصرف فيه نظرا الحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية واستجوده في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابدا واستدامتهما وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون بولاية لهما ان يخرج منهما عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه مضافا للاخبار كثيرة ظاهرها كصريحها المقتضية للوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار المتقدمة في نفي الوجوب الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على البالغين وما لما صرح به المفيد ع وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه في التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافي ارادة الاستحباب الا ان التقية تنادي بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية وبما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع في الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان المأذون والمحسن ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن الكتاب مرتبة ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل في يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكي عن جماعة في تضمين الولي لاطلاق بعض الاخبار المقيد بصورة عدم الولاية او تقصير الولي ويستفاد من الرواية وغيرها جواز اخذ الولي الاجرة واما المجنون فالمشهور ثبوت الاستحباب في مال تجارته بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع امرأة من اهلنا مختلطة لها مال عليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكر قال سئلت ابا الحسن ع عن امراة مصابة ولها مال في يد اخيها فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة والكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم في الصبي وان اتجر بمال الطفل او المجنون لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كما ان الخسران والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال لما تقدم من جواز نقل مال الطفل الى الولي المليء بالاقتراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين ع يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها رواية اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن وما عن البزنطي عن ابي الحسن ع قال سألته عن الرجل يكون في يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فلو كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف في ذلك الحلي فيما حكي عنه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه هذا يقتضيه اصول المذهب ويظهر ذلك من المحكي عن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يامره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت او غير ذلك مما يعلو على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقتراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة فكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقتراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة بما حكي لعله اقوى وربما يدعى الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي المليء مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي اياه لغيره وان كان مليا الا مع خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنته رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع كان لي اخ هلك فوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك له ابنا صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا باس به وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يعرض لمال اليتيم ومنها دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تحمل الغرامة له عند التلف وان الاصل في الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند الايسار وح يمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمئنان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها يقرضه الناس او يرهنون له عنده من يقرضه او يعطيه

بحصول الفضل ابا او الركوات مع الاحتمال لما هو ذلك ولعل الربح يرجع الى ما عن له وبين ان المراد بالملاءة ان تكون متمكنا في الحال من ضمانه ولكن عن بعض
احتمال ان يكون له مال بقدر مال الطفل فما فوق في الحال لكونه ناشئا عن المستثنيات في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه
بالخروج مع المستثنيات الممنوع من التصرف منه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر من شرطي الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لو تصرف
في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فلو باع الضمان لادلة ضمان يد العادية ولو كان في التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي
فقول الكفاية لا يبعد الجواز فالتحقيق اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فلما لا ريب فيه لانه مرفوع لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب
والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع الى الولي لادلة ولاية من له ان منها الاخبار فتأمل واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا
ووافقه المناهل حاكيا عن جده قده في شرح المفاتيح فيشكل لما عن عموم الكتاب والسنة المستفيضة من عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظا
الاصحاب اختصاص التصرف بالولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان
ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداقة فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون
العامل وصيا فالظاهر انه سيق للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة
الحكم يعني انه حينئذ فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه فاما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل
ودفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجازه ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في
قابلية سراية العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه او المالك كما صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة
الا اذا فرض المصلحة في البيع بجوز تنا التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد يقع لازما لا ينفع فيه رد الولي بعد الاطلاع الا ان
يكون تيسر استيجار الولي كتيسر استيذانه فيقع العقد معه موقوفا وكيف كان فاجراء احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم
بكون الربح لليتيم والخسارة على العامل كما هو ظاهر المتن وغيره ففي صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان
يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة فالربح لليتيم وعلى التاجر ضمان المال وفي رواية سعد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان
وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيهما بثبوت الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فدل
على الملازمة على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدها بما اذا اجاز الولي بعيد فتطبيق مسئلتي الربح والخسران على قاعدة الفضولي دونه
خرط القتاد ولعل اختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل لا ينفع مع عدم القول بالفصل واتحاد طريقي المسئلتين بعد فرض صحة العقد في
نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي فيما حكي السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد بكون
الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي تبعا للشيخ في المبسوط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل والقول الاخر للشيخ في الخلاف في كتاب النكاح
حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح
وجهان من ان تركها تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ العقد الجاري للتجارة المصلحة بل هذا اولى ومما حكي عن المص قده في نكاح التذكرة من
وجوب بيع ملك الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر ومن عدم الدليل
على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه
سواء قصد حين المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن
تدفع ان ظا [illegible] الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين
الا انه ربما يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون ان فلانا يتجر بما في يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا
الاتجار بما في الذمة اذا اعزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت في السلعتين بخصوصها باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا
استجود سيد المناهل الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعد ما حكى عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر ويدفعه ان هذه الاخبار على فرض شمولها
لبيان الخروج عن القاعدة ليها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه نظر لان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة ففيه ان النسبة وان كانت
العموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة
بالادلة القطعية ممنوعة بامكان دفع البعد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما خرجنا بها عن قاعدة
الفضولي في [illegible] مع امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء فقصد دفع الكلي الذي
[illegible] هذا الفرض [illegible] المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستقرب طرد هذا الحكم في غير مال الصغير بعد [illegible] كل مال تعين عند العقد دفعه
عما في الذمة [illegible] مضافا الى الاخبار [illegible] اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسنده [illegible] عن ابي حمزة الثمالي قال سألت ابا جعفر ع

عن الزكوة يجب عليه في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها
في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن عبد الملك قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه فحلف لي عليه ثم انه جائني بعد سنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة آلاف
درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان آخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع
رايك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف وحله ان هذا الرجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان المودع اذا اتجر من دون اذن المالك ضمن
والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين
كما صرح بعض المختلف قال في مسئلة تجارة الغاصب في الاستدلال للمنع قال بكون الربح للغاصب انه ان اشترى في الذمة ملك المشتري المبيع كان الثمن
في ذمته بلا خلاف انتهى ولكن يحمل كلماتهم هنا اذا انفق دفع مال الغير عوضا الا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا لا غير وتحمل الروايات على صورة قصد
دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخلو عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملي فلا خلاف ولا اشكال في جواز
شرائه للطفل مطلقا وقد تقدم ذلك في كلام المصنف قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظاهر وقوع الشراء للطفل فالربح له ولا اجرة
للعامل لفحوى ما تقدم من ان تجارة غير الولي كذلك من غير احتياج الى الاجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة الفضولي ولما بنا على عدم
اخراجها عن قاعدة الفضولي فالظاهر ايضا وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح في ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع بعين مال الطفل
ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العقد لنفسه فلم تنفع الاجازة والظاهر عدم الاحتياج الى اجازة مستانفة من الولي العامل ولا من الولي
الذي هو بعده في المرتبة فهو نظير الوكيل اذا اوقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد بمنزلة الاجازة كاف عنها نعم قد يشكل فيما اذا تعلق
غرض آخر لنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا في العقد في البيع وبهذا يفترق البيع عن النكاح الا انه لا يبعد مدخليتها اذا
لاحظها المتبايعان او احدهما الا ان الذي يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي وان مجرد وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم
الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدالة على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال
فان المراد هنا بقرينة نفي الضمان عن العامل مع اطلاقه منطوقا في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل وليا نعم الحكم بعدم التوقف على الاجازة
مطلقا في عقد الولي والوكيل اذا اوقعاه لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصهما اشكال لان العقد لو اتم الخاص اعني انشاء نقل المال الى الغير
العاقد لا يؤثر شيئا في العادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلول لفظ الامر قابل لان يسلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون المنقول اليه هو العاقد
لكن السلب لا يتحقق فعلا الا بما يصرفه الى المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا في صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل
الى الغير الا برضاه او برضا وليه والانتقال اليه لعدم كون العقد ملكا له بها والمفروض ان الولي لم يرض بالانتقال اليه وانما رضي بالانتقال الى نفسه
ويمتنع اجتماع الرضائين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد الا بعد رضا الولي فهذا العقد محوج الى الاجازة
مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول الى اجازة مستانفة في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام
الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولي اذا اثرت في الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه رفع لوقوع العقد من الولي
اولى بالغاء قصد الولي العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما ترفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد معرى عن ملاحظة
خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا لا يحصل الى المتجر او من هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الناقلة فلا
اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لا يجوز فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو اشترى بما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي
فالشان في جواز الضمان للولي الغير الملي وقد عرفت كلام الحلي والشيخ في المنع عن التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة
ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل الولي المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو قريب من الاتلاف بل
قد يكون اتلافا عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التي يمكن بعضها على اعتبار الملائة فيمن يقترض مال اليتيم لكن موردها المختص
بغير الاب والجد ولذا حكي عن المتاخرين كافة بل عن الاصحاب كافة في الحدائق وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد من ذلك فجوزوا لهما الاقتراض مع
الاعسار ولعله لما ورد في حق الوالد بالنسبة الى الولد مما ورد حتى قال ص لرجل انت ومالك لابيك وقال الصادق ع في رواية محمد بن مسلم ان الوالد يأخذ
من مال ولده ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اباحة تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك لكن يشكل ان ظاهر هذه الاخبار
غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه واما التقويم فهو من التمسك به ما رواه الشيخ عن الحسين
بن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله ع ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم
اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبي فقال يا رسول الله هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال

لما انت ومالك لابيك لم یکن عند الرجل شیء وکان رسول الله یحبس الاب للابن ویشهد ایضا لما ذکرنا من الجمع ومن الاشکال فی المراسلة قال الولایة
الانسان الذی هو بمنزلة الابدان فی الاستدلال بها ما صحیحة ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر ع
لا نحب ان یاخذ من مال ابنه الا ما احتاج الیه مما لا بد منه ان الله لا یحب الفساد فان التعلیل فی الاخیر یدل علی عدم جواز الافساد فی مال الولد فی ما اشد من جهة
قرضها مع الاعسار سیما اذا لم یرج الیسار واما اخبار تقویم الجاریة فمقول بمقتضاها ولا شك صحته کما اعترف به الحلی ایضا فیما حکی عنه مع امکان ان یقال
ان الملاءة ما اعتبر فی مقام بیان حکم اصل جواز التقویم اما الدفع توهم المنع او للدفع توهم جواز التصرف فی الجاریة بغیر تقویم علی حد غیرها من الاموال
ثم لو سلم ما ذکروه فی الاب فلا یخفی عدم الدلیل علی الحکم فی الجد بل مقتضی عموم الایة التحریم ودعوی انه اب حقیقة کما تری فی مثله دعوی الاجماع المرکب
واعلم ان المشهور کما قیل ان حکم التجارة فی مال المجنون حکم الصبی فی جمیع ما تقدم وکذا الاخبار المتقدمة فی صورة ضمان الولی لهما ان الربح لهما واستظهر
سیدنا مشایخنا الاتفاق علی ذلك لکن فی جریان ما ما الفقه لا اصول من الاحکام المتقدمة بالنسبة الیه اشکال واما حکم الزکوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل
والمجنون فالوضوح انه مقتضی عموم ما زکوة التجارة ثبوتها علی الولی حیث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان کان فی الذمة او کان بالعین وقلنا بجواز ضمان
الاب والجد له من غیر ملائمة وکذا ثبوت زکوة التجارة فی مال الطفل اذا اتجر غیر الولی کما دل علیه صحیح ابن بکیر وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه
وحکم بوقوعها عن الطفل اما تعبدا کما ذکرنا او مع کون العامل ولیا او مع اجازة الولی فالاقوی انه لا زکوة اما علی الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب
الزکوة فی مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له الا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحکم الشرع واما علی التاجر فلعدم سلامة الربح له لروایة سماعة عن
الرجل یکون عنده مال الیتیم فیتجر به ایضمنه قال نعم قلت فعلیه زکوة قال لا لعمری لا اجمع علیه خصلتین الضمان والزکوة قیل وعن الشهید والمحقق الثانی
فی کل موضع یقع الشراء للطفل وهو مشکل لظهور الاخبار فی غیر ذلك ولا فرق فی الاشکال بین حصول الاجازة کاشفة او ناقلة ویستحب الزکوة فی غلات
الطفل ولا یجب وفاقا للمفید والمحقق والشهید والمحقق الثانی وحکی عن القدیمین والسید سلار وعن التحریر حکایته عن اکثر الاصحاب وعن غیره حکایته
عن المتأخرین کافة قیل وعن تخلیص الخلاف نسبته الی اصحابنا وعن کشف الحق ان الامامیة ذهبت الی ان الزکوة لا تجب علی الطفل والمجنون للاصل
وعموم ما تقدم من الاخبار النافیة للزکوة فی مال الیتیم وقوله ع لا زکوة علی یتیم وخصوص قوله ع فی روایة ابی بصیر المتقدمة ولیس علی جمیع غلاته من نخل
او زرع او غلة زکوة خلافا للمحکی عن الشیخین واتباعهما وعن الناصریات انه ذهب اکثر اصحابنا الی ان الامام یاخذ الصدقة من زرع الطفل وضرعه
انتهی لعموم ادلة الزکوة فی الغلات وخصوص صحیحة ابن مسلم عن ابی جعفر وابی عبد الله ع انهما قالا لیس علی مال الیتیم فی العین والمال الصامت
شیء فاما الغلات فعلیها الصدقة واجیب بان الوجوب فیها بمعناه المصطلح عندنا واما بمعنی الثبوت الاستقرار فیثبت اللزوم علی التقدیرین سیما
بمعونة لفظ علی وبضعفه بوجوب تخصیص العموم بما دل علی نفی الزکوة عن الیتیم وبحمل الصحیحة علی الاستحباب الذی کیجمعا بینها وبین روایة ابی بصیر
المعتضدة بالمحکی عن الشهرة العظیمة واما ما حکاه فی الناصریات عن اکثر اصحابنا فهو لا یدل علی الوجوب کما لا یخفی لان زکوة المستحبة من مال الطفل
فیه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الی موافقة مضمون الصحیحة لمذهب فقهاء الجمهور کافة کما عن المنتهی وان حکی عن التذکرة حکایة هذا القول بعد الوجوب عن
عن ابی حنیفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بینهم رد ما الیه میل سائر علمائهم هو الوجوب ثم ان المعروف بین الاصحاب هو ثبوت الرجحان کما عرفت من
عبارة الناصریات واستظهر سیدنا مشایخنا الاتفاق علیه بعد ان حکی عن الاردبیلی التصریح بالاتفاق علی الاستحباب وصرح بعدم الخلاف فی الریاض
ایضا ویظهر ذلك ایضا من النافع حیث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والکفایة انه مذهب عامة المتأخرین وجمهورهم ویدل علیه الصحیحة السابقة بالحمل
السابق فانه لا منافیة الحمل علی التقیة لما عرفت غیر مرة من ان التقیة تتأدی بما ظاهره موافق للعامة وان اريد خلافه بقرينة منفصلة ولعل لذلك من
الغریب ما عن العلامة الطباطبائی من انکار الاستحباب مدعیا انه لم یصرح احد بالسنة قبل الفاضلین وهل یلحق بغلات الیتیم مواشیه ظاهر المحکی
عن الوسیلة نعم حیث ادعی الاجماع المرکب الا ان الحکم بالاستحباب بمجرد هذا مشکل وان کان اجماعا منقولا معتضدا بما تقدم فی الناصریات من زکوة
او ظاهر جماعة من الموجبین والمستحبین عدم الفرق بین الغلات والمواشی الا ان الاکتفاء بذلك فی التهجم علی مال الیتیم اشکالا ولذا مال
جماعة من المتأخرین الی العدم وهو الاحوط واشکل من ذلك الحکم باستحباب الزکوة فی غلات المجنون فضلا عن مواشیه وان ادعی فی الریاض ان ظاهر
من عدا المحقق وبعض من تأخر عنه عدم الفرق بین الطفل والمجنون ولا زکوة علی المملوك ان قلنا بعدم تملکه کما هو المعظم او فی الجملة علی الخلاف المذکور
فی محله اما علی القول بعدم الملك کما هو المشهور ظاهرا بل ظاهر بعض العبائر المحکیة الاجماع علیه فعدم الزکوة علیه واضح بل یخرج عن قید اعتبار ملکیة
النصاب کما علمت فی اثبته واما علی القول بالملك فلحسنة ابن سنان او ابن هاشم قال لیس فی مال المملوك شیء ولو کان له الف الف ولو احتاج لم یعط من
الزکوة شیء وفی معناه روایة لابن سنان ومن العجیب ما حکی عن المنتهی کما فی مفتاح النافع من ان المعتبر والمبسوط من وجوب الزکوة علیه علی القول بالملك مع
ان ظاهر المحکی عن المنتهی والتذکرة اتفاق اصحابنا بل غیر شاذ من العامة علی عدم الزکوة علیه لکن الظاهر انه تبعه فیهم من الاصحاب استنادا منهم فی ذلك
الی عدم الملك ثم یمکن ان یوجه الحکم فی الروایتین بنفی الزکوة بعدم الملکیة للادلة الدالة علی عدم ملکیة العبد فیکون اضافة المال فی الروایتین

يجوز له الا فيه لا التمليك كما يصح عند رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا
لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وقد يستدل على نفي الملكية بعدم تمكنه من التصرف المحجور عليه بنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا
كما في المختلف وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف لاختلال التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن
هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه لا الاجماع على الحجر عليه ولو مالكا فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا امره مولاه بحجه ونحوه من انواع
البر كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه ع ليس على المملوك زكوة الا باذن مولاه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه ثم ويرد على الثاني
منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع في زمن خيار البائع بل المتزلزل بالعقود الجايزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر
في كون المملوكية بنفسها مانعة من وجوب الزكوة كما انها مانعة عن اخذها فارجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره وهذا هو التام من كلام
اكثر الاصحاب حيث لم يفصلوا عن اعتبار الحرية باعتبار الملكية او اعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر فهي مطرحة او مؤولة وهل يجب
زكوة ما في يده على المولى مط او ليس عليه كذلك ثالث ويبنى على القول الظاهر المحكي عن القواعد التحرير الاول وقيل لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط
زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرايط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد لان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كالمال في
يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظ الرواية الثالثة الثاني وقد اشتمالها على التعليل لعدم وصول المال اليه فان كان في المورد ثبت عدم الوصول لحقيقة
كما اذا كان غايبا او مثل ذلك من مسقطات الزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل الى سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل
الذي هو يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث فوضها الى العبد ليختص به وينتفع به او ببعضه على نفسه فهو كالنفقة اذا غاب الشخص وسيجيء
عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه مقام تخصيص الادلة القاطعة الموجبة للزكوة على المال المستجمع للشرايط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة
على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الجهة الثالث ولا فرق فيما ذكر بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان
لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظ في الجميع حتى المكاتب بقسميه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا ما عن المنتهى نسبته الى العلماء
كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب من الحجر عن التصرف فيما بيده بالاكتساب حتى ورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا اكلة
في طعام ويرتفع الاشكال راسا لو قلنا بعدم ملكيته كغيره من الاقسام كما عن المص في النهاية والمحقق في المعتبر وما ذكرنا كله ينجبر ضعف رواية البختري
عن الصادق ع ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما الاستدلال بروايتي عبد الله بن سنان المتقدمتين ففيه صحيح ظاهر لاشتمالهما على منع
المملوك من الزكوة من ان المكاتب يعطى من الزكوة فمورده الا يشمله وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه وان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع
عن اخذه منه الا على وجه استيفاء مال الكتابة ما لم يعجز سواء جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وعن المبسوط وان كان المكاتب المشروط لا زكوة على ماله
ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملك عندنا والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى نفي
استقلال السيد بقرينة ما عنه في باب الكتابة من ان كسبه له وظاهره ما تقدم عن المص والمحقق عكس ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح والرجوع
الى العموم ما الملكية للمكاتب وضعف رواية البختري ضعيف نعم لو تحرر من المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا بلا
خلاف ظ وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب وان وجهه واضح وهو كذلك لان نصيبه مال جامع لشرايط الزكوة وادلة نفي الزكوة
عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر روايتي ابن سنان المتقدمتين عدم جواز اعطاء المملوك
من الزكوة وظاهرها عدم قابليته وربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه الاستحقاق
ولو كان في سبيل الله لا بقصد الملك لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا القرض بنسبة الملك وان كان وكيلا
عنهما ملكاه بالتسوية ولو كان احدهما مستحقا ملك بمقدار حصته وجميع ذلك مبني على ما عرفت انه لا بد في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع الحول
فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك بمعنى تزلزله من حيث الحدوث لتوقفه على شرط
لم يقع او لم يعلم وقوعه واما المتزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا
كما صرح به في المسالك وان اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واقع الا ان الذي يحكى عن بعض
هو ان مراد القائلين باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز
الرجوع في الهبة اتفاقا الا في المواضع المخصوصة ولم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم
ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق اتم من حين العقد انتهى المحكي وهذا نص فيما ذكره في المسالك وكيف
كان فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع نعم لو رجع الواهب
قبل الحول يسقط الزكوة بلا اشكال ولو رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤده قدم حق الفقراء وان كان قبله ففيه ما ذكره و

كشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن من الاداء معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم يكلف المالك بعد بالاخراج للعجز فيكون بحيث الواهب عليه مما تعلق بحق الفقير او يتقيد سيما على القول بتعلق الشركة وكذا الاشكال في المال الموصى في الحول اذا كان حوليا لا يعد القبول بعد الوفاة لانه قبل ذلك غير مملوك للموصى له او غير متمكن من التصرف فيه ولو لعدم العلم بملكيته بناء على احد وجهي الكشف في القبول وكذا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن الشيخ فواضح واما على القول بحصول التملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام او من نصبه لعدم استقرار الملك لان للامام ان يقسم بينهم بحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف من الغنيمة فليس للامام منعها مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو غير مانع كالخيار مع انه يختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا مشاعا منها ولعل اعتبار التمكن من التصرف لا يوجب اعتبار التمكن القسمة فيسقط البعض الغانمين فان قبضه فلا اشكال ولا مانع كان غائبا فلا يجري الا بعد وصوله اليه او الى وكيله الا اذا قبض عند الامام بالولاية وان كان حاضرا فالظاهر انه موقوف على قبض الغانم ايضا الا ان قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك ورفع الحجر عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري القرض ايضا الا بعد القبض بناء على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك وعلى قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف جدا مضافا الى ما سيجيء في باب القرض مما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع في زمن الخيار فانما يجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البائع لو قلنا بمنعه المشتري من التصرفات المنافية للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية حين العقد وان كان له مانع اخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محل بحث في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البائع في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في بعد حمل هذا الكلام على تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البائع فيرجع البائع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالشفيع وقد اطلق هنا الجريان في الحول من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البائع والشهيد في البيان عد خيار البائع من الامور التي تظن انها مانعة عن الزكوة وليست مانعة مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البائع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل والاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة عندهم لا نصيبه على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن ناقلا فان الفرق بين منذور التصدق بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بمانعية الاول دون الخيار اشكال بل تحكم ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار حول ان الحول مع المال مع وقوعه في يد المالك وكونه عنده وفحوى سقوطها عن مال الغائب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب او مع عدم اطلاعه ام لا بل يعم الحكم لما اذا اذن الغاصب المالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يده عليه وهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا عن عمومه ضرورة انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة في الدين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء فان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غيرها ايضا كيف وحكي عن الشيخ في احد قولي وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن الجامع ايضا وان ضعفه في المسالك بانه كان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قيده بما اذا لم يتمكن من تخليصه ولو ببعضه ولو بالاستعانة بظالم والا وجبت فيما زاد على الفداء ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولو في تقدير زرارة في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين دلت الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة على اخذ المال الغائب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة وح فيحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحصول الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر مقدور في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يملك في تمام الحول وقد قوى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيه بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه لزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا التزام اولى من ابقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل سيما مثل قوله ع في صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب حتى يقع في يديك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب بحصته ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه خفية لا يبعد عده من التمكن فيكون

العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغائب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط عليه التمكن بل لو
بيد لبعض لمنع المانع تقييد بالفرد النادر ولو قيل بان المال الغائب عنوان مستقل في نفسه لا يلحق بالمفقود لعدم تنقيح المناط سقط التمسك
بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظاهر ان المعيار في الكل واحد هو العجز عن الاخذ ولذا استدل بتلك الاخبار لاشتراط التمكن
بلا افراط في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه على اخذه وتركه متعمدا مع عدم علمه قدرة بضمونها من ثبوت الزكوة في
الدين المقتدر على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف
لانه المحكم في امثاله والظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان في صدقه على التمكن
من اسباب التمكن خفاء او منعا الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاواهم ومعاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل
الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة وخصوص ما اوجبها بمجرد القدرة على الاخذ المعتبر
هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي انيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة وغيرها كيف ويجيء في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من
التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها لا يدل على اعتبار ازيد منه ويلحق المغصوب المجحود اذا لم يتمكن من
استنقاذه قال في البيان لو امكن الاستنقاذ وجبت ولو ببعضه وجبت في المقبوض وفي اجراء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستعانة
بظالم اما الاستعانة بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملك
لا يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما في هذا وفي استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود بالبينة مما ذكرنا
من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف اطلاقها الى ما احتاج الى صرف بعضه او
صرف مال غيره تاملا ولو كان القدر اكثر او مساويا للمفك او ازيد فالاشكال اوضح بل منع الزكوة اقوى فكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين
الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل حيث انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من
طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب والمالك المفقود فقدرته بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل السبب
الى التمكن ومما ذكرنا يظهر الكلام في مال الغائب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده
او يد وكيله نعم ظاهر اطلاق المتن وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادتهم ما ذكرنا من التقييد ففي المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في
المال الغائب اذا كان صاحبه متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على
كونه تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا باس به واعلم ان جماعة
من المتأخرين منهم الشهيد قيدوا بالمالك وكيله فاوجبوا زكوة الغائب على المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يقدر المالك على التصرف فيه و
اخذه والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك عرفا
بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل عن ماله
فان كان في يده او يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا في بيته فالظاهر وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عنده بل وفي يده وان كان عاجزا
عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في المنتهى انه لو اسر
في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوته محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن القاضي في جواهر الفقه
وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه حيث كونه لنفوذ تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم
في الغائب كونه في يد الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم حدوث تمام التمكن فيه كالارث
الذي لم يصل الى الوارث او لحدوث مانع فيه اما لتعلق حق شرعي به او يد عرفي او غيبة منقطعة لا لعدم قصور المالك عن التصرف فيه لمرض وحبس او
غيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد او نحوها من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة
عن التصرف في وجه قوي اما ما تعلق بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حتى يجيء فالظاهر الحكم بانقطاع الحول واستينافه بعد
ارتفاع الموانع انتهى وفيما ذكره بعض المعاصرين من الانصاف ان المسألة لا تخلو من اشكال فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي
الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير موارده الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى
فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تامية الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه مراد المجمعين كلا
وبعضا فان تحققت القدرة على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة المتقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها وان اشتبه
التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعدم العلم بتخصيصها بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال عنوان المخصص

الى العوض تأمّل وعلى كل حال تعتد به فلا اشكال واعلم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فقد قيل
سيأتي مع سائر الشروط اعتباره في زمان تعلق الوجوب فيها بالنسبة من المتأخرين الى كفاية تحققه بعده لان لا طلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار
التمكن فيما يعتبر فيه الحول بغيره نظر لان المسئلة لا تخلو من اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف لظاهر الاجماع على الكفاية لعدم جواز التصرف فيه الا
بالاستنماء لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف التذكرة بعد نقل الخلاف في انتقال ملكية
الوقف الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منها نصابا
وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال لظاهر او كذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع نعم حكي عن غير واحد
انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل اللحظة اذا حصل اليأس والفرق بين الضال والخروج عن الملك اشكال
واشكل منه اطلاق ما في الوسيلة من انه لو ضلت في اثناء الحول وعادت لم تسقط الزكوة ولو لم يعد سقطت على الاشكال في
تخلل مدة الفقد في اثناء الحول فلو تقدمت عليها لم يحتسب من الحول بلا اشكال وكيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا
خلاف كما عن جماعة المنصوص بل عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال سنة واحدة وعن المنتهى انه اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب ان
يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علمائنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب بل عن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين ولا تجب
الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عينا وان كان تأخيره من جهة مالكه على المشهور بين المتأخرين بل قيل انه اجماعهم لعموم نافيها عن الدين و
اختصاص موجباتها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سأل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل
عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التأخير من جهة المدين لظواهر
اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض ان تركه المقرض بحاله حولا فالزكوة عليه بلا خلاف كما عن المحكي الخلاف و [illegible] وعن التنقيح انه
مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف ملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا بتركه بحاله سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه وعن
المقرض [illegible] لو اشترط المقرض الزكوة على المقرض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للمصنف في باب القرض من المختلف بعد ان حكاه عن الشيخ والقاضي وتبعهم
جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فلظاهر عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد
مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة فيبطل لانه واضح لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا وان
كان المانع كونها من الامور المتعلقة بذمة المالك او بعين ماله فيدفعه جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمة غيره وضمانه لا يجوز له ضمانه بالبدل من الاعيان هذا
مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيح ابن حازم عن رجل استقرض مالا وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه
يؤدي فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من
ان اشتراط العبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان اطلاق النص والفتوى ان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه
وعدم وجوبها على احد غيره وعلى الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا بأس به وليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه او كاشتراط الولي في ضمن
عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق النصوص والفتاوى في مقام بيان الوجوب الاصلي الذاتي كما يجب في قولهم على الولي قضاء ما فات
الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انا لا نقول ببرائة ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض
ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض ثابتة مطلقا بعد
الاشتراط ولا يسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيح ابن حازم المتقدمة والحاصل انه لا وجه لمخالفة اشتراط اداء الشخص لزكوة غيره للكتاب بعد تسليم
كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة اما لان مقتضى
الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي الابتدائي بالمالك والفرض عدم [illegible] بنقل عنه الى غيره واما لان العبرة في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة بما
قبل الاشتراط فتأمل نعم لو اشترط عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض اتجه فساد الشرط بل القرض بناء على افساد الشرط
الفاسد لظاهر مخالفة هذا الشرط للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان جعل بعضهم
التفصيل ثالث الاقوال واعلم ان المصنف لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا مندرا لصدقه ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار تمامية الملك
فيها في الجملة الا ان المرهون يحتمل عدم التمكن من فكه [illegible] بل مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق آخرين لان المالك غير متمكن
من التصرف فيه والتمكن من التمكن [illegible] كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم عندنا من ان الشرط اما القدرة
على الاستنقاذ الوارد في النص [illegible] التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول للمرهون بواسطة [illegible] وكذا
الثاني بما يعم [illegible] جماعة من اهل التحقيق [illegible] نقله الاجماع على اعتبار ذلك العنوان في وجوب الزكوة من الفاضلين فان الشيخ والمحقق في المعتبر

والمفروض مع دعوام الاتفاق على اعتبار التمكن وقد اختاره في الخلاف في المعتبر والتحقيق لنهاية على ما حكى عنهم الوجوب مع التمكن من
الفك ولمن يستدعم الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول بالاطلاق ثبوتها والاقوال الثالثة حكينا عن الشيخ ولكن تقدم فيه
بالاحبرو مما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون التقصير لقلته على انه كما اشار اليها الشهيد في محكي حواشي القواعد
من ان الحجر له لا عليه وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه في صورة الحجر لا ثه ادعى عدمه ثم لا فرق في التمكن في فك الرهن بين ان
يكون بيعه او بغيره من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها وقد يشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف في المرهون فهو نظير التمكن
من بيع المغصوب ولا موقتا الحق يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب حينئذ وحيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى القاعدة تقدم
حق الفقراء لتعلقه بالعين بل خروجه عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا نظير
له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اعتراضهما بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق
ارش الجناية واما النصاب المنذور التصدق به فهو على اقسام لان النذر اما يتعلق بجميعه واما يتعلق ببعضه على التقديرين فاما ان يتعلق
النذر بتصدقه او يكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير اما ان يكون المنذور موقتا بما قبل
الحول او بما بعده واما ان يكون مط والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك فهذه الاقسام كلها
فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم تعلق الزكوة على تعلق النذر وح فان تعلق النذر بالقدر الخارج عن القدر
الواجب في الزكوة لزم الامران وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقي بناء على ان ما لا يدرك كله في نحو المقام لا يترك كله
ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية التصدق المنذور عن الزكوة لو لم ينصرف
الطلاقه الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزا مط سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا صدقة
فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مط والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به
بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص الصدقة كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلزم بعد احتياجها الى الصيغة
وقد حكى عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكى عن المنتهى والتذكرة الاتفاق
على الخروج عن الملك اذا قال لله على ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل بل التحقيق ان الغايات التي ثبت بالقواعد
توقفها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر افاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يفيد تحقق الغاية من دون
السبب بل ربما يتوهم هنا بطلان النذر من حيث ان النذر يحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعا الا ان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر
الاختصاص بما كان نذرا متعلقه فعلا اختياريا ليتصور فيه البر والحنث فلا بد من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من دون تاويل بارادة السبب
الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا لان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب بل لتوقفه عليه وبالجملة فالمسلم من الاشكال
وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزمة لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب ببعض عموما وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكونه
متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله ع ما جعلته لله فف به ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل له ايضا بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لغيره
وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلصيرورته ممنوعا من التصرف فيه بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل قيل بالخروج في هذه الصورة
ايضا اذا قصد بالتصرف معناه العرفي وهو الاعطاء والتصرف بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على ايجاد ما به يحصل صدقة من الاسباب المعهودة في الشرع
مستدلا بانه يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها ولعل منشأ هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من
عدم حصوله بالنذر ويتحقق بطلبه لعل النذر وان تعلق بمعنى التصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مامورا بالدفع واطلاق الامر بالدفع من المالك
يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية الناذر وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس
عن ملك المالك الى ملك الفقراء من الامر بدفع بعض النصاب اليهم والا فلم يرد في ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب
وما ورد من ان الله تع شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم وجعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا ماخوذا عن الحكم التكليفي
الصادر في اول التشريع الا انه ملك الفقراء اولا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليه على هذا التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة
التملك من الامر بالدفع وقد استدل المفصل على ما ذكر زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في اخر الكافي في باب النذر عن الخثعمي فيمن نذر
ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله تع فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها فلما سئل الامام ع امره بان يقوم جميع ذلك
على نفسه ويتصدق بقيمتها انه يحاسب يؤدي ما عليه وبما رواه عن علي بن جعفر عن اخيه قال وسئلته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها
قال اذا جعلته لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على ما ادعاه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عن الملك

بطلان نذر التصدق بعض الفوائد

وارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو التمليك للفقير لا خروجها عن
ملكه بمجرد النذر واستقرارها على نفسه لا بد على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام الذي هو ولي الفقراء والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية
لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة مدعيا انه المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية اسلم دلالة على الخروج عن
الملك فاما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المنوية ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيهما انما الخروج عن ملكه بالوقف او بغيره ولا ينافيه قوله
هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا من تضمن الامر
بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الاختصاص هو ذلك في استحقاق المدفوع اليه بل انما يكشف له واما اذا امر بالدفع من جهة التزام الموجب فهو
والزامه على نفسه المفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد القربة حيث انها في ملك الناذر وقبل النذر فيجب عليه
بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعها الى الفقير على وجه التمليك فلازم وجوب الدفع على هذا الوجه هو بقاؤه في ملكه بعد النذر
لتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور واذا الحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر الصدقة انما يفيد وجوب التمليك لا حصول التملك نعم الظاهر منع الناذر
من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف المنافي باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر
الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق
ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع فات محل العموم ما لم يبق
محل للوفاء مدفوعة بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتدبر وان شئت
توضيح الدفع فنقول ثبات بطلان العقود الناقلة بادلة الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود الناقلة الحاصلة من البايع مثلا
بادلة الوفاء بالعقود وكما ان وجوب الوفاء بما انشاه البايع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما يوجد من النواقل بعد النقض والا
فمجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه فتدبر ويؤيده ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان المال
المنذور لا يورث بموت الناذر فعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى ثم ايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرطا لانه الزام فيشمله ادلة الوفاء بالشرط
وقد ثبت في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات فتدبر وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور
وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او ببعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة وغيره ان في صورة تعلقه بالكل
يحصل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يجب احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا موقتا كان بنذر التصدق به في وقت معين فان كان
الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف سواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت
بعد خروج وقته الى المطلق وقد عرفت الحال ففي شرح الروضة لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان مجرد
التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء الا ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف
باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان الوقت بعد الحول او نفس الحول بنى على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز بمجرد الصيغة او عند حضور الوقت فعلى الاول
فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى ان حولان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع
مدفوعة بمنع كون الحولان سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو مزاحم قابل للنذر وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور فان كان
بعد الحول وجب التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجمع والا فيمكن القول بوجوب اخراج
الزكوة بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه وصرفه الى الذمة ويحتمل القرعة والاول لا يخ عن قوة الا ان
يعلم من النذر والتنجيز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التخيير وان كان زمان الشرط مقدما على الحول وعلم بحصوله فيمنع من التصرف من حين الصيغة الا
بناء على انه زمان الوجوب ان لم يكن زمان الواجب وح فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطاؤه لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تعلق
الشرط انتظر زمانه نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع
من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم وقوعه ينافي صحة التصرفات المنافية كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم ظاهر الشهيد
الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور وحرمته بعد الوفاة مع المخالفة لم يكن تنبانا لكن حكى عدم الخلاف في المسئلة
المذكورة بل عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم ولعلهما يبنى المنع عن التصرف من حين الصيغة وعدمه على ما سيجيء من مسئلة النذر
المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بحصوله بنى على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتمله بنى عليه وعلى
جواز فصل منها في النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز ان لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر الغايات
بناء على صحته كان نذر كونه صدقة لما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونها صدقة عند الشرط ونويناها في اخراجها في الزكوة ودعوى اصالة عدم

تحقق الشرط والمشروط لا يمنع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه صدقة حتى يقال انه تعلق على شرط محتمل فتأمل جيدا
للاصل وهذا نظير ما تقدم من انه لا يجوز لمن نذر ما لم يعين القضاء ان يتصرف فيه بما ينافيه على اشكال بعد العلم بالاتيان نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال
كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز التصرفات المخرجة عن الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط
اختياري لحصول الغاية المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان نفس الشرط من الامور الاختيارية كان يقول ان كان النصاب
... فالاصل كذا فان الظاهر انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه تفويت ذلك الشرط الموجب لحصول الفعل فضابط جواز التصرف
في نذر الغاية المشروطة بما يتوقف على ما يرجع الى الاختيار والتأخير واما في نذر الافعال كان يقول عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا
الى اختيار المكلف كدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب الفعل عند الشرط لو اتفق كونه كذلك فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى
المستلزم لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا مانع من
الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق قبل شرطه وان قلنا بتنجيز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط لم يجز التصرف وان اتصل
في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع ثم ان ما ذكرنا من الشرط انما هي شروط الوجوب بمعنى انه بانتفائها
ينتفي الوجوب راسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان
الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان
عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند التلف مطلقا وحسنة ابن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة
ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها
الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه
ضمان وحسنة زرارة او ابن هاشم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان
قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر
وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المصنف والشهيد او الوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء
لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المصنف والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا
بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه ودعوى ان صحة
التكليف لا يستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر بما يقتضي لا يبعث عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف فيه لا بد من
التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة
التكليف المشروط بالتمكن يكفي في الزمان المشروط بطريق اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف الكافر ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك
في الغنائم الفاضل القمي بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بمعاملاتهم ومداينتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال
في انهم لو اتلفوا لبيت مال المسلمين يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فالاشكال في القيمي بالعين لدى كون التالف فهو مال آخر للمسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر
ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيد الذمي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا
للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب على امثال هذا التكليف كما يجب الممتنع من المسلمين حتى لا يجتمع هذا الفعل على
النية كسائر الواجبات التي يجبر بها المسلم الممتنع واما اجبار الكافر على ادائها في ذمته من المسلمين وان لم يقصد فلعدم اعتبار النية في
فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع عنه يسقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية
المعتبرة فيهما المتوقف عليها آثارهما وان اجبر على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيما به كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين
فان تلف الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف بحيث يصير دينا فلا يجب وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد الموت في سقوط النية بل يصير كالكفارة
التي لا يتعلق بها الكافر حال الكفر ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان وليس بواضح كما اعترف به غير واحد وثمرة عدم الضمان
في المسالك تظهر في عدم جواز اخذ الساعي لبدل التالف وفي الاسلام تسقط مع بقاء العين وتلفها لحديث الجب المنجبر بما يظهر من خلاف ولولاه
لاشكل الحكم بالسقوط مطلقا ولذا مال الى عدم السقوط جماعة من متأخري المتأخرين ولو تلف من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع نصا
وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار في المال المتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في العزيز او وجوب التسليم بمعنى تحقق تكليف
المنجز بالتسليم المعلق بحال الامكان لا التكليف المشروط بالتمكن حتى يكون منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خلطا
الزكوة مختلفة ... واحد ولذا لا يفرق بين ملكي شخص واحد اذا تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف الا

الادلة وخصوص ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وضريس عن ابي عبد الله عليه السلام انهما قالا الا انما رجل كان له مال موضوع
حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه ان كان عليه من الدين مثله او اكثر منه فليزك ما في يده دون وقت وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب
في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المشهور كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على الحب بعد الاشتداد
فيثبت في البسر الحصرم بما ادعي من عدم القائل بالفرق بل قيل في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل
من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج عن الرطبية بل عن الاصحاب ان عليه اجماع اللغات وعبر بعض من نقل عن الصحاح
في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب تامل الا ان المحكي عن بعض الفرق فالاولى التمسك في ذلك بصحيحة
سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر ان الزبيب حال مقدر وان
كان تقدير الحال خلاف الظاهر ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا عليه السلام هل على العنب زكوة او انما تجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه
اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره مقدم على بلوغ التمر والزبيب في احتمال كون خرصه بالحاء المهملة من حرص الزرع اذا اصابه
شيء فيكون كناية عن صيرورة العنب زبيبا بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الرواية والفتوى على ما يظهر ان الكناية في غاية البشاعة عند الطبع
السليم واما الصحيحة الاخرى لسعد عن مولانا الرضا عليه السلام في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير
اجمالها للظهور هنا في اتحاد زمان الصرام والخرص مع ظهور الخلاف فيهما فانهما فلا بد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنا الا يوجب اجمالا
في الصحيحة الاولى مع ان الظاهر الاحتمالات في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها زبيبا فيتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة
المشهور وهذا هو اولى من قرائة الخرص بالحاء المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة
السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك في المقام بادلة الخرص فان ما ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المشهور قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص
في الكرم والنخل على وجه يستفاد منه عدم الخلاف في المسئلة الا من ابي حنيفة ان زمان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة
من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في
يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا وكان لهم التصرف كيف شاؤوا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع
والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق في النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا او زبيبا ولو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى المشهور ينافي قوله بعد ذكر
الزكوة في الغلات الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب في الحنطة والشعير وفاقا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية وسلار ووالد الصدوق ومال
اليه بعض من تاخر بناء على ما نسب اليه ظاهر كثير مما تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعدم وجوبها
فيما عداها او في النسبة بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف
التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسميات الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها التامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول ما يركن
اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب اذا اهل اي دخل الشهر الثاني عشر عند علمائنا اذ به يتم
الحول الذي يجيء انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى
استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا
بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب مضي الحول والسنة والعام التي هي موضوعة
لغة وعرفا لاثني عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب بدخول الاخير ويبقى متزلزلا فان كمل مع بقاء شرائط المال والمكلف والا كشف عن عدمه اولا
فيسترد ما دفع مع بقاء العين او علم القابض بالحال كما في كل دفع متزلزل وفيه انه طرح لظاهر ادلة من الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل
صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثاني عشر لاشتمالها على مال الفقراء استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء
بل شركتهم بمجرد دخول الثاني عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح المانع من الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره
مع ان الوجوب المتزلزل ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بصورة تحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه التقييد من المجاز و
ظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد في الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله وجبت الزكوة مقيد بما اذا كان كمل الشهر الاخير لصراحة الكلام في كفاية
دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها لكون الدخول في الثاني عشر موجبا للحول لان الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكوة في ادلة
اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا القول رواية اسحق بن عمار عن التعجيل متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجتمع و حول
من المغرم ادخل في السنة الثانية واما في الصامت فعدا حلف فيه الا ان المحكي عن حيوة الحيوان ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه مضى عليه سنة مع انه
لا يناسب هنا ارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فتنقصر الرواية الدالة على توقف الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره

بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضي احد عشر شهراً لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها في الوجوب المستقر سيما
بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على كفاية الاستهلال الثاني عشر بادلة اعتبار الحول فيكشف ذلك
عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية استقرار الوجوب بدخول الثاني عشر وظاهر ارادة الاجماعات المحكية
والامكان يبعد لمعنى مقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد به متن الاجماع المحقق وكيف كان فيتعين حمل رواية اسحق عن السؤال عن زمان قابلية
الشهادة الاخرى لحيلولة الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع في الفريضة وسيجيء تحقيق معنا التام واما الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة
ابن هاشم فقد عدّ في المسالك وابنه صحيحة في مسئلة مبدأ حول السخال وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام
مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر بالاجماعات المنقولة فلا محيص من التصرف في ادلة اعتبار الحول وان كثرت وورد في مقام البيان اما بحمل الحول
فيها على الاحد عشر شهراً باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم او المجاز اللغوي واما بالتصرف في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر
الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في الادلة ليس منحصراً في لفظ الحول بل في بعضها العام وفي بعضها السنة
وادعاء الحقيقة في الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت ودونه في الضعف التجوز في الالفاظ المذكورة فالاحسن التصرف في حولان
الحول ومضيه فانه كثيراً ما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع والشهر بدخول يوم الاخير
ونحوه مضي عشرة ايام او خمسة ايام او غيرها لكن بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنياً على المسامحة الا انه لا بأس به بعد قيام الدليل
كما ذكر ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه بمجموعه محسوب من الحول الاول ولا يستانف الحول الا بعد انقضائه
ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد لذا افتى بها جماعة من متاخري
المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول في الاخبار الحول الشرعي حقيقة او مجازاً فلا مناص مما اختاره جماعة كالمقدس وولده في الايضاح وشارح
الروضة من عدّ الشهر الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **مسئلة** لا خلاف
ولا اشكال في اعتبار البلوغ في زكوة النقدين والفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة نعم في المختلف عن ابن حمزة الاطلاق ثبوت الزكوة
في مال اليتيم فان اراد به ما يعم النقدين كان شاذاً وقد استدل على ذلك ايضاً بادلة رفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان عدم تكليف الصبي
باداءها لا يستلزم عدم ثبوتها في ماله بحكم امثال قوله ان الله جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة في عين مال
الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها على من له ولاية المال والظاهر اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي تجدده في الجزء الاخير واستدل له بقوله في رواية
ابي بصير الموثقة ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل
زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة وكان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة
والحول الواحد الا باعتبار ما قبله ويدل على اعتبار حول الحول شرط كون المال في يده طول الحول عنده بناء على ظهوره في اعتبار تمكنه من التصرف طول الحول
والصغير والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان الظاهر من هذه الاخبار اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الدين
والمغصوب والغائب في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط عن السفيه والحاصل ان الصغر مانع اخر لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف
وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول من جهة الثاني ولذا عد عدم كل منهما شرطاً مستقلاً نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من قوله ليس في مال اليتيم ان مال
اليتيم ما دام كذلك ليس محلاً للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجري في الحول ويلاحظ فيه الشرط الا انه بمجرد الوقوع في اليد يجب فيه الزكوة
والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقاً للزكوة لا نفي تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولي
نظراً له فالمشهور استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضل وظاهر غيرها من المستفيضة الآتية
الا انه لا قائل به من الاصحاب قال الشيخ الذي كان المترجم لكلام شيخه المفيد ولكلامه انه اراد بذلك الاستحباب ويحتمل ايضاً حمل الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة
والشافعي واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظاهر ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافاً الى ما عن المعتبر
والمنتهى والتذكرة والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظاهر عدم الضمان على الولي خلافاً للمحكي عن ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في ضمان
العامل بمال اليتيم ويحمل على صورة التقصير او على غير الولي بالعموم قوله ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل
ناظراً للصغير وجواز جعل الربح بينهما ومن هنا يظهر ايضاً جواز اخذ الاجرة لتصريح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في
تحقق الغصب فان اجاز الولي كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكي
عن التذكرة والمحقق الثاني ومقتضى اطلاق نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان تحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح

فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي المتأخر عنه حتى ينتهي الى الامام او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا تأمل في كون اجازة الشارع
بمقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي الثابت في لا بشرط اذن الشارع ايضا واذا اتجر الولي به لنفسه فان اتجر بما في الذمة فالظاهر ان الربح للولي
وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال الصغير باقتراض يد نفسه او بقبضه غصبا او بدله على الصورة الاولى ما سيجيء من الاخبار وان اتجر بالعين حيث
يجوز له الاقتراض فربما يقوى بان العقد يقع للطفل او يرده على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع القصد من الغير حتى يحتاج الى الاجازة او
كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه وكان وكيلا له او اجازة زيد فالولي هنا كالوكيل القاصد نفسه في الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا
يحتاج الى اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز اقتراض الولي واقراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال
ايضا في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما سيجيء وهل يجوز الاقتراض مع عدم المصلحة والمفسدة زائدة على ما
يحتمل ترتبه على نفس الاقتراض ام لا المعروف الجواز بشرط ملائة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يوفي به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيح
منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم يستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره
فلا باس بذلك ونحوه رواية اخرى حاكية لاستقراضه ظاهرة في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للمحكي فمنع من ذلك ولعله لما
لا اعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما الترتيب المفسدة على نقل مال الصغير الى الذمة لكونه معرضا للتلف لا اعسار او الانكار او الموت وغير
ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملائة فالظاهر انه لا خلاف فيه في غير
الاب والجد ويدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتأخرين وفي الحدائق الى الاصحاب
مؤذنا بعرفيته عن مجمع الفائدة كانه لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكي عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد
ومن يأمره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لا حظ فيه كان باطلا
وحكي عنه ايضا انه نص على المنع من اقتراض الاب الحج المندوب وان اجازه للحج الواجب في مقام اخر ولعله لرواية سعيد بن يسار الاتية والظاهر ان
مستند المتأخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل انت ومالك لابيك وقوله عليه السلام في رواية سعيد بن يسار
ان الوالد يحج من مال ولده حجة الاسلام وينفق منه ان مال الولد لوالده وفي اخرى ان الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك وانصاف
ان استفادة المطلب منها مشكل سيما ما ورد في المعتبرة من انه لا يؤخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض
ماله مع الاعسار فانه عرفا اتلاف له وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الجد الداخل في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن
ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بلا مقدمة **مسئلة** الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر
اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتأخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكي عن تخليص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق
ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم بناء على منع دعوى انصراف المال الى
النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة
زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوه فيها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب
اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من الزرع والضرع لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احسانا
بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان فالمستند صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم حيث قال بعد نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة
واجبة وحملت على الاستحباب ان لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب محكي عن فقهاء الجمهور لرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته
من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن
حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون وهو اشبه فان الحكم بالاستحباب فيها مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة** لا زكوة في
مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفاته اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله
ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غناه غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا
لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تامله وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهر
ما دل على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليست الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والسلطنة
العبد غير مستقل في شيء من التصرف كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من
ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض
المولى وهو منفي بالادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعي في الخلاف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب

في نسخة [illegible]

من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وقد مر في المكاتب مع تشبثه بالحرية انه لا يصلح له ان يصدق من ماله الا الا كله من طعام [illegible]
الشرط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة يعني اقرار ولا حج حتى يؤدي ما عليه الظاهر ارادة التنبيه الا ان يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة
في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وتميزه فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد [illegible]
ليس على العبد زكوة الا باذن مولاه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحتي ابن سنان النافيتين في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط
من الزكوة شيئا وتخصيصها برواية قرب الاسناد غير صحيح مع ضعف السند بل والدلالة وعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل وسيأتي
الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وفي التذكرة نسبه الى اكثر علمائنا وعن نهج الحق وزكوة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر بلفظ عندنا وعن شرح القواعد
لبعض مشايخ المعاصرين انه المشهور شهرة كادت تكون اجماعا بين المتقدمين والمتاخرين بل ادعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظ الصحيح عن جماعة وبما يفيد ظاهره
بعبارات مختلفة عن نقله [illegible] الامامية ومذهب اصحابنا وعندنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا انه الظاهر من تتبع كلماتهم حتى لم اجد
المخالف الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته وعلى المزوج عنه لازم يقتضي عموما
اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب فهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه
سيما بعد تمسك الامام عليه السلام في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك
في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بل الاجماع كما عن المصابيح للعلامة الطباطبائي وفيه ان المراد بالقدرة الاستقلال ومعنى القدرة على الشيء انه
ان تركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في افعاله من التصرفات ومما يؤيد ان المراد الاستقلال ان في صحيحة زرارة المتقدمة ان المملوك
لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء [illegible]
وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري يدل على نفي الشركة بين الاحرار وما لكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله
لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لا يطابق هذا رفعة لشان الاحرار وضعة لشان المماليك وفي الاستدلال بها نظر لا يخفى الثالث الاخبار وهي كثيرة
منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه ان دلالته
على الملك له لكن مع الحجر عليه استقلالا اظهر على ماله الظاهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له [illegible]
يقع التحرير له لانه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه في الوصية للغير فما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم ليس للعبد
شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهرها نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع
فماله للبايع الا ان يشترط عليه المشتري او الى ان يعلم البايع حين البيع ان ماله [illegible] فلو كان العبد مالكا لاستمر عليه ملكه [illegible]
المبيع ولم يبق للبايع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك قد لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه [illegible]
ولذا يبقى المال بالبيع نفسه بالجملة فاثبات سلطنة المولى على تلك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكره احد من المخالف الاجماع على جواز انتزاع ماله [illegible]
عن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين من ذلك ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا تبعه ماله والا فالمولى
ورثته ان مات وفيه نظير ما في سابقه من ان في تبعية المال له مع علم المولى دليلا على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه جديدا [illegible] ومنها ان العبد
لو كان مالكا لكان استحقاق السيد له بعد الموت له ارثا والحر لا يرث العبد بالاجماع والفرض وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث
لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيحة ابن مسلم عن رجل يأخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده
وفيه ان جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملكه مما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكي
عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون
في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغير [illegible] من العبد منعه من التصرفات وان لم يكن هو لا فاقد الولاية وعدم [illegible]
بيعه اعتاقه وعدم ضمانه لسلطانه الا بعد العتق وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له [illegible]
عليه وعدم حرمة التصرف في ماله لضرورة حتى التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال المسلم الا عن طيب نفسه وصرف الوصية له من المال
الى عتقه كصرف الوصية لام الولد الى اعتاقها من الثلث ثم اعطائها الوصية الى غير ذلك مما يورث للفقيه القطع بعدم قابليته للملك وفيه ان جميع ذلك
اما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر على العبد في تصرفاته الرابع العقل وهو ان المملوك والمسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا
لان مالكيته لغيره فرع مالكيته لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بن صاحبه في بعض الصور واجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون
المالكية والمملوكية متضايفين وعن الثاني بعد تسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه [illegible] والحاصل
ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس الا حجر العبد في استقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا دليل ظاهر كثير من الاخبار [illegible]

لصحيحة ابن سنان المتقدمة ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئاً فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاولى في كون المال لنفس المملوك مع ان المال لو كان للمولى كان في ذلك المال الزكوة على المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما تقدم في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه بما له وولده ومنها انه لا يصح للمكاتب الا الاكل من طعام وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيحة عمر بن يزيد في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق ولا يجوز ذلك الحمل على العتق والتصدق من مال المولى باذنه بدفعه مضافا الى منافاته لاختصاصه بالاجر ان ذيل الرواية ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث الحر فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل بل نفي الولاء للمعتق من جهة عدم كونه مولى عنها ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما في صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ما تقول في رجل وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي له قال لا يحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليه الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطى العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا ينافيه ما تضمنه الخبر في صورة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا الا ان ما اعطاه هنا انما كان لاجل استرضائه وتحليله عما له عليه من الحقوق والجروح فاسترداده فيما يوجب رجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشيء ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضى الافتداء رجوع العبد الى ما كان له اذا رجع الباذل في البذل نظير رجوع المختلعة في البذل ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز التعامل الربوي بينهما ولا يتحقق الا على تقدير ملك العبد وكيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى فالتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد من انواع التصرفات وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب عليها في يده احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز الصدقة لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد كان ملك حقيقي لنفسه في حكم الملك في السلطنة عليه لمولاه ويمكن العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف في حكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني من جهتين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وبيعه وهذا المعنى موجود للسيد في المولى وبعد الاذن منه للعبد ان كان موجودا في العبد ايضا الا ان ملاحظة نسبة الملك اليه عن خصوص الغير دون انه مفاده يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثاني عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه و[illegible] الحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحة لا لتسلط الغير عليه فحجرهم تقوية لتملكهم بحفظ اموالهم عن معارض التلف [illegible] عن هؤلاء في السلطنة لانه قاهر لهم ودافع لسلطنتهم ولا تضعيف ونفي لسلطنتهم فالعموم المذكور اذا لوحظ [illegible] في يد العبد ليس له ماله لا انتفاء [illegible] التي هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب النفس وادلة استقلال المولى [illegible] بعد ثبوت الملكية للعبد من الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق فيه المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على ان ما في يده لمولاه ويمكن حمل الاول على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص على الاستقلال في اقرار يد العبد بعينه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية من جهة عمومات اقتضاء اسباب الملك كالبيع والفسخ والحيازة في الحر والعبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى وكون ادلة تسلط الناس على اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية للملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهرها الاستقلال [illegible] العبد اجماعا مثل قوله عم من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو اولى به فان ظاهر الاستحقاق الذي [illegible] الا انه يجوز له جميع التصرفات التي يملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود علاقة [illegible] المال فيه و دعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك فيه اولا ان ذلك معلوم من تصرفات الفتاوى والنصوص مطلقا ولو في غير العبد ومن هنا قيل ان المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم اشتراط التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه ولا يجوز لاحد ان يتصرف في مال الغير الا باذنه كما في التوقيع بل من عموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان اباحة جميع التصرفات [illegible] ثابتة في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز [illegible] وتصدقه [illegible] الا ان القول بملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا عليه [illegible] وتمامية هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان الكلام [illegible] العبد تصرفات الملك [illegible] باذن السيد فعلى [illegible] في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر [illegible] في العبد بعد الاذن نعم [illegible] ادلة نفي الزكوة [illegible] المشهور [illegible] ان الملك [illegible] للمولى

يتعلق به الزكوة يأبى عن ذلك لكن يمكن حمل الخلاف الاول على صورة المسألة كما بين الموفق المسلم وعلى خصوص المكاتب الذى يجوز له التعامل مع سيده
وحمل الثانى على ثبوت الزكوة فى مال المملوك كثبوتها فى غيره بان تعلق بالعين ويتخير صاحب المال فى اداءها من مال آخر فان الوجوب بهذا المعنى ينفى عن
المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين وبين ان تؤدى من نفسه ولا يتعلق على العبد شئ واما القواعد الخارجية فبعض منها ينافى الملكية
مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن مالكه الا باحد النواقل الاختيارية
او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه او اعتاقه اللهم الا ان يدعى انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة فى مثل اموالهم
وقولنا ماله مسلم على الاختصاص الذاتى الابدى دون الاختصاص المستعار المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثبات
هذا المعنى حتى يلزم التعويض بل المراد ان المال المختص فى انا ما بالمالك من غير ملاحظة غاية وجودا وعدما يضا احد لما الكلام يفعل به ما شاء من التصرفات
فانها مما امضاها الشارع عليهم فى حكم الشارع فالرواية فى مقام امضاء التصرفات التى يفعلها فيما اختص به لكن جهة اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيره
وعدم دورانه وجودا وعدما معه وكذا الكلام فى قوله لا يحل مال مسلم الا عن طيب نفسه القاعدة لا ينافى الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا المولى
الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثالثة فهى غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد تتوقف من غير ناقل كرجوع ملك الواقف بعد انقضاء الموقوف
عليهم فى منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثانى فاذا قلنا ان ملكية العبد اثر من آثار
رضا مولاه بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال او استبان بابقائه على ما كتب فلك المال وملكية المولى له
من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يتوقف ان المجيء مفروض الانتفاء فيكون من انواع اسباب التوارث منفى بين الحر والعبد وهذا المعنى
فيما ملكه مولاه واوضح بان يقال كان المولى فى الحالة و نقل الملك على هذا الوجه انه ملكه ما دام كونه ملكه عبدا له واذا انتفى اضافة بعد موت العبد او
عتقه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا فى الوقف فحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها فى المالك فى مع ارتفاع احدهما يرتفع
الملكية واستقلالها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له فى اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من تلك الاسباب هى الملكية المطلقة
لا ينتقل الى الغير الا بالناقل بل الملك مط ولو كان مثل الوقف الذى يكون المال الثانوى بمفاد ما ينافى الابد الاباقيين فان انتقال المال الى البطون
يجعل الواقف وعوده الى الواقف فى المثال الاخر انما هو باقتضاء السبب القديم بجعله لم يخرج المال عن نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع ان
المنافى وقابل المنع لمخالفة الاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا بمعنى ان ملكيته ما يملكه كان بعقد من العقود
مثلا فهى لا يقتضى الا الملكية المطلقة ولبكل لو وقف على حسب ما يعينه اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا لان المفروض مما لا فوائد
بها حتى لا ساقه انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت او العتق او البيع ومنع امضاء الهبة للملكية المطلقة بل مما يستفاد من حوض الهبة عدم جواز الرجوع
بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد
المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كان امر التصرف فى اخبار الطرفين على العكس فان التصرفات فى ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف فى ملكية ثم ان الثمرة بين القولين
يظهر فى مواضع منها انفاق قريب المولى اذا اشتراه العبد او قريب العبد منها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح ولا يبطل ومنها اذا وطى
ما اشتراه فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز منعه بلا منع السيد هذا اذا قلنا انه اقل الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى حتى
التصرفات المتوقفة على الملكية نحو العتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكى عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان يخفى فى
التصرفات المالكية قال فى المهذب الاقوال فى ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة ونسبه الى الصدوق والاسكافى وملك المنفعة نسبه الى الشيخ فى النهاية واباحة
التصرف فالعلم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثانى من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان فى الاباحة لو ظهر شاهد حال
بالكراهة لم يجز التصرف الثانى ان فى ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك فى الاباحة **مسئلة** الملك شرط فى وجوب الزكوة
اجماعا وللاخبار المستفيضة وفى غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويترتب فى التملك الذى لا يكون فى الملك المتزلزل فلا يكون فى الموهوب قبل القبض
بل يجرى البيع فى الحول من حين الاجازة لا العقد ان قلنا بالكشف ولا فى الموصى به قبل القبول وان قلنا ان القبول كاشف ولا فى الموهوب قبل القبض وان قلنا انه
شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يجز
البيع بان المال فى الحول من حين العقد لكن ارادة اللزوم بهذا المعنى بعيد حكى عن شرح شيخ الفقهاء فى عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض
شرطا فى اللزوم فى الهبة ليس المعنى المعروف فقالوا ان العقد توجب ملكا مراعى بتحقق القبض فيحكم به من حين العقد فصرحوا ايضا بان الاجماع واقع
على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق الثمرة فجعلوا لمحل النزاع ثمرات حاصلة لم يجعل احد الثمرة انه بمجرد العقد يتحقق الملكية التامة غاية الامر يجوز الفسخ
وانه الى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة ما فى المسالك فى هذا
المقام من انه لا فرق فى عدم جريان الموهوب فى الحول قبل القبض بين ان نقول ان القبض ناقل او كاشف عن سبق الملك بالعقد لمنع المتهب عن التصرف قبله

القصد به بعد لا وجه لاعتراض صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة ومما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره
شرطا غير اشتراط اصل الملك هو اخراج الملك المتزلزل فيه مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بان لازمه
خروج المبيع في ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يبقى بانه لا يصح من جعل
التمكن شرطا اخر كالمحقق في الشرائع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عن قيد الملك و دعوى ان التزلزل بمعنى الذي ذكر يغني عن قيد التمكن
من التصرف مسلمة لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط بل في الحد دائما فتدبر مسئلة
التمكن من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان يحول الحول على المال وهو
في يده او عنده او عند ثبته وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار هذا الشرط في غير الافراد التي
كالمال الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتقاضه بذلك بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم البيع او
قهر قاهر كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البائع على القول بانه يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة فاكثر
ما مثلوا به لغير التمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق انه يمكن ان المراد
بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه
الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله ع في الصحيح الى اسحق بن عمار
في المال المدفون الغائب عنه لا يجب عليه الزكوة حتى يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله ع ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وقوله ع في حسنة
زرارة في مال القرض انه يزكيه اذا كانت موضوعة عنده حولا على القرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب بحال حال الحول على المال في يده او عنده من
غير مدخلية شئ في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت
الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول على شئ اخر والحاصل ان الشارع جعل مجرد حول الحول على المال في يده
بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض
ثبت المطلوب وهو اعتباره في تمام الحول وان كان المراد منه دون ذلك اعنى التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف
الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شئ اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضنا مستقلا في
العلية ولعله الى هذا ينظر ما استدل به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال تعذر التصرف فيه فلا تجب الزكوة فيه كمال
المكاتب وما استدل به في المنتهى على ما حكى من انه لو وجبت الزكوة في ذلك المال لوجبت من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليهما ما قيل من
انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كل تمام الحول وجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقراء حكم شروط النصاب
بل شروط المزكي استمرار هذا الشرط طول الحول وجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان
المراد من كونها في اليد امرا غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لابد من امر اخر وهو التمكن من التصرف وقت الوجوب
ايضا فلا يكون حول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيه توقف الوجوب
على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين وبه يفرق ان المستفاد من الاخبار وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع عنده او على ما في يده
هي العلة التامة كما صرح به في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على شرط اخر من قبل المالك على اليد فيجب بحيث لا يمنعه مانع من اعطاء الزكوة مثل قهر قاهر
او خوف ونحو وهذا الابناء في تمامية علية الوجوب من جهة نقص الملك فههنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث المكلف لا يتمكن من التصرف فيه كا
لمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل بمجرد كون المال في يد المالك
طول الحول بحيث لا تصرف في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع يتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع شرائط المكلف
وجب الاداء والا فلا وهذا كله مع ان الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهرة في كون المراد من اليد التسلط على التصرف
بالدفع يتحقق التسلط بان يكون المال حاضرا ولم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حسا او عدوانا فالمخرج عن اليد بالمعنى المذكور ثلثة الغيبة في
معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العدواني ولا بد ان يعلم ان الخروج من اليد باحد الثلثة فعلا مع التمكن من ازالة المخرج واثبات اليد بمنزلة اليد الفعلية
وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك الا انه لابد من الخروج عن ظاهرها
اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد او اما من جعل التمكن من اثبات مكان اليد الفعلية للدليل الخارجي وهو قوله ع في موثقة زرارة عن ابي عبد الله ع
في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها مرسلة اخرى لزرارة وفي رواية دعائم الاسلام في الدين يكون
للرجل على الرجل اذا كان غير ممنوع ياخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه وان كان الذي هو بيده يدافعه ولا يصل اليه الا بخصومة

فزكوته على من في يده وكيل الغائب وكان مصير المرتبة على توجيهها الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة كثرة ما دل على اعتبار اليد الفعلية مثل صحيح زرارة
المتقدمة وقولهم في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وخبر مرسلة زرارة لبن في صدقات الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول
عند ربه ونحوها صحيحة حسن بن يقطين كلما لم يحل عند ربه الحول فليس عليه فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية اما الموثقة فلا
حملها على الدين ونحوه مع عدم وجوب الزكوة الا استحبابا وللمنار ورواية الدعائم ضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظاهر ارجاعها الى الموثقة هذا كله مضافا
الى عموم ما نفى الزكوة في المال الغائب بقول مطلق سيما ما ورد فيمن خلف لاهله نفقة ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا فليس عليه فيه شيء وتوهم ان
العمومات الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال الذي حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف نسبتها اعم من وجه من عموم ما نفى الزكوة في مال الغائب
هو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يخصص باحدهما ثم يؤخذ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاص وكيف كان فالاخبار
النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها مما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها عن تخصيص العمومات الكثيرة مع احتمال ارادة الدين هنا خصوصا
بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يقال على تقدير اختصاصه بالعين ان المراد من القدرة على الاخذ كونه تحت اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في
منزله محفوظا او في بلد كيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وان كان قادرا على تحصيل التمكن نعم يمكن ان يقال ان اقصى ما يثبت من الادلة اعتبار التمكن
من التصرف في العين وما يدل على اعتبار اليد للمولى يدل على اعتبار المقصود عند المالك في مقابلة ضياعه عنه وبعضها ظاهر بقرينة السياق في ان المراد باليد بقاء
يد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على اعتبار ازيد من التمكن من التصرف في العين اشكالا والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول
قال الشيخ في الخلاف على ما حكي فيما لو استقرض الفا فرهن عليه الفا انه لو قيل بوجوب زكوة الالفين كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه
زكوتها والالف المرهونة هو قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن
من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل والا فالرهن ما دام رهنا غير متسلط عليه فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بمال ونحوه فكذا التمكن من
بيعه ليس تمكنا كما هو ظاهر اطلاق الروضة واما المجحود فان كان لسفه فالظاهر عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه وان كان لردة عن ملة فكذلك كما صرح
في البيان والدروس وعلله في الاول بقدرته على ازالته يعني الاسلام وان كان لفلس فصرح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط **مسئلة**
المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين حتى يقبضه وفاقا للمحكي عن العمانيين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل وولده وغيرهما للعموم
لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه والعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه
الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على
اخذه وخصوص ما ورد في الدين من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوته وهذا وان كان اخص من ادلة
الا ان كثرة تلك الاخبار وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة
ومخالفة الجمهور كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار الخاصة على الاستحباب سيما مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الدين يكون على القوم
المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما
ما لا يعتبر الحول فيه كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلماتهم والمصرح به في
هو الاول لان ظاهر هذا الشرط كونه شرطا كسائر الشروط من الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذا التمكن
من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاجناس لكنه خلاف فتوى الاصحاب بل ظاهر ما يستفاد
من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله في رواية سدير المسؤول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه لسنة
واحدة يعني لسنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا عنه يدل بمقتضى التعليل على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود
فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فيدل الخبر
على ان الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن المالك من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبه او تسميته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق
بعينها بمقتضى الرواية المنضمة الى عدم الفصل فاذا لم يتعلق به زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد
الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة
جدا اذ تلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضي
لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك لم تتعلق الزكوة اجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم
ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات [illegible] لو لم يتعلق [illegible] **مسئلة**
المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاصناف وعن الشيخ [illegible] في الناصريات والغنية [illegible] الاجماع [illegible]

المنتهى انه عليه علمائنا اجمع ومثله في المعتبر واستثنى الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد لحوقها بالتواتر فقد عرفت منها على اثنى عشر رواية
منها ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال
جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير
بعد التصريح بوجوبها في الارز قال وكيف لا يكون كذلك وعامة خراج العراق منه فيحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة بنفيه فيما عدا الاربعة ويمكن
حملها على التقية لموافقته لكثير من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفي بعض الاخبار دلالة ظاهرة على ذلك وعليه فلا استحباب ايضا الا انه المشهور بين الجماعة وظاهر
لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافي من وجوب الزكوة في كل ما يدخل في القفيز وحكى ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار
التصريح بشذوذه فالقول بعد ما الاجماع الامامية قد تاخر عنهما وفي وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول نوع
من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار ويؤيد الثاني مقابلة السلت بالحنطة والشعير في رواية الحسني وزرارة
ومحمد بن مسلم وابي بصير ابن هاشم ورواية ابي مريم **مسألة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عد الخمسين والاربعين ام لا فلو ان بعد مائة
والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان او بعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا مع تساوي العددين كالمائتين
مثلا والا ففي المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلاثين بكليهما فيعطى حقة وابنتي لبون الظاهر الفاضلين والشهيد والمحقق
الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني بل في المنتهى ان في المائة والواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي عن الناصريات بل استظهر ما ذكر
في الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في فوائد القواعد الاول وحكى عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب ايضا
واختاره سبطه في المدارك وتبعه جماعة ممن تاخر منهم صاحب الحدائق والرياض والمعتمد فاعليه الشيخ ونسب هذا القول الى ظاهر الاصحاب غير مقرون بالصواب
وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار اما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرايع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين بل حكي عن المبسوط والسراير ايضا
مذهبا ثانيا بل وما عليه الاتفاق ويستمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتمال التعبير في كلام الاصحاب
عن النصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير ونسبته في المختلف الى المشهور وفي محكى المعتبر الى علمائنا
وفي محكي الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا تدل على ذلك لاحتمال منها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك اما انهم لا يريدون به ذلك فلان جماعة ممن عبر
بهذا التعبير ونسبه الى المشهور كالعلامة في المختلف او الى علمائنا كالمحقق في المعتبر او الى الاجماع كالسيد في الناصريات كلامهم كالصريح في تعيين ثلث بنات
لبون في المائة وواحدة وعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام فعن الناصريات دعوى الاجماع على العبارة المذكورة
وذكر موافقة الشافعي له من العامة وقد حكى عن الشافعي في الانتصار وحكى عن الناصريات موافقته وذكر ان الشافعي ايضا وكيف كان فلا ارتياب في كون هذا
القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد وما ذكره في الروضة لعله لا يعتمد عليه لاحتمال غيره والعبرة بصريح الكلام
الى البيان ولا ان العبارة المشهورة في الفتاوى والنص اعني قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فمفاد مقتضى ظاهر اللفظ ان المراد من الخمسين و الاربعين
في هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد او بيان العدد الخاص المنتشر فكل فرد يحصل في الخارج من الخمسين بافراده فرد من هذا الابل المجتمع
ففيه الحقة وكذا كل اربعين افرزت منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصور فيه بسبب
ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا البين القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد تحصل من تداخل الافراد من جهة ضم الاجزاء بعضها
في بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين ففيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر بمراتب فح نقول اذا افرضنا مائة واربعين وعلمنا
بقوله في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفرزة من العدد داخلة في النصاب الاخر وهو قوله في كل اربعين بنت لبون وهذا
لا اشكال فيه لا على القائلين بالتخيير المطلق فيكون وجوب حقتين وبنت لبون ولذا الفصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما يبقى بعد العد باحدهما
عدد تام للاخر وبين غيره بحيث يمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين او الثلثة فيجب في مثلها رعاية ما هو المنطبق على الكل
وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحدة والعشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة المذكورة وجوب
بنت لبون في ثمانين منها وبقي خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله في كل خمسين حقة ولو عزل مائة منها يحصل فيها حقتان واسقط الثلثين عفوا لزم
طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير مخصص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزءا من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام السيد في الانتصار
ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا مما لا اختلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة وواحدة وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا
يلزم منه طرح قوله في كل خمسين حقة وانما انتفى مورده اذ بعد ملاحظة العدد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى محل الافراز بخلاف العكس والحاصل
ان الخمسين والاربعين نصابان متبادلان لما عرفت من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين ففيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور
امتداد من قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى حالة يصدق عليه الاربعين لتكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين

وتعين ثلث بنات لبون للعلامة في الارشاد والتحرير وفي الانتصار

يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجباً للتداخل في الافراد المفروزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام عشرها اليها تصدق عليها الاربعون ففيها بنت لبون والباقي ايضاً مصداق للاربعين ففيها بنت لبون فمقتضى مصاديق الاربعين عدم وجود العفو هنا فيقال العفو لا يكون الا مع اهمال مصاديق الاربعين بسبب الثلاثة بمقتضى العموم وكذا لو كانت مائة وخمسين فان الفرد منها قطعات ثلث كل منها اربعون وفي ثلثون يمكن ان يضم الى عشرين فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منها خمسون ففيهما حقتان فالعمل هنا بقوله في كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح الفقرة الاخرى بلا مورد له بخلاف ما لو عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقي وجعله عفواً فحصل من جميع ذلك انه لا محيص هنا عن العمل بخمسين كما لا محيص فيما سبق عن العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا لكليهما فلا بد في التخيير كما لو كانت مائتين فانه قابل لخمس مصاديق للخمسين ولاربع مصاديق للاربعين ففيها اربع حقق وخمس بنات لبون فالتخيير هنا عقلي نظراً الى انه اذا استقر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فهذا يتحقق له اربع خمسينات وخمس اربعينات فهو مصداق لكل منهما ففيها احد الامرين من اربع حقق وخمس بنات لبون ولا يتوهم ان اللازم من كونه مصداقاً لكل منهما ان تكون فيه اربع حقق وخمس بنات لبون معاً لما عرفت ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في القطعة المفروزة ولا ريب انه لا يمكن هنا الافراز قطعاً احد النصابين فليس فيها الا احد الفريضتين والحاصل ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت النصاب ان تعددت بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب [illegible] في الفريضة كذلك واحد قابل للامرين واحد فعلا فعلم من ذلك ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يقال ان التخيير فيهما مطلق غير مقيد بعدم [illegible] بالتخيير في مقام التخيير عقلي من حكم العقل والافقي كل فقرة انها في هذا النصاب استقرت هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال [illegible] التخيير المطلق بقوله في صحيح عبد الرحمن وابي [illegible] واكثر لا ابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا الا ان [illegible] على [illegible] النصب الاخير في الخمسين الفريضة الاخيرة في الحقة وهو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تأخير البيان [illegible] العدد بخمسين الا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه بها على ارادة الوجوب التخييري حيث تعذر وتعين الاجماع على عدم [illegible] فيكون حاصله انه يكفي في كل خمسين حقة ويستدل بالاطلاق على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهراً في الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير [illegible] انه [illegible] في كل خمسين حقة وهذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير [illegible] معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لا [illegible] في الخمسين ليس امراً تخييرياً بين الحقة وغيرها بل الحقة بنفسها في كل خمسين [illegible] مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل [illegible] وهو ان كل خمسين تفرز من الابل ففيه حقة وكل اربعين تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر [illegible] انه لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الاخرى [illegible] فالحكم بالتخيير عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث [illegible] لتحقق الفريضة [illegible] الاجماع [illegible] مع الاخر لعدم تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المشهور حملوا الفقرتين على التخيير [illegible] امكان احد النصابين فاورد عليهم ان هذه الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة والعشرين فانه كيف [illegible] الحكم هنا بالحكم بما [illegible] اربعين وفيه [illegible] ان قوله فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة الخ عدل الى بيان نصاب اخر كلي لا ينبغي مقام بيان حكم خصوص [illegible] فاذا زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب بخصوص عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والاحد والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه غلط الحكم كما ذكره بعض [illegible] لا وجه لوجوب هذه المراعاة لا من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدم العفو عن افراده واجزائها وان العفو عن فرد منه كما في المائة والاربعين او عن جزء فرد منه كما في [illegible] لسببية كل فرد منه فيما [illegible] بما ذكرنا ما اتفق عليه في نصاب البقر من وجوب العمل باقل النصابين عفوا كما هو المتيقن من الروايات الواردة فيه انه في [illegible] خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة وما يلزم ابقه على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين خمس حقاق [illegible] وفي المائتين وستين [illegible] او اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة موجبة لنقص الفريضة ثم التخيير في مقام [illegible] هو الى المالك او الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الا ان يقول للمالك ادفع الي ما امرك الله به وهو احد على سبيل التخيير فالساعي انما يطالب ما طلب الله هذا مضافا الى ما يظهر من اداب المصدق عن سيد الاوصياء سلام الله عليه من تخيير المالك في غيرها الزمه الله تعالى و الرفق معه فالقول بتخيير الساعي نظرا الى ان الساعي من [illegible] في سبيله [illegible] ليس للمالك الا [illegible] كما عن الخلاف ضعيف [illegible] الزائد على المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الا حقتان بمقتضى النصاب [illegible] بعد وجوده [illegible] ثلث بنات لبون لم يجز جعله الثاني جعل الزائد على الواحد التسعين داخلا في النصاب ومورداً للفريضة وقد مر ان قبل ذلك عفوا [illegible] من مورد الفريضة كالاحاد المتقدمة عليه او خارج شرطا في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله من النصاب مورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين وفي كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد [illegible] خارج عن افراد الاربعين والا لكان بنت لبون في كل اربعين وثلث من الزكوة في مجموع المائة والواحد الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان ما لا بد

يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا الحكم مع ان الاربعين ليس تمام المورد بخصوصه والا لنهي تمامه في غيرها والحاصل انه في مقام بيان اخراج بنت لبون بحيث انحاد الاربعين لا في مقام بيان المورد المحقق لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو الواحد والتسعون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الحقتين ثابتتان في المائة فانهما موزعة على لحاظها وهو موردهما حقيقة مع ان موردهما الواحد والتسعون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا يتم الا بما ذكرنا من ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض للمورد المحقق للمخرج وكانه قال بعد الاربعين حقتا واخرج بعدها بنات اللبون هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد المحقق فورود الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى ما في رواية ولنبح في النيف شئ ولا على الكسور شئ فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في النيف فهو مناف لما عقد بل في الكسور حيث ان بنت اللبون تكون على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد ذكره بعد النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة في ست وعشرين وامثالها مع ان التخصيص ليس بعزيز في العمومات **مسألة** النصب الثلثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة واحدى وعشرون والمائتان وواحدة مما لا خلاف فيه نصا وفتوى وفي الخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خاص بها اربع شياه ثم بعدها نصاب عام وهي المائة والواحدة جزء بلا اشكال او ان الثلثمائة داخلة في النصاب العام وان في كل مائة شاة ففيها ثلثة بمقتضى النصاب العام لا بالخصوص وح فنفي دخول الواحدة في النصاب وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر رواية واوثق وان كان ابن هاشم واصح لامكان التوجيه في الاخر وموافق للعامة فقد حكى اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة وبين الاربعمائة في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الربع هو مجموع الاربعمائة فلو تلف منها شئ بعد الحول سقط من الاربع شياه ما يقابله اما لو نقص العدد عن الاربعمائة بواحد او اثنين فتلف منه شئ بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو ثلثمائة وواحدة موجود واما الحكم المترتب على كون المحل هو الاربعمائة فهو موقوف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب الكثير في العدد التام لا شايع الفرد المنتشر نحو فرد الكلي والا فلا وجه لسقوط شئ من الفريضة بتلف شئ من النصاب والتزم واضح وسيأتي الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون النصاب المتقدم بعد كونه الى المتأخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شئ من الاربعمائة يجب شياه الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شئ وفي الحقيقة الثلثمائة وواحدة موجود للاربعة الى خمسمائة فاذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعد في الكافي بعد السؤال عن جواز تاخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وفي موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن جنسها عن وقت حلولها قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ ثم اعطها كيف شئت وفي رواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر عليه السلم عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى الشهرين ويمكن حملهما على صورة العذر او على تاخير دفع المعزول ولو لم يخرجها اختيارا ضمن فعن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع **مسألة** لا خلاف بين الخاصة في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا وللاخبار المستفيضة مثل قوله ع في صحيحة زرارة ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شئ انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور ام من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف واللمعة وبعض اخر او يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل بحكم اللبن كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعمومات مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله ع بعد عد صغيرها وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شئ حتى يحول عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظاهر من اعتبار ادلة السوم هو اختصاصها بما شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة الراعية حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم او في مقابلة ما اخذ للعمل كالمركوب والابل للحمل والصغار اول النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل [illegible] من ذلك من اسباب اعتبار السوم بعد التامل وقد يعطي لما ذكرنا المحقق القمي في الغنائم الا انه جعل التبادر موجبا للاهمال المطلق بالنسبة الى غير المتبادر [illegible] فلا يمكن التمسك بغير العمومات بل يرجع الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة عن ابن هاشم بل في المسالك [illegible] ليس في صغار الابل شئ حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة فلعلها لزرارة ومما ذكرنا في معنى ادلة [illegible] السوم [illegible] بعد الاستغناء عن اللبن لانها [illegible] السوم والعلف وليس [illegible] ادلة السوم مختصة [illegible] الحال

من اعتبار حولها من يوم ينتج حتى لا يعتبر فيها الشهر النتاج هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شأنه الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول نعم لا يقدح مثل اللحظة وعن العلامة في التذكرة والشهيد والمحقق الثاني بل اكثر من تأخر عنهما انه رد ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظاهر كونه المشهور بين المتأخرين وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة لا السوم وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على المال الخاص او لاجل الشروط المقررة للمال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام الحول سائمة لا يكفي ان يتلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر التلبس بالمملوكية طول الحول كيف وهو ينام ويسكن ويشرب وغير ذلك بل يعتبر ان يكون من المصاديق الحقيقية للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدأ بها بالفعل فان الغنم اذا نام الحيوان يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليه حال السوم انها سائمة فكذلك حال اشتغاله بالاعتلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعتلاف حدا يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق السائمة والمعلوفة موكول الى العرف ولكن تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها ما تحتاج اليه يكفي عن ذلك برعيها في المرعى ويمضي على ذلك مدة اذا اتفق يعلفها تلك اليوم لا برعيها لمانع من الرعي فعلفها يبقى انها سائمة اعلفت في هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر وما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها اي مرعيها عامها اقتنائها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فالحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو صدق عليها انها سائمة في الحول بان يكون الشرط هو تحقق السوم المضاف الى الحول لا ان يتحقق السوم المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول وبعبارة الحول ليس من قيود السوم بان يقيد السوم مقيدا بالحول ثم يعتبر في المال وليس كذلك بل صدق السائمة عرفا وتحقق السوم على القول الآخر معتبر في المال ثم يعتبر طول الحول على المال المقيد بهذا القيد نعم يحتمل ذلك اي لكون الحول قيدا للسوم ما في خبر زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيها وحيث عرفت ان المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة يظهر انه لا يقدح في ذلك اعتلافها بنفسها من مال المالك وغيره مدة لو اعلفها المالك يسلب عنها عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له قصيل او ما يبقى من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها مدة يسلب الاسم كما لو فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكي بعض الافاضل عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق المرعى لغة وعرفا بلا فرق بينه وبين المباح مع ان بعض اخبار اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب اصلا قبل الحول مثل قوله عم في حسنة عمر بن يزيد وابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة المتقدمة بما ذكر بل يتعين ما اشار من التصرف في حولان الحول

مسألة لا اشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة ولا خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا او استهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة والايضاح الاجماع عليه ويدل عليه حسنة زرارة وابن هاشم بعد المنع من هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وانما الاشكال والخلاف في انه هل يستقر الوجوب بدخول الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختلت كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب لولا ظاهر الحسنة والفتاوى الاول واحتمال الشهيد او الكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني ولعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام في المال مستجمعا لجميع الشرائط والحسنة المعتضدة بالفتاوى بحمل الاول على اعتباره لذلك في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة هل يجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضأن فقيل انه ما مضى ستة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة فيكون الجذع في الضأن مثله في المعز فدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال الا بعد اكمال السنة الاولى ما كلمات الاصحاب فظاهرها نفي الوجوب المستقر مما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اخبار اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتباره لذلك في الاستقرار ولذا اعترف في ذلك بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يعلم عن المحصل واما الرواية فقد ذكر في سندها كلاما وعبر الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على روايته بل عده موثقا في مسألة مبدأ نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من محققي المتأخرين ولو سلم الضعف فلا يقصر عن الضعيف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يتأمل في دلالة الاجماع المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل وهو بعيد بل الانصاف ان النصوص الدالة على اعتبار حولان الحول اقرب من التصرف في الحسنة المتقدمة وفي الفتاوى وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر عن بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا بقرينة الرواية المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب الثالث على الاول بل فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين في الايضاح اما لحمل الحول على احد عشر شهرا الحقيقة الشرعية

او المجاز كما ذكره ابو المظفر في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة فقد حال الحول اقتضاء الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضاء
والفاء ظاهر في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء الحولان الحول لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول ولو سلم ظهورها في انقضاء
الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا تنافي بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول فيضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول
ان مورد الاخبار المحتج بها بلفظ الحول حتى يرتكب فيه دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز والمسامحة فيهما بعيد جدا
مع ان دعوى الحقيقة او المسامحة فيها في جميع ابواب الفقه مما لا يرضى به احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول
والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في الاسناد او تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة
الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول او السنة او العام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول
كالنص في مضيه وانقضائه لان الظاهر ان معنى الحولان دورانه باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثني عشر ولو كان كتاسع وعشرين
من ذي القعدة الى اليوم الاول من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة
عند المالك ولا يمكن التصرف هنا في غير لفظ السنة وكذا في بعض ايضا كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا او دينارين وقوله في
زكوة النقد لا يلزم زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار اعتبار مضي الحول وفي اخر مرور السنة الى غير ذلك مما يابى هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من
مضي الحول عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر
بمجرد دخول يوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في
اليوم الاخر وان لم يمض ويتحقق السنة والحول والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق اتيان
السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل
عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي
فيه وقد اتى لنصفه سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد
حلول الشهر الذي كان يزكي فيه ومن المعلوم انه يمكن ان يكون قد يزكي المال في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة اطلق اتيان السنة وحكم الامام بوجوب
تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا ويوم او اقل او اكثر وليس المراد تعلق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يقال انه
ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا ولا استقرارا ولا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا ادى زكوته في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في
السنة السابقة في اخره او وسطه فلم يقدم الصلوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخر
لا في الاسبوع ولا في اخوته وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في الالفاظ
المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة وكشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار
اريد بها ذلك فهي مسامحة في التعبير لا المسامحة في الاعتبار بان تعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهر في
المسافر المتردد وعشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحائض وغير ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تاخير البيان في جميع الاخبار سيما
في بعضها مثل ما روي فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق
الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز
اتلاف المال بعد الوقت لا تعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوى والظاهر كما نبه عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول
في الثاني عشر لا ينافي عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز الذي ذكرنا اما من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومرور السنة
ونحوها او التاويل المطلوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير
فكانه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول ومرت السنة فكذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر ولا يصدق في اليوم
الثاني انه قد زاد على الحول شهر كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما
دل على وجوب زكوة المال في كل سنة مثل قوله ع في صحيحة علي بن يقطين بعد السؤال عن المال اذا لم يعمل به ولم يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك على معنا
المحقق وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد اعطى زكوة اثني عشر شهرا في اول الثاني عشر نعم لو بني على التصرف في لفظ
الحول بالحقيقة الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثاني عشر من الحول الثاني اما مطلقا او ما استثنا جزء منه بناء على ان الجزء الاول شطر للحول الاول لا شرط واما
يدل على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود من الحول الاول ما تقدم من صحيحة ابي بصير من امر الامام ع بزكوة السنة اللاحقة في الشهر الذي كان يزكي فيه في السابقة
وقوله في صحيحة ابن يقطين عن المال الذي لم يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة وقوله ع في الصحيحة المروية في العلل انه يوخذ الفقير وعنده قوة شهر ما

بكفيه لسنة لانها انما هي في سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار الحول في الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فلو فقد شرطا سقط
يتلف بعض النصاب في اثناء الحول او تلف او معاوضة بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف او المعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض آخر كل ذلك
لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه الحول وعموم ما دل على جواز انفاقها اذا دار عليها نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبتها الا قبل حلول الحول
بشهر او يوم وانه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة في حولان الحول وفي آخر ايضا التصريح بجواز ان يجعله في المال شيئا فرارا ومثله في التصريح بعدم الزكوة
ولو احدث فيها اخبار مستفيضة في خصوص النقدين وتتم بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله عم في التسعة الاصناف اذا حولتها في السنة
فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما
لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكوة
فقد علمه الامام عم طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير كموثقة اسحق بن عمار او جعل المال
حليا كصحيحة معوية بن عمار المحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة ابن مسلم وابن هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول
الحول كما فسر الصادق كلام الباقر عليهما السلام في الحسنة المتقدمة وفي حسنة حريز فقبيها قلت لابي عبد الله عم ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه ان
يؤديها قال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال لعلة ظئر انا اخ فيمن اغمي عليه ثم مات حيث لا قضاء
عليه وبمن مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا
انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين وابن هاشم لكن هذا الحمل ينافي رواية ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة وان كان فعله ليتجمل
به فليس عليه فان مورد التقسيم لا بد ان يكون قبل الحول والا لم يسقط عنه في القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن التنقيح
وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار او عن الشافعي وابي حنيفة المشهور الا تقاعنه في ذلك الزمان ويمكن ايضا
الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك ارادة المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك
واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان كان سياقها في انه هل ينفع الفرار في اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله عم في غير واحد من ادلة
السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشير الى صيرورته بالفرار محروما من فضيلة الزكوة الا ان باب الاستحباب واسع
من ان يتبدد بهذه الوجوه ثم الظ كما في الرياض ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب بقصد الفرار واما اتلافه كلا او بعضا فالظ عدم الخلاف في السقوط
به بل الظ لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزم القول باختصاص ذلك بالنقد اذا تبدل احدهما بالآخر كما في رواية اسحق
عمار او ضعفا عليا كما في غيرها **مسئلة** لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان للسخال حولا بانفراده بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة
حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور فيشترط تولدها منها وبلوغ الامهات نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان
لا يتولد بعد حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد
الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيعتبر حولها دائما وان كانت ناقصة
عن نصاب فمقتضى القاعدة انه مال متجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين في اثناء حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحدة لها ولا يجب
بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا يفرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي لان الاربعين ليس نصابا كليا
في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول فعند تمام الحول الاولى تجب شاة فاذا تم الحول
الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله عم في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثماني من ملك الواحد فلا يجب فيها اكثر من
واحد انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب في لا ولو كان عدد السخال متمما للنصاب الآخر للامهات كما لو ولدت احدى وثلثون عشر فصلات بعد اخراج الفريضة
اربعين وجبت عند كمال حول الثلثين واحدة لا تهدم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحول الحول عليها في
نصب الحول لاربعين فيبتدي لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجبت في نصف الاربعين ولا اقوى الاول لان
الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما وهم ظاهر قولهم وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به اذ الظ ان المراد استيناف الحول له من زمانه ثم
جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الغنيمة حاصلة في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل خمسا
فان الخمسة الثانية نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمه واما ان لا يكون كل منهما اما ان لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل
اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اذا كان منفردا لا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كان ولدت الزائد على اربعين شاة زائدة على
اربعين بعد ستة اشهر فالظاهر انه لا يستقل نصابا للفرع فيجب عند تمام السنة على الاصل شاة واحدة لا يجب بعد ستة اشهر واحدة للفرع فيكون الواجب عليه
شاة في كل ستة اشهر التي هي اثر السنة لاحدهما واما قوله عم في كل اربعين شاة بالنسبة الى الافراد المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الا

حتى يكون بظاهره وجوب شاتين في ثمانين وثلثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع الالتزام خروج عما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها تبيع واحد فاذا زادت واحدة ففيه شاتان الى آخره ظاهر كالصريح في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصاب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزائدة على اربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة ثم مائة فانه ينتظر حول الاصل ثم اذا حصل بانضمامها الباقي و يستقل لها حول والفرق بين هذا وسابقه ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزءا من النصاب الاول بان نقص عدد الاصل فيجب بالفرع تماما بخلافه هنا فان الفرع ينضم مع الاصل بعد اكمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان الزائد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من مائة خمسين خمسين فان الخمسين نصاب في ضمن ما زاد على الثلثمائة وواحدة لا مستقلا والظاهر انه لا اشكال في انه لا يستقل حولها بل اذا حال حول الاصل اخرج زكوته ثم ضم اليه الفرع ويستقل لمجموعها الحول لا يزكى الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى ستة اشهر من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هو الخمسون والاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما زاد الى النصاب الحادي عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم السابق لان الخمس نصاب اما منفردا ولما في ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزائد نصابا اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا لنصاب بحيث يخرج الاصل بانضمامها الى نصاب آخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها فلا اشكال في وجوب تبيع اذا حال حول الثلثين وانما الاشكال في مبدأ حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول الثلثين بحلول حول الاربعين او يصدق عليها تماما اربعون حال عليها الحول وهو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلقة الزكوة فلذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها ومشاع فيها فلا يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها في سنة مرتين يرده قوله في رواية زكوة القرض على المقترض انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وصدق انه حال الحول على الاربعين مسلم لكن حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في نصفه الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون نصفه الثاني هذا الحول موثرا في تعلق زكوتين بالثلثين زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن هنا ذهب بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا ارى له مبطلا ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال البالغ النصاب وبما تقدم من صحيحة ابي بصير المتقدمة في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول لنقدان لنصف ماله سنة ولنصف الآخر ستة اشهر قال يزكى الذي مرت عليه السنة ويدع الآخر حتى يمر عليه سنة اقول اما العموم فقد عرفت انما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي لم يجر في حول آخر والمفروض ان النصاب الاول قد جرى في النصف الاول من حول الضميمة فلا يجري في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر له محسوبا من حولين واما رواية ابي بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لان موردها في النقدين والمفروض ان الذي مرت عليه السنة لا يزكى حتى يكون بقدر النصاب الاول لاحد النقدين فيكون نصفه الآخر الذي مضى عليه ستة اشهر كذلك فيكون المسئلة مما اذا انضم الى النصاب نصاب مستقل آخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الآخر اقل من النصاب الثاني للنقدين لم يجب فيه شيئا قطعا وان كان بقدره او اكثر او اقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن الغير لا منفردا فكيف كان فلا ريب في ضعف هذا الاحتمال وضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفرع من زمن الزيادة ما يخص الفروع من فريضة النصاب الحاصل بعد ضمها فيعطي من ولدت له ثمانون بقرة بعد نصف حولها اثنى عشر بقرة في رأس حول الامهات تبيعا وفي رأس حول الفروع ربع مسنة لانه يخص العشر ونحوه من المسنة على الاربعين لا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لان حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا الما يجمع عن وجوب المسنة والا فلا دليل على وجوب الربع والجمع بين الوجهين بما دل على وجوب التبيع في رأس حول الثلثين ووجوب المسنة في رأس حول الاربعين بعد تعارضهما بضميمة ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في عام واحد للمال الواحد حسن لو استفيد من ادلة التربيع في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حصته من النصاب ولو لم يكن مثلها في مثله وهو بعيد من مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظاهر توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في غيره توقفا معيتيا لا توقفا دوريا كما في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حين تم حول الامهات ثلث ارباع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند اكمال حول الاصول تبيع وعند اكمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلول على الاربعين والاول اقوى **مسئلة** اعلم ان للبقر نصابا كليا هو واحد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من

جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى وصحيح زرارة عليه مثل ما على البقر في كل ثلثين تبيع ويجزي تبيعة ايضاً للاجماع المحكي بل الأولوية
حيث ان تبيعة انفع كما قيل وفي كل اربعين مسنة ولا يجزي المسن الظاهر البقر **مسئلة** يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع المحكي
المصرح به في محكي التذكرة والرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها في الخلاف وصحيح الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات
على السائمة الراعية ونحوها الحسن بن هاشم وفي مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين عليه السلم لا يأخذ من جمال العمل شيئاً وكانه لم يجب ان يؤخذ من الذكور
شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايتا اسحق بن عمار حمولة او مطروحة والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين
العمل والسوم في كفاية مسمى الاولى في المنع ووجوب استغراق الثانية الحول ان الثاني شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه
ان العمل مقابل للسوم كما في الصحيحة فمقتضى اعتبار السوم طول الحول كفاية العمل في بعضها في رفع الشروط ثم الظاهر ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق
العمل له في اليوم او اليومين من السنة بل من الشهر فان الظاهر من العوامل ما اشتغله الدائمي او الغالبي ثم ان المحكي من ملاك اعتبار الانوثة في الانعام
لظاهر قوله في كل خمس من الابل **مسئلة** يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقاً ظاهراً كما في المعتبر وعن
والمفاتيح التصريح بالاجماع كما في ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض نعم في كلام بعض انه حكى عن الاسكافي المنع مع انه حكى عن شرح الروضة التصريح
بموافقة الاسكافي للمشهور لصحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني ع هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا
يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب ع ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر في اخراج احد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد
عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثياباً وطعاماً وارى ان ذلك خير لهم قال لا بأس ومقتضى اطلاق
الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز الاخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضاً كما هو المشهور
ظاهراً كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلبي دعوى الاجماع عليه
وبذلك ينجبر ضعف سند رواية الاسناد بل وعدم الدلالة كذلك لتراكم الصحيحة ويؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام
ويؤيدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين لان الانعام
ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وانه اذا جاز اخراج القيمة من المثليات ففي القيميات اولى وفي قول الصادق ع في صحيحة محمد بن خالد انها بيعي السهم المأخوذ
من الانعام في الزكوة فاذا اقامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم منه عرفاً انه اذا اراد المالك اولاً اخراج القيمة التي تقوم الفريضة عليها
فله ذلك ومثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصاً بمورد معين
الا انه لا يخلو عن تأييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد بذلك خلاف المختار بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف
الاخراج من الابل والجبران بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر الساعي باخذ القيمة لعله لكونه معرضاً للوقوع في
التشاح بين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التأييد بهذه الرواية لما تقدم من المؤيدات المنجبرة لضعف ما تقدم سنداً مع ان التمسك بها في الحكم في
الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المشهور دون ما عن المفيد والاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر
لاصالة عدم برائة الذمة وعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع يشتري الرجل من الزكوة الثياب
والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها متروكة الظاهر لان الحصر في الدراهم خلاف
الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع من اعطاء القيمة من غير الدراهم وحمله على الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين فيحمل الزكوة
على زكوة الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والاول ضعيف لما سنبين من جواز اخراج القيمة من كل جنس
واما العموم فهي ايضاً مثله وكذا الظاهر لجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعاً الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين ثم تعلق الوجوب بالاخراج من العين
وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاصل والعموم ما
لا ينافي ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقير والى الولي العام للفقراء كالامام او وكيله العام او الخاص فما يحكى من ان منع
دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايتهم على الفقير فلهم المعاوضة بالدفع فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس لم يكن اشكال في الجواز ودعوى
انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد فيه ان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضة مع الولي العام المتوقفة على
رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير
ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوته بين الصورتين ثم ان الظاهر جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع الخلاف بل
صريح الغنية ايضاً بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيحة ايما تيسر يخرج بناء على حمل اي على العموم المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي
والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثير مما تقدم فالقول بالاقتصار على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصاراً في مخالفة الاصل على مورد

اليقين والنقصان الى رواية سعيد بن عمرو المتقدم المحتمل لحامل الحول لا يخلو عن نظر بينا بعيد لامكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب البحث بين مخرجي
القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف به كذا الذخيرة والمسئلة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها وفرعها
ثم ان المراد بالقيمة هو قيمة وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتعتبر القيمة وقت الاخراج فالظاهر ان العبرة بوقت الضمان
وفاقا للمحكي عن الشيخ كره اذ بالضمان يستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي مع سقوطها
منزله لا يستقر الا بالابراء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاهما اشتغال الذمة بالقيمة بحق وقت التقويم وهو وقت الانتقال ويمكن
المناقشة في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا انه يدفع ان القيمة بدل الاصل فالتكليف دائما ثابت بالبدل الى
ان يتحقق المبدل وهو اخراج القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت
التقسيم بالاجماع وكان على وجه لا يعلم منه سببا في مقام بناء مجرد جواز اخراج القيمة لا على اصل ترتيب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف
كان فالقول باعتبار وقت الاخراج سلط كما هو ظاهر المتن لا يخلو عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل
والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل الماخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضان او ثنيا من المعز بل في الغنية كما عن الخلاف الاجماع
عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا ان ناخذ الراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة
والثنية والطعن في الرواية بعض المتاخرين بكونه غير مروي في الكتب الامامية فلا ينجبر ضعفه بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد كما
كان فيما نحن فيه بمنزلة تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يجدها في الاصول الضابطة لما انتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي ص بل
وجدها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن قد تتفق الطريق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود وبالجملة فالرواية التي تمسك به مثل المحقق والعلامة وان كان سندها عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكرها الراوي في اصل المعتبر مع عدم
العلم بسندها او بعمل الراوي او عدمه عليه فانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة بعدم العلم بنسبة الامر والنهي الى رسول الله
وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله ص لا يقول مثل ذلك الا عنه ص ويؤيده ما عن العوالي انه ص امر عامله بان ياخذ من الضان الجذع ومن المعز الثني قال ووجد
ذلك في كتاب علي ع ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قولهم ع في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة لشاة النصاب بمعنى
انه يجب من كل اربعين واحدة لا اقول انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه قد يدفع شاة من غيرها ولو
كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما ثبت من
الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حين جاءه مصدق امير المؤمنين ع وقاسمه الانعام ان يقول له اني ادفع اليك سخالا من غيرها
ومعلوم ان شياه النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل من سنة بناء على مقالة جماعة من المتاخرين من ان النصاب لا يستقر فيه الفريضة الا باكمال الثاني عشر فاول له
اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من حكمه ان يجبر به النقصان فان العفو ما كان من النصاب في الحول وح فنقول ان مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون للشاة
الماخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ان كان من بينها فله السنة والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة لحق البدلية وما ذكرنا وان كان الظاهر منه وجوب تمام سنة
في الضان والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع من الضان بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان
يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله ع عن ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضان قال قلت فالمعز
قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضان يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من ان الضان ينزو ويلقح في سبعة
اشهر والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضان يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان وجوب ما دخل في الثانية
في المعز قد ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب ولا بد منها من حيث المالية واما كفاية الجذع من الضان فلما استفيد من الخارج من اخبار
الهدي من بدليته للمعز الداخل في الثانية وح فمخالفة اهل اللغة في معنى الثني وانه ما دخل في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة
وجوب واحدة من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها مما البالغ بدا من سنة والواحدة الثابتة في الكل الصادقة على كل واحدة البالغ بها ان بدت سنة
كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية كما عن المشهور او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو ايضا لا يقدح لبعد
ما ثبت من الخارج كون الضان اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللقاح والضراب مع انه يمكن ان يستدل على عدم كفاية ما دون
ستة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل فرضية على المتيقن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل بالشاة وان كانت الا ان قرينة تقويمها
في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منه لا ارادة المسمى ولو كانت سخلة بل العدول عن خمس شياه الا ابنة مخاض يؤيد ذلك فان خمسة سخال
لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع بواسطة القرائن على عدم كفاية المسمى فان حصل الظن بانه الفرد المتعارف الذي وجب
في نصاب الغنم في فريضته فهو والا فمقتضى الاحتياط لا بد من الرجوع الى ما يحصل فيه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادعي عليه الاجماع واعلم ان

تفسير الجذع من الضأن بما له تسعة اشهر منسوب الى المشهور بل عن بعض انه لا يعرف قول غيره بعض من الفقهاء والاصحاب ان الحكي في المجمع عن بعض
ان الصحيح عند اصحابنا والمشهور بين اهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة تامة ولذا ذهب بعض متأخري المتأخرين الى وجوب المسنة في المعز والضأن كليهما و
الحاصل انه بعد ما ثبت بالنبوي المعتبر المنجبر بالشهرة والعلوي المحكي عن غوالي اللئالي وجوب الجذع والثني فنقول وان اختلف اهل اللغة في تفسيرهما الا انه لا
يضر الاختلاف اما في الثني فلتردده في كلام اهل اللغة بين ما دخل في الثالثة وما دخل في الثانية والاشهر ظاهرا الاول الا انه لا محيص عن حمله في باب الزكوة
على الثاني لاتفاق العلماء ظاهرا على ذلك اطلاق قوله في كل اربعين شاة شاة خرج ما دون السنة بالاتفاق وبقي الباقي وتوهم ان الشاة الواجبة
قد قيد بكونها ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال مدفوعة بان الروايتين في انفسهما لم يكونا حجة والثابت من عموم الروايتين بعمل
الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة فيقيد به المطلق ويعمل بالاطلاق في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثني كما في الروايتين الا ان مرادهم
المعنى الثاني فان ستعرف ذهابهم وقد ادعي الاجماع على عدم كفاية ما دون الثني ثم فسر في المجمع المعنى الثاني فظاهره كونه اجماعيا وهكذا المتأخرون لم يريدوا
منه الا المعنى الثاني هذا كله مضافا الى ما سيجيء في صحيحة حماد واما في الجذع فنقول ان المشهور بين اللغويين وان كان تفسيره بما دخل في الثانية كما قيل ان المشهور
بين المتأخرين على ما حكي غير واحد هو ما كمل سبعة اشهر بل عن محشي الروضة انه لم يعلم قول غيره بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثني من وجوب الرجوع
الى المطلقات لان عمل الاصحاب بالروايتين ليس الا في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق في غيره وفي الغنية فسر الجذع بما دون السنة فجواب المجمع بعد
ان ادعى الاجماع على وجوب الجذع في الزكوة هذا كله مضافا في الحسن الى الصحيح المتقدم لحماد بن عثمان المروية في باب الهدي من التهذيب في تعليل اجزاء الجذع
من الضأن وعدم اجزاء الجذع من المعز ان الجذع من الضأن يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضأن يلقح قبل السنة فعلم من ذلك ان الجذع من الضأن
دون السنة بل سبعة اشهر كما عن ابن الاعرابي التصريح به وظاهر التعليل ان علة اجزاء الجذع من الضأن قابليته للقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم قابليته
لذلك فيدل على ان المعز القابل للقاح يجوز في الهدي فاذا انضم الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التهذيب عن انه يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي
من المعز الا الثني علم من ذلك ان الثني ما دخل في الثانية فقد ثبت تفسير الجذع والثني من هاتين الصحيحتين ثم انه لم يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل اللغة
بناء على ثبوته عنهم من الجذع ما دخل في السنة الثانية بان الجذع في هذه الاخبار ما كان في اول زمان الحمل في عمره فيكون المراد هو المعنى الوصفي الذي يكفي فيه
التلبس بالمبدأ في الجملة كما قال ابن الاعرابي ان الضأن يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمي وهو ما كان كاملا في ذلك ويتحقق في السنة الثانية
وكون قول الراوي في الحديث النبوي نهانا عن اخذ الراضع وامرنا بالجذعة قرينة على ارادة اول مراتب الجذعة **مسئلة** اعلم انه لا خلاف
ظاهرا في انه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مط ولا الهرمة ودي المال الغير افصح ——— ولا ذات العوار ويدل على الاخير مضافا الى ما دل على الاول
من انه مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب الصحيحي ابي بصير في حديث الابل ولا تؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها وكبيرها والظاهر ان
المراد بالاستثناء ما اذا رأى الساعي المصلحة في اخذها او ما اذا اراد المصدق بالكسر اخذها والمصدق بالفتح دفعها من باب القيمة الا ان جواز اخذها مفوض
الى مشية المصدق اذ ليس له ان يؤخذ الا ما شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم يلزم المالك بشراء السليم ولو كان منفقا من الاثنين او
الثلثة لا يؤخذ الاخير والظاهر انه خلاف في عدها من النصاب كما لا اختلاف في عدم عد الربي بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسرناه بما يربي في البيت لاجل
لبنه ——— لانه من الدواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكية عن التهذيب نفي ثبوت الزكوة في الدواجن كالاخذ في عدها
اذا فسرناه بما هو المشهور في تفسيرها من انها الوالدة مط او القريبة العهد من الولادة نعم في رواية ابن الحجاج المروية في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في الربي التي
تربي اثنين ولا شاة لبن ولا في فحل الغنم صدقة الا ان المقيد هنا لا تعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي المالك فلو دفعها لم تجز ان ظاهر
الرواية الثانية كما سيجيء وعدمه اي مقام الترخيص والتسهيل واما الاكولة وفحل الضراب المحتاج اليه فظاهر المحكي عن الفاضلين في النافع والارشاد والشهيد
في اللمعتين انهما لا يعدان في النصاب خلافا للحلبي في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة الدالة على نفي الصدقة فيهما وفيه اشكال لان الظاهر من الرواية ولو
بقرينة ذكر الربي عدم جواز الاخذ تسهيلا له بعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنسبة الى حكم الربي وشاة اللبن
الا ان يراد من الربي المعلوفة لاصل كونها مربية للاثنين ويراد من شاة اللبن التفسير الاول المتقدم للربي وكيف كان فوضع اليد على العموم مثل قوله يعد صغيرها
وكبيرها وقوله في كل خمسين حقة ونحوهما بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظاهر الرواية الاولى وامكان عدم
الجواز الا ان ظاهر الثانية بيان العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائهما واعطاء الربي لو تطوع المالك وهو كذلك لان الظاهر من الرواية ارادة التسهيل
على المالك وان هذه الاربعة كان لم يتعلق بها الفريضة فتخرج اولا من الانعام ثم يقسم الباقي ويؤخذ منه الحق ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك بالنسبة
الى اي شاة اراد افرازها قبل القسمة بل له ان لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم المصدق
بهذه الكلية فلعله بين له عدم التسلط على هذه المخصوص اولا للاهتمام بشانه ثم بين عموم هذا التسلط او لم يبين لهذا التخصيص اهل العلم لعدم احتياجه
مسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكي دعوى الوفاق عن تبرية ولعلهم

حكي في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد في البيان في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر انها تتعلق بالعين في الذمة حيث قال فيما لو باع المالك النصاب انه على القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري ولعل هذا لم ينقل الخلاف عن غير الشهيد ممن تأخر نقل الخلاف عنه ويدل على المطلب ايضا موثقة ابي المغرا عن الصادق عليه السلام ان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم ويدل على الشركة ولوازمها وهو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين في حسنة بريد العجلي بابن هاشم في باب النصيحة انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتب عليه السلام لمصدقه ويدل عليه ايضا الامر فيها بتقسيم المال مرات متعددة ثم يستوفي ما فيه وفا بحق الله ويدل عليه ايضا رواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان توبت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة وليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتامل فيدل عليه في الغلات والنقدين مثل قوله عليه السلام فيما سقته السماء العشر وقوله في كل مائتين خمسة دراهم وفي كل اربعين درهم فان المتبادر من ذلك ربع العشر واما قوله في زكوة الانعام في كل خمس من الابل شاة وقوله في كل خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس المخرج من النصاب فانه لا بد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة ان فيها جزء مشاعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا المعنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلي في ذمة المكلف نعم يحمل على المعنى الذي ذكر بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا بد من حمله على ذلك وان كان في بادي النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من العشرة ارطال ويراد العشر ولا يتاتى ذلك في غير المثليات وكيف كان فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحد لا جزء مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظاهر فليست الظرفية باقية على معناها الحقيقي اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم وضعي بثبوت واحد من الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات بل صريح في موضع من الايضاح بان اختيار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافي الشركة وهي كثيرة منها ظاهر النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون المثل من باب ضمان العين بمثله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته دون مثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان يراد تعهد اخراج الزكوة من مال آخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا نقلها الى نفسه ببدل بما يحصل شبه معاوضة وان ذلك كله تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري بابن هاشم في رجل لم يزك ابله او شاته في عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهرها ان ما يؤديه البايع من غير المبيع هي الزكوة لا بدلها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل دالة على ما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمانه فيها ايضا ما دل على جواز اداء المقرض زكوة القرض ومما دل على تحمل الزكوة ومما دل على احتساب الدين من الزكوة ومما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقة لم ينفذ اداء البايع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة ضرورة ان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تادية الزكوة تقوم مقام اجازة المالك مع انه لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه لو لم يبن الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد القبض مدفوعة بان مقتضى مفهوم الاجازة رجوع حصة من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى ان الوقوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة عن القول بالشركة عن القول ببطلان البيع في الفريضة مع عدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصة من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تادية البايع الزكوة وظاهره ايضا تخيير البايع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقة لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة غلات اليتيم وزكوة الدين ولا ريب في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة في الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقة لكان نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها اذا استوفاها الا مع ان ظاهر النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام بل السائل على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة ضمان المال مدفوعة بان قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها الا مجموع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس لها في النصوص ما يستقل بعمومه الشامل لمثل ذلك

او من هنا يمكن دعوى ظهور كلامهم بما عرفت في عدم ضمان الساعي حيث صرحوا بانه لو تلف بعد الحول لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاتفاق على
اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل لان بنائهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا المال التشبيه بالبيع
هنا كما في الايضاح واورد على الشركة بملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول لظاهر كلامهم الورود لانتفائه فان الحكم انه يتبع الولد الام
يتبع مولدا للنمو بعد تاييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لنماء البدل والمنافع عند حلول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه مما سبق في رواية ابي حمزة
من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليه الوضيعة فهو مع انها خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة تقويتها
للغير حتى اذا كانت في الذمة ثم دفع مال الغير بعد دفعه بجهة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يتق باختصاصها في مورده
ان من عامل بمال الغير فان اطلع على عينه فله الخيار والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المستودع من رواية المسمع المذكورة
في محلها وكيف كان فالظاهر ان القول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على المكلف اخراج الجزء المعين
من المال فيكون شيء من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه وجواز ... لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول الا ان الشارع
قد اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين حتى فان اخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرج من العين الا من غيره فالساعي يتبع العين لان الحق قد ثبت اولا
في العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجها المالك من المال الا من غيره اخرجه الساعي من المال الا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ثم ان
الظاهر ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسري في التمام اما في الغلات فلا تصريح بثبوت العشر ونصف العشر فيها واما في
النقدين فكذلك واما في الابل والبقر فلانه لا يجري فيهما بعد القول بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا بدلا
من النصاب بل ربما يدعى انه ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظاهر بعد التامل خلافه اما الاول فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة وضعها في مال
المزكي لعين غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق به الزكوة فيتوقف كل جزء منه على
الفريضة انه مزكى لان الزكوة تعلق بالنصاب بمعنى حلوله فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد له ما ذكرناه وورد في كثير من الاخبار بدخول حق الفقراء في المال
الظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجودة في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر
فان اريد المنتشر في شياه العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرنا كما سيجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب فيه التقييد
او يجوز الاخراج عن غير نصابه مع ان ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضأن لا على وجه البدل مع ان النصاب قد لا يوجد فيهما من ما دون احد عشر شهرا وكذا
ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل وبعدم وجوب اخراجه من غير النصاب بل يجوز
الاخراج منه ان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله ع في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزءا يعادل شاة من شياه العالم
متصفة بكونها جذعا من الضأن او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر ما يعتبر في الفريضة والظاهر ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا
انه يقول بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة وهو
صريحا ما في الروايات المعتبرة المتقدم بعضها من امر المصدق وتقسيم المال مرات حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى نعم اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر
كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف لو امر بالتقسيم مع كون معظم كلامه في بيان رعاية جانب المالك والتسهيل عليه
والارفاق به كما يظهر لمن لاحظ ذلك فاذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو ضابط لذلك الجزء
ظهر انه لو تلف بعض النصاب من غير تفريط قبل التمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق
المجموع فلا بد من تقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب بما هو
مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم للمالك اعطاء القيمة او البدل من البعض التالف او من البعض الباقي ثم
لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان الساعي يتبع العين والظاهر ثبوت ذلك على المختار من الاشاعة لان تفريطه لا يوجب رجوع الحق الى
البدل ما دام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص بغير الكسر المخير فيه اما اذا اوجب اخراج كسر مخير فيه
في جملة في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك من غير تفريط
حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما بنسبة التالف فتدبر **مسألة** لو امهر امرأة نصابا وحال عليه
الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجبت عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة وطلقها الزوج قبل الدخول فالمروي نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي
لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وغيرها من حصر نصف المجموع على
الكسر المشاع فيه فبانتقال بعض المجموع يبقى ذلك الكسر ومقداره نصف الكل من الباقي فهو ثلثا الباقي ومعادله ... نصف حقيقة فالتحقيق
ان له نصف الباقي ونصف المخرج وفاقا للشهيد ره حملا على المحكي عن المبسوط وهو الظاهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة اشتراك ال

بين الفقراء والمراة والزوج فللزوج نصف الكامل وليس لها ان ينقص من نصيبه نعم للمرئتان يقسم المال بينها وبين الزوج ويضمن الفقراء وليس للزوج
اجبارها على القسمة بناء على قدرتها بين اداء الزكوة من غير المال واعطاء الزوج النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا انما
يجب ان يخرج منه سهمان نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث ولو ملك النصف بشرطها كان للساعي تتبع العين فيرجع بالعوض
وللزوج الباقي بعد اخراج الزكوة وتغرم له قيمة المخرج **مسألة** الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره
واصفراره وبالزبيب بعد انعقاد الحصرم على المشهور كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بعد اشتداد الحب فيتعلق بها الزكوة بالعموم فيثبت
في الباقي بعدم الحصر في الاشياء المركب مضافا الى مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقته السماء وادلة تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لا تنهض
لتعيين حمل لان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمن بن خالد في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق
والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدّر تمرا وزبيبا فقوله
زبيبا حال مقدرة وجعل الحال مقدرة وان كان خلاف الظاهر الا انه لا مجال لانكاره عند التحقيق وتقدير التمرية في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق
لان ما يحمل في الوسق وهو حمل الابل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الاخضر فيه كذا وكذا حملا او وسقا ويدل عليه ايضا صحيحة سعد بن سعد
عن مولانا الرضا عليه السلام وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيبا
بمدة كثيرة ولما قوله في صحيحة اخرى بالسند المتقدم لسعد بن سعد عن الرضا عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم
او اذا خرص فيحمل الحصر على التخيير بمعنى انه مخير في ذلك ويحتمل ان يراد من زمان الصرام زمان قابلية النخلة للصرم والاكل لا وقت تعارف الصرام وكيف كان
فدلالة الصحيحة على تعلق الوجوب في زمان الخرص مما لا ينكر على ما هو المصرح به في المعتبر الى ان المتعارف هو ما قبل يبس الثمرة ومنه يظهر جواز
الطلب باحيا الدالة على الخرص وتعيين النبي صلى الله عليه وآله العمدة بن رواحة خارصا ــــــــــــ ومما ذكرنا يظهر جواز
بانها الخرص كما نبه عليه في المسالك اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو قبل يبس الثمرة ومن هنا يشكل الجمع بين ما اختاره المحقق في المعتبر وفي الشرائع من
ان وقت التعلق هو عند التسمية ... وينسب الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على الملاك ... في الجواز الا الى بعض ...
... المعروف بين صلاح الثمرة ... الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ... لو ...
... بلغ الاوساق ووجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يغبن لهم حقهم فان اختاروا
الضمان ... كيف شاؤوا وان ابوا جعلها امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وذكر في بيان الفرق بين الزرع والنخل والكرم في جواز
الخرص ... باب النخل والكرم تحتاجون الى تناوله رطبا قبل جذاذه واقتطافه ولذلك الاخبار **مسألة**
... الخلاف في ان الزكوة انما يجب بعد اخراج حصة السلطان في الجملة ويدل عليه الاخبار كصحيحة ابن مسلم وابي بصير
... الارض ... فيها قال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته بها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك
عليه ... الشرائع عليك فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ونحوها ... المزارعة ... من الزرع ولا يجب
على الزارع زكوة حصة ... على السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غير الزرع احتاج الحكم بوضعه الى دليل خاص وادخاله في المؤنة التي
يجيء الكلام ... الاخبار المتقدمة ... وكذا معاقد الاجماعات الا ان بعض حصة السلطان في عباراتهم بمطلق الخراج سواء كان نقدا او
حصة من الزرع ... الشهيد الثاني في المسالك لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض
... المسلم وعليه فقهاؤنا وفقهاء الاسلام انتهى ونحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة وعلى هذا
... من ... الحصة بناء على ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا
زكوة ... البائع ... على ... الزرع لانه ليس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع من الجميع وان
... السلطان ... يكون حصة من الزرع يملكها حين تعلق الزكوة كما في المزارعة في اصل الزرع او بشيء عليه بمجرد ذلك ... لا يتمكن المالك من
... واما ان يكون ... بعضها او بعضها ... بعد تعلق الزكوة واما ان يكون ... باخذه قبل تعلق الزكوة او بعده فان كان الماخوذ
... على التقدير الاول غير مملوك له وعلى الثاني غير متمكن من التصرف ... العصب ... في المشاع ... واما ... بعد تعلق
الوجوب ... على الثاني بعد ... الزكوة ... فلا اشكال في استثناء الحصة الا في الصورة الثالثة ... على
عدم استثناء المؤنة فانه وان كان ... هذا القول عدم ... الا ان ... والاجماعات المتقدمة ... الاستدلال ...
... والاجماعات ... الحصة فالخراج بالمعنى الاخص لا دليل ... الى المؤنة ... خراج المؤنة وعلى القول ... فلا يتم على
... ان يكون ... حصة المستحق قبل تعلق الوجوب ... فان نقصت عنه ... على ما في الزرع

لانه كاشتراط الحصة من الثمرة فان الثمن يعد من مؤنة المبيع دون غيره ومن هنا ظهر ما في تصريح بعض المتأخرين بان ظاهر النص والفتوى اخراج الخراج لتعيين
بعض الحصة والخراج المأخوذ في الحصة لعل العماد كرام ينظر في كلام العلامة فيما حكى عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب
الزكوة في الجميع لانه كالدين وقال بعض مشايخنا انه يحتاج بظاهر النصوص والفتاوى اقول بعد ما عرفت ظهور المبيح في الحصة ثم ان ظاهر الاخبار والفتاوى
اختصاص استثناء الحصة او مطلق الخراج ولو كان نقدا بكون الارض خراجية باخذ السلطان العادل اسم الخراج عند بسط اليد حيث تسوية باخذ الجائر
سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح عليها اهلها او من الانفال المختصة بالامام لعموم الاخبار كما تقدم بعضها واما المأخوذ من غير ما ذكر
ولو كان باسم الخراج والمقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن وكذا الظلم اختصاصها بالسلطان المخالف فلا ياخذ سلاطين الشيعة
ملحقة بالمؤن ايضا نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة اليه بل وجوبه في الجملة كالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه به في استثناء الحصة لان ظاهر الاخبار
استثناء هذه الحصة من المال الا من حيث ان اخذه مخالف كما لا يخفى ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشكال في عدم اجزائه عن
الزكوة وفي الغنية وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية عليه وعليه الاخبار المستفيضة الى المتقدمين سوى ما في الارض العشرية فيضعف ما عليه يحكى تلك
احتسابه ما ياخذه باسم الزكوة عنها كما سيجيء واما ما ياخذه باسم غيره فلم ينسب الخلاف فيه المعتبر الا الى ابي حنيفة ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية
وهل يجب من الزكوة ام قولان ظاهر الاخبار الكثيرة الاحتساب وان الاحوط في بعضها الامتناع عنه بما امكن وفي بعضها ما دل على جواز الشراء من العامل
المصدق بل الصدقة وغيرها وظاهر بعض الاخبار العدم معللا بان هؤلاء القوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها وبعضها بعموم ما دل على اعادة
الزكوة على المخالف معللا بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار النخص على اعطاء الزكوة لا يوجب احتسابها الدفع عن حق الفقراء
لان الشائع لا يتعين بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم ان الاكراه
على تعيين قسمة احد من المشتركين لا ينفع في التعيين **مسألة** المعروف بين الشيخ واكثر من تأخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر
باسم الخراج والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تأخر عنه واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح
ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمولة في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة
من تأخر عنهم وفي الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة مؤيدة قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان
منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله ص خيبر اعطاها اليهود حين فتحت
عليه بالخبر والخبر النصف ومنها صحيحة اخرى للحلبي لا باس ان يتقبل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية فيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في ارض
اتقبلها من السلطان ثم اواجرها اكرتي على ان ما اخرج الله منها من شيء ولي من ذلك النصف او الثلث بعد حق السلطان قال لا باس كذلك اعامل اكرتي ومنها
صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير
وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك فاشتره وتقبل به ورواه الشيخ
والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل وفي رواية اخرى لاسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة
او بطعام معين ثم آجرها وشرط لمن يزارعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله في الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او
عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك قال وسألته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم فيؤاجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا
بشيء معلوم فيكون له فضل ما استاجره من السلطان ولا ينفق شيئا او يؤاجر تلك الارض قطعا على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته
فقال اذا استاجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فيها فلا باس بما ذكرت وفي موثقة اخرى لاسمعيل بن الفضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة
وانما اهلها كارهون وانما يقبلها السلطان بعجز اهلها او غير عجز فقال اذا عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان يضاروا ومنها صحيحة ابي عبيدة عن
ابي جعفر ع سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم
الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها
فما ترى في شرائها منه فقال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ حظه فيعزله
بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه منه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله ع
وعنده اسمعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سماك ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطاءك قال مخافة
على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع
ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فامسك عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك من الارض اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للانسان
افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يراد به ارض اعطي ليأكل خراجها او ارض اعطي ليأخذ خراجها ومنها ما دل على جواز [illegible]

على اهل الخراج ثلثة آلاف مثل جعفر بن يحيى وغيرها والظاهر ان المراد بالتاء ذل من تقبل ارض الخراج من السلطان ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية اسحق سئلته عن الرجل يشترى من العامل وهو يظلم قال يشترى منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة عن شراء السرقة والخيانة فقال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا تشتريه من العامل ويؤيد المطلب ما تقدم في قبول جوائز السلطان قال جوائزهم لا يكون غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن عليه السلام بخلع وحملان ومال فقال لا حاجة لي بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر فان حقوق الامة لا يكون الا في بيت المال والظاهر ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك مالكه فيجب رده اليه ويتصدق به مع جهله **مسئلة** اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمشهور بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتاخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك ونهاية المرام [illegible] في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متاخري المتاخرين وهذا القول لا يخ عن قوة وفي بعضها يزكى ما خرج منه قليلا او كثيرا وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب في حاصل النخل والعنب مع عدم استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات على هذا القول في ربح المال الذي يغرمه على الزراعة لا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة ومنه يظهر ان المتبادر من الاطلاقات بورودها في مقام حكم آخر يحسن في الاطلاقات العشر ونصف العشر الا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى وتخصيص ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك دعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة الزرع فقط او في ذمته مع ان المراد من قوله بعد المقاسمة ليس الزمان المتاخر عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب [illegible] قبلها اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر انما يلاحظان في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما يحصل في يده ما بقي بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين بوضوح التعبير في غير واحد من الاخبار بالله على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكر في رواية علي بن شجاع النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع عليه السلام لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته حيث ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر ونصفه من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فان المتبادر من قوله اصاب من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة بل التحقيق كما سيجيء بسط مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على جميع السنين المحتاجة ودعوى تقرير الامام انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص لا من باب الاحتياط لبعد وقوع الاشتباه في المسئلة والاختلاف بين العلماء في فهم الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا باس بالصدقة المطلقة عقلا ونقلا لكن هذا كله مبني على قراءة قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الآخذ المخبر نفسه لكنه خلاف الظ بل الظ او المساوي قراءته على المجهول بان يراد انه اخذه منه المصدق من قبل السلطان وح فلا دلالة فيه على المطلب الا ان مثل العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكي عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على ما ياخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك في التاييد ما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما سقته السماء ونصفه فيما سقته الدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى انه طرد في [illegible] والدوس كما عن الفقيه والمنتهى نصف العشر فيما سقي بالدوالي الى ما كان فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكي عنه اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الخوانساري الجواب بذلك في المسئلة الطبرية انما يحسن اذا دل دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التاييد ما تقدم من ادلة الخرص وفائدته وصفته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين للناطور وترك التعرض لغيرهما ولم يجز اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البذر الى الختم لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل الاخبار بلوغ خمسة اوسق على بلوغ فائدة الزرع وما يحصل للزارع بعد اخراج جميع المؤن دون مجرد الحصاد الا ان يستانس له بما ثبت من حال الشارع من التخفيف على الملاك النقصان وهو مناف لاحتساب المؤنة على المالك فربما تستغرق المؤنة قيمة حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك ح لو لم يكن اضرارا وحرجا مضيقا فلا اقل من كونه تشديدا على المالك مخالفا لما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه تتبع اخبار الزكوة ويشهد له قول امير المؤمنين عليه السلام لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانما امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم كما فسر به قوله

منذ العقود وقبل بما فضل عن قوت السنة ويؤيده ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة من المال الذي الفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم بالمؤن المتقدمة بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافا الى ظاهر حسنتي ابن مسلم وابن هاشم المتقدمتين لترك المعافارة وام جعرور واجر الناطور ونحوها آوردنا عليها سابقا من عدم الوجه في تخصيصها بالذكر الا التضعيف على قوله بان الوجه في التخصيص هو انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذه واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك بربع المال الذي يحصل من الثمر كما هو مقتضى المساقات في حسنة اخرى لمحمد بن مسلم وابن هاشم في تفسير قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة تعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطى الحارث اجرا معلوما ويترك من النخل معافاره وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجره المعلوم وترك المعافارة وام جعرور منافيا لعدم اندار المؤنة وتخيل الحائط باللياله وكيف كان فمثل هذا اذا انضم الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي دلالته على المطلب يكفي في ظاهر التخصيص لما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التاييد في ما قبل بها نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب بمعنى انه لا يعتبر النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر الا مما بقى بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب او قيل ثلثة اجودها الاول لان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب من النصاب فادل على استثناء المؤن لا بد ان يجعل مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن لا لاطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب انما هو بعد اخراج المؤن والحاصل ان قوله ع في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا الا ان الثابت فيه عشر ما يبقى بعد المؤنة مع انه مستلزم التقييد اذ قد لا يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب الا انه في التوزيع على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل القيد كما عرفت يختص باصل بلوغ النصاب الا باخراج العشر الا ان يقال ان في ادلة وجوب العشر ونصفه فلا بد من تقييده بما بلغ النصاب بما بلغه بعد جميع المؤن لانه انما يجب اخراج عشر دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة اذ لا يجب الا اخراج عشر ما يبقى منه بعد المؤنة فتدبر ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي وهو ما يغرمه المالك وينفقه لاجل هذا المال ومن البذر وقيدها بعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرم في كل سنتين او ثلث واربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع به متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتسابه المنة مؤنة عرفا وفي البناء لو اصلح فيه دفعا للحوائج منها ما قابل البضع كذا لو كان عليها على زرع او ثمر **مسئلة** لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقى بالمطر او بالنهر ونحوهما ففيه العشر وما سقى بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار فيه اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والدروس وعن المقنعة والجمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي على حفر النهر وتنقيته وغيرهما لكن المعتبر في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلف عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعتبر افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان تسقى من غير علاج او عين او بعل او سماء ففيه العشر فان الظاهر ان المخصوص بما من باب المثال ولو سقى بهما فمع التساوي فنصف العشر ونصف نصفه ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهره وعن الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علمائنا وعن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير خلاف وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت فالارض عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر قلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكثت في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او نموا فيه اوجه واقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما تدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان اكثرية الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصاله للتحقيق عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكثت الزرع ستة اشهر وتسقى بالدوالي وسقيتين سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي استظهاره عنها عن جماعة واما استفادة الاكثر نموا من الرواية كما استظهره الفخر في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل يكفي مجرد الاكثرية الحقيقية او الحاصلة بزيادة واحد او العرفية التابعة للمقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة في الستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة الواحد واما الاكثر

انما يقتضي وجوب العشر ونصفه

من الثلثين والاربعين فيصدق تجوز بزيادة الواحد لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثر اليه محل تامل بل منع ام العبرة بالكثرة الحقيقية النادر والمعدم فكذا
من يصدق الاكثر تحقيقاً بزيادة الواحد ومن انصراف الفتاوى في معاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية من ان عقد الدليل هو النص المتيقن منه الاكثرية عرفاً
الاخبر ويشهد له حكم الامام بالتنصيف في الصورة السابقة مع المساواة الحقيقية من عدم تصريح السائل واستفصال عدم الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه له
كما تعرض لها في السؤال الثاني حكى الاول عن ظاهر اطلاق المعتبر ودعوى انصراف الاطلاق الى غير ذلك ولذا اعتبر المتقدير الاربعين في ظاهر كلام المحكي
من تحقق الكثرة بزيادة الواحد وظاهر بعض مشايخنا الثالث وخيره لامو اوسطها للاجماعات المستفيضة التي قد عرفت نعم لو كان الدليل منحصراً في الرواية
امكن الحمل على المتيقن من مورده مع ان الاستشهاد الذي ذكرنا لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف ~~محل لان~~ يكون مبتدأ وقوله
نصفه بسيف العشر الخ خبره فيكون معناه النصف المسقي بالدوالي النصف المسقي سيحاً اولهما بنصف العشر والثاني العشر ولا محل لتخصيص الامام الحكم
بالتساوي تعرض للسؤال الثاني فافهم **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور بين المتاخرين للاخبار الكثيرة منها صحيحة تخاصم ابي



وعشر عن المراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند تملكه فان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه
معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكر فان الظاهر التجارة بالمال المعاوضة عليه
بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك لو باعلى القيم ليس استرباحاً بما في يده بل هو
طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفاً نعم لو بدله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة فيصدق
التجارة فعلاً بعد النقل الاول عازماً على الثاني ويصدق على ما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكفاية ادنى ملابسة في الاضافة
لكن لا يصدق انه اتجر به وبما ذكر يظهر الوجه فيما ذكره من ان المعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او حق غير مال صالحه على المال
لا يسمى مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب فقط دون ما ينتقل اليه عوضه عما علي
نقله الى الغير بمال ازيد مما كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى الغير بمال ازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفاً الا ان شمول
الاطلاقات لمثله مشكل جداً وبما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد الملك المعاوضة لقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى
بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه اتجر بها ولذا لا يجب كونها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعاً ولا يصدق مال
التجارة على المتاع المشترى ايضاً الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوضه بازيد قيمة منه ولو بني على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا
بادنى الملابسة لكونها مشرفاً لورود التجارة عليه واما معاوضته بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلاً عن مجرد قصد معاوضته بذلك فمن
هنا تبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازاً فدعوى تحقق الزكوة
في هذا الفرض وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكاً بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق والشهيد في غير البيان
ضعيفة جداً مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دالة على اعتبار الاتجار فعلاً كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفى الزكوة فيه الا ان يتجر به
وقوله اذا عملت به فعليك الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة التي قد عرفت انه حقيقة في المال
الذي ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله عليه السلام في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها
فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلاً على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء اخر وفي معناها اخبار كثيرة متعلقة
بوجوب الزكوة فيما اشترى من المتاع بما اذا وجد راس ماله وطلب الزيادة فلا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه
بازيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق راس المال على ذلك الثمن لان العبرة في صدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو تبين
اطلاق تلك الاخبار لكن انصرافها الى صورة قصد الاكتساب عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما دل من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة في
مال الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فشخص المال الذي يتجر به يدفعه التاجر الى بايع السلعة
فمرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يتوهم ان المتجر به لا بعد تحقق التجارة فعلاً التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه
بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذ لم يسبقه تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا عموماً يشمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة
مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك خلافاً لصاحب المدارك حيث تبع المحقق وغيره في دعوى عموم
بعض ما اشتمل على لفظ راس المال او في معناه لمحل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعمه عاماً فمن ذلك قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء
ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله في رواية محمد بن مسلم كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كل ما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه
زكوته ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به لان المراد بالشيء النقد بقرينة قوله وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل يعني
استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك المال اي صار سبباً لجر المال عليك بان اعطيته ثمناً للشيء تقوم بازيد

منه حيث فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه لو نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل بوجوب الزكوة بعد حلول الحول على ذلك المشترى من حين نيته بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بانها زكوة الثمن الذى اعطى ثمنا لذلك المشترى وصار سببا لحصول المال وهو مقدار الزايد من قيمة المشترى على ثمنه فيكون الزكوة زكوة لذلك الثمن الجارى للمال ولا يتحقق الا اذا اعطى ثمنا لاجل الاكتساب بتمنيته وهذا واضح بادنى التفاوت واما الرواية الثانية فهى بنفسها ظاهرة فى معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة فى المال المعمول به كما دل عليه الاخبار المستفيضة فى مال اليتيم وغيره واما تفسيرها بما هو ابهم ذكره فانه وان كان يتوهم ان المراد به ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس فى محله اذ ليس معنى عمل التجارة اعداده لها مع ان مجرد بيع شئ بازيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما ذكر ان القول بوجوب الزكوة فى محل البحث ضعيف منفى بالاصل بعدما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشترى للتجارة ولظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الخاصة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به والملاق نفى الزكوة فيه اذا كان عموما الشامل اذا طلب فيه ما اخذ لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن ابى عبد الله ع قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذى يزكى فانه دلت على كفاية ابتغاء التجارة بالمال الذى لا من يتجر الى ما ينبغى عنده تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوى واضعف من هذا القول ما مال اليه المحقق الاردبيلى بعد ان تردد فيه المحقق فى المعتبر من جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين بانه لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بعقد معاوضة بل يكفى مطلق تملكه نعم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال كما اعترف به فى المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب مال التجارة براس مال او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود راس المال الا ان يقال باختصاص هذا الشرط بصورة وجود راس المال وادعوى المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب زكوة النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ايضا من حيث كونها اموالا حصل تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم ترد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا المعاصر بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف من واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال فالمراد به مجموع المال لا خصوص كل جزء حتى يقال ان النماء ليس له راس المال نعم لو حصل النقص فى قيمة العين انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اشتراط قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشترى له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هى الامر الاختيارى الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على القولين فى الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال فى اعتبار مقارنة قصد الاكتساب وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة فى هذا المال كالحج وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المتاع وان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففى تعيين زمان القصد صعوبة فالمعاوضة فى كلامهم حيث اضافوا اليه العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد الاكتساب بان وقع على مال التجارة ثم تقايلا او ترادا العين بعد انقطاع حول التجارة ثم الشروط المذكورة للزكوة فى مال التجارة ثلث الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك فى افادتها لذلك لمن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق فى استفادة ذلك من الروايات ودعواه اطلاقها ومنه يعلم ان لمال التجارة نصابا ثانيا اعنى الاربعين بعد ما او خمسة فى الثانى الثانى فى اعتبار الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها وصحيحته الاخرى كلما عملت فيه فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر لمال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال فى اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثانى والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستانف الحول من حين الضم لما تقدم فى حول السخال قال فى البيان ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الامهات ففى جبرانه نظر من انه كمال الجرد من تولده منها ويمكن القول بان الجبر متفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا بجبر الاملاك وبما يق ان وجوب الزكوة فى مثل النتاج والنماء مع انه ليس الاملاك بعقد معاوضة يكفى على عدم انتقال المال بعد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل فى اشتراط حول مستقل للنماء باعتبار عموم فيما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل سيما مع عموم قوله ع كلما لم يحل عليه الحول الخ وما ورد من انه اذا ملكه الا فى اثناء الحول فعند تمامه يزكيها جميعا واستشهد لهما فى الدروس على استتباع حول الربح للاصل وفيه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من روايتى ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة فى النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه فقوله ع كلما لم يحل عليه المال وما بعده لا يدل على وجه الاستدلال سيما بعد تقييدها بادلة الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها ولو بيوم استحبابا ولو تبرا من جهة انخفاض السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما فى المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم ورد انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل يشترط فى زكوة مال التجارة العين النقدية الحول كما فى المال الام لا يشترط فيثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة مطلقا المحقق فى الشرايع وصرح به فى المعتبر الى

ظاهر المقنعة والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب به من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به المراد لا انه بعض التجار الى صاحبه الذي يعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة في المال المنقلب في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات ان المتاع الذي بقي حولا لم يطلب براس ماله او ازيد ففيه الزكوة وظاهر ان اختصاص المورد سيما الاجل اختصاص مورد السؤال لا يوجب تخصيص العموم **مسألة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمشهور كما قيل على الثاني والفاضلان في المعتبر والمنتهى ويحكى كرة على الاول وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يكون بعد حلول الحول مشاركة للفقرا في العين فهذا المعنى لا يتصور على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا تقويته من ان معنى تعلقها بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال حق خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في الزكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين فح فاما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجني عليه الدية من قيمة العبد او الديان حقوقهم من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة في ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله في كل الف درهم خمسة وعشرين درهما في عموم ما دل على زكوة الاموال عموما او في خصوص مال التجارة من قوله في الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكيته التي تعلق بها الوجوب في الاموال التسعة والاستحباب في غيرها هو اخراج الزكوة منه وضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة فان قوله ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر به يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها واما الوجوه الثلثة في تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما يخدشه في الزكوة الواجبة فانه لا يتعلق بالمندوب بعد الاجزاء والاظهر اخيرها لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار عنواناته الشخصية ككونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمامور بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لها المعبر عنه بالقيمة التي لابدان يكون من النقدين الذين هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء ويدل على ما ذكرنا ما ذكر من قوله في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان في الالف من عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين فكذا يدل على ان في الالف من عين المال الموجود في الامتعة باعتبار تقومها بخمسة وعشرين من تلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بالنقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه المسلمون الا ان الظ استناده الى مثل هذه الروايات فيؤيد ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين اشخاص الامتعة الموجودة في الحول وليست مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال وعدمه وهو تقويمه براس المال الذي وقع الابتياع به في اول الحول فان كان مالا حقيقيا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي اشتريه به دراهم قوم الدنانير بدراهم راس المال الذي دراهم صرح به في الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك لانه المناط في معرفة مالية الاجناس والتحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالنسبة الى الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فنفسه فيقوم مال التجارة بنقد لو غير ما اشترى به لا يعرف منه بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة الباقي في الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء ما في الدراهم الذي هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدراهم وتقويمه بالدنانير لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدنانير بالدراهم واما معرفة النصاب فالظ انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله كل مال عملت به ففيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر ح بلوغ راس المال نصابا اتجه التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه حتى انه لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع المشترى تبلغ اربعمائة درهم لكن الظ ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله كل مال عملت به هو المال بعد تحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى اخر الحول دون شخص راس المال وح فاذا اشترى بمائة وثمانين درهما متاعا يساوي عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر في الذهن في اول النظر والمسألة تحتاج بعد الى تامل **مسألة** اذا تقارض الفقير مع المالك فلا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك عند اجتماع الشرائط ولا في وجوبها في حصته اذا بلغ النصاب الثاني وحل عليه حول من حين ظهوره وان كان في صدق مال التجارة على النماء تامل الا ان الظ انه يصدق عليه انه مال ملك بقصد المعاوضة لاجل الاكتساب به ولو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة عليه لكنه لا يقدح بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره ولا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان

حصة من الربح في نفس الامر كاف نعم لو قلنا ان دعوى تملك الربح دعوى تملك العين فيملكه بمعنى انه يظهر بما ذكرنا انه يمكن ان يظهر في الاثناء
الثمرة المعلقة مع بل بيعها ضمنها لما الموجود بل قيل بجوازه فاستقربه ازيد من علم فيشتغل القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه ومعه
القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بحصول نية الاكتساب عليه بالاكتساب بالاصل غير واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار مقارنة
نية الاكتساب كما نسبه الى جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم
وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه
كالانفاق مقدار حصته بمن ينفق عليه اذا اشتراه من مال القارض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك نماء الربح ولا يستحق من ربح ثلثين عشرة ثم
ربح عشرين في الاربعين الا ثلث مجموع الربح والخمسة لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على المالك فهل يجب على المالك فيه اشكال ينشأ
من ان الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتأكد حق العامل فيها وان قلنا بملكه الحصة حقيقة وان عدم تملك نماء الربح لوقوع منها انه يلزم على
ان يتحقق بالشرط الذي وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلافا لمقتضى ذلك هو استحقاق الازيد فان قلنا بان الملك موقوف على
او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا بكون هذه الامور كاشفة عن تملكه عند الظهور والظاهر ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه ليس مالكا الا انه مع كونها
للعامل ومع التلف فيقدم وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيه ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب
المقابلة بكون الربح وقاية لراس المال وايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه في معرض الناقص على تقدير تحقق
الخسران وهو المعبر عنه بالوقاية فهي فسخ وقاية بالفعل قطعا وان لم يكن تداركا فعليا قبل الخسران وهو ادون من ان الرهن الا ان يتمسك بالوجوب قبله
على دفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنع جواز العقود المملكة للنصاب
واشتراطها على رجوع المالك ونحو ذلك من هذا القبيل بل حكم الشارع بان الخسارة ترد على الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا
مشتركا اذ الشركة لا تمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الامر بالاخراج من نفس المال او بالاداء من الخارج الظاهر هو الاول لاطلاق الامر بالاخراج ثم الظاهر
زكوة حصة العامل يجب من ضيعته لانه من قبيل المؤن اللاحقة للمال الموضوعة من اصل الربح كما ان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب عليه
من الاصل والربح بالنسبة واستقرب في محكى النهاية انها اذا اخرجت من الربح فهي كالمؤن لا تحتسب **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا
من الفقير وان كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من يملك شيئا كما في البيان وغيره وفاقا للمحكى عن جماعة من القدماء وجمهور من المتأخرين
عن الغنية الاجماع عليه وهو المحكى عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبائر انه المشهور بينهم لمساعدة العرف وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ان الفقير
الذي لا يسأل الناس والمسكين الذي اجهد منه الذي يسأل وحسنة ابي بصير الكاهلي ويؤيده ما ذكر ان المسكين من المسكنة اعني الذلة فقد اخذ فيه مضافا
الى الحاجة الماخوذة في الفقر تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر فحاصله يرجع الى فقر زائد هو نقص
من مطلق الفقر خلافا للمحكى عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء حالا استنادا الى ما لا ينهض حجة ثم ان المحكى عن جماعة التصريح بل في الروضة
الاجماع على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعد ما حكى عن الشيخ والراوندي والفاضل دخول احدهما في الاطلاق لفظ الاخر فان اراد به حقيقة
ففيه منع ويوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى فصل مميز بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انه اذا اتفقوا في ثبوت المميز مع اجتماعهما في الذكر
فليبق في صورة الانفراد فما يوجب ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد استشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء على المساكين اذا لم
بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية والخلاف في الايضاح ومحكى جامع المقاصد في الوصية عدم الدخول ولم يرجح في وصية التذكرة شيئا الا ان الظاهر
المستفاد من الاخبار وهو ما ادعى عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا الظاهر ان المسكين اذا اطلق فيراد به الذليل بل
الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الذليل بذل زائد على اصل الفقر وبه يصير اسوء **مسئلة** المشهور بل المحكى عن عامة اصحابنا ما عدا نادر ان
الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذ الزكوة مفهوم رواية
المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق ع يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ولكن مجرد مفهوم الوصف في ورود الوصف
مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه فحوى ما يجيء من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنة وقد خالف
هنا من قال بحرمة الزكوة من مالك احد النصب في النقدين او قيمته وهو نادر ومستنده ضعيف الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد
من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان ذهب الفقير واعطى من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على حرمة اخذه للزكوة منطوق الرواية المتقدمة المعللة في
المحكى عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسمعيل قال سئلت الحسن ع عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسأل
ولو اعطي شيئا من قبل ان يسأل يحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهره ان الملحوظ
كفاية السنة لو منع من ذلك يبقى محتاجا في بعض السنة ودل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها حسنة اخرى لابي بصير

من سعلة الاخبار عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان يأخذها وهو
يقدر على ما يكف نفسه عنها فان دليله مؤنة السنة وعلى ذلك اذ ليس المراد القدرة على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة فالمحكية عن السرائر
عن شيخه ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئل عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده المتاع المصرف وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله
او يأخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معلوم عندنا بانه في المفاتيح الى الظاهر عبارة قط بان الفقير
من لم يكن قادرا على كفايته ومؤنته ومؤنة من يلزمه كفايته على الدوام جيث ان ظاهر العبارة عدم ارتفاع الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر
رجوع هذا القول الى قول المشهور الاحتمال ان المصنف اراد بالدوام السنة واحتمال غيره واحتمال رجوع القول الى قول من يلزمه كفايته على تقدير الظهور
فالقول ضعيف الثالث ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب عما يكون ما في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنة بمنزلة الاله لصنعة
حرفته والظاهر جواز اخذه الزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الادلة عليه في تسمية الجهر صريح الاصحاب الاخبار المستفيضة منها
المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير أله ان يأخذ من الزكوة قال يا ابا
محمد ايربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكوة
وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة تلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم وكسوتهم
ويبقي منها شيئا يناوله غيرهم وما اخذ من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار
والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيهم فلا
ومنها عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال ان العباس بن الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة الاف وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين
الدرهمين الى اربعة سوى علف الجمل وله عيال أله ان يأخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض قال يا ابا محمد فتأمرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط
رأسه او يبيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع غلامه وجمله
وصحيحة معوية بن وهب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة وله عيال وهو يحترف فيها فلا يصيب نفقته فيها أيكتسب فيأكلها ولا يأخذ الزكوة
او يأخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها ولا يبعد ان يكون من رواية
ويأخذ البقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن
يسعه من عياله وفي دلالة هذه على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره
هو اعتبار الاستنماء الفعلي من المال المستغنى من الكفاية لا مجرد قابلية الاستنماء فمن كان له مال يشتغل بها ويكفيه السنة لا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة
في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها وليس يحصل حلت له الاخذ اذا لم يكفه الربح وكذا آلات الصنايع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار
الغلة اذا بنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث لا يكون بناء على استنمائها ثم المراد بعدم كفاية الربح لاجل قلة راس المال او عدم ترتب الربح عليه
الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه يملك ما لو كان انفق في بعض السنين عدم كفايته بحيث يحتاج بمؤنته اللائقة بحاله فالظاهر عد مثل هذا غنيا وكذا الضيعة التي
يتفق قصور دخلها عن المؤنة اللائقة بحاله لكن باع منها شيئا وانفقه كان الباقي يحصل منه عادة لولا العارض ما يكفيه فلو جعل المدار على صدق الغني عرفا
كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوى المعروفة ان القدرة على التكسب الكافي له ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف
من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة لو يرد ما الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرها وربما
يقع باعتبار التكسب فضلا عن ترك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما فيه مشقة شديدة لا يحتمل عادة
لا دلالة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان ارتكاب غيره حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكليفه ببيع خادمه وخدمة نفسه وبيع
فرس الركوب والمشي وقد يدل على ذلك ما تقدم في رواية ابي بصير من تعليل عدم بيع الدار بانها عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك
مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد
اذلالا والمعتبر من الصنعة والحرفة ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه مثل اجارة النفس للعبادات لا بعد حرفة الا اذا اطمان عادة بحصولها له عند الاحتياج
ولو ترك المحترف الحرفة واحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا وكما لو ترك البناء عمل البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول
ذلك العمل له فيه اشكال من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكفيه نفسه عن الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي
عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه الا صدقه على المحبوس الغني ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة بقسم
ما من بالتعرض له من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لو لم ينعقد الاجماع على الخلاف فقوي القول بجواز الدفع الى كل محتاج في زمن حاجته وان كان عرض له
في زمان يسير لو يسر لو احتاده كما هو مقتضى ما تقدم من انه لا عبرة بتسامح الفقهاء من اعتبار التكسب الفعلي في تحقق الغنى فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا

لم يشتغل بها فعلاً باختياره وان كان حين الاعطاء قادراً على الكسب خلافاً لظاهر بعض النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات يحتاج الى اعتبار التعليم وقد استفاضت النصوص انه لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار انه قيل لرسول الله صلعم لكن الظاهر كما عن غير واحد ان المراد عدم الحاجة له لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء على ما يتعلق به ولا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعيين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني فان كان طلب العلم مما يستحب في حق الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات لصدق الغني والمحترف القادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة ولا دليل في طلب العلم بل الامر الاستحبابي لا يوجب الاذن في تركه التكسب بل طلب تركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا وجه له اذ بعد عموم ما يحرم الزكوة على القادر على التكسب وايجاب الاجمال حفظ نفسه وعياله لا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ودعوى ان تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة بانه لا اباء للقرب في محله ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها متصفة بالاذن في الترك فوجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب اباحته الذاتية او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بحرمته لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم نقدمها فهي كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صنعة فالظاهر عدم وجوب التعلم وصدق عليه انه لا يقدر على ما يكف به نفسه لان المتبادر القدرة القريبة مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة دفعة ودفعات ولا في عدم جواز الاخذ ابدا بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة ابتداء فقولان من عمومات جواز اخذ الزكوة سيما المقيدة منها بقوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو تملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغني في العرف على من ملك مؤنة السنة ولا يقدر على الزائد منها ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حتى الخامس سنة الى سنة ويدل عليه قوله ع في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة ياخذ البقية من الزكوة وقوله في رواية العلا المتقدمة اذا اخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد في الامر بالاعطاء حتى الغني لا يدل على المط اذ لا يبعد ان يراد اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع المؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او قبولها في هذه السنة والا لجاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد وفساده ظاهر لكن الانصاف انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب ما زاد على مؤنة سنة كما هو المشهور بل حكي عليه الاجماع من غير واحد مستدلين باخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا ومعونة لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما بعدها من السنين بخلاف المكتسب فانه متى جاز اعطائه الزائد بوجه جاز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة تتمة سنوات متعددة لا ينفعها ان مجرد اعتبار لا يوجب تاثيرا في امتناع الشخص عن مال الفقراء بمقدار ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة قوتا للفقراء عدم جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون الا بان ياخذ اكثر من تتمة سنة اذ لو اخذ تتمة سنتين فلا يجب عليه التكسب في بقية السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظ ان المجوزين لا يلتزمون بهذا فانحصر منعه عن التصرف في قوت الفقراء بان يدفع من مقدار فقره في منعه عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى يشتغل في كل سنة بنقصها او يأخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الغنا على غير المكتسب واعترض في المدارك وغيره بان الحمل فرع الشاهد وقد عرفت ان الشاهد ما دل على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة بذي الكسب القاصر والصنعة والبضاعة القاصرتين واما من كان عنده فضل ما يكفيه لبعض سنة فالظ جواز اخذ الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر ثم حكياه عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف **مسئلة** لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله لاصالة عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او باليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولان ادعاء استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه وعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تع ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما ورد ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد من سماع دعوى تعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع في المرئة المدعية لكونها بلا زوج ارايت لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهدان ليس لها زوج ولكن للزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات ولاستمرار السيرة على ذلك ولما استقصاه ورد عن ... وداهناع ويوجد تمرة تسادي على الحجر الاهل فينقطع ومن نهك نفقته او قطع عليه ظلمات غلان وامران يعطى اولا فاولا حتى ينفد عن الحاجة فان كلهم من جهة ورود مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية ... الى الحسين ع سئلها فقال ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فهل فيك احدها قال نعم فاعطاه ونحوها المروي في التتمة

عن عامر بن جذاعة قال جاء رجل الى ابي عبد الله عليه السلام فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال له ابو عبد الله عليه السلام الى غلة تدرك فقال الرجل لا والله قال الى تجارة تؤوب
قال لا والله قال فعقدة تباع فقال لا والله فقال ابو عبد الله عليه السلام فانت ممن جعل الله له في اموالنا حقا [illegible] اكثر هذه الوجوه نظر لخروج كونه
مسألة التهمة موجبة لاثبات الموضوع الذي تعلق به تكليف الغير في الخاطب الغني المنهي عن صرف حصة الفقراء [illegible] المال الى غيرهم اصالة
عدم الموضوع ومطابقة المسألة مع مسألة الكيس واضح وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف المدعي للاعسار الاثبات اذا علم له اصل مال
وادلة المشكوك واردة في بيان المشروع انه حسبها فاذا اتوك بعض الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم وهو صريح في عدم جواز الاعطاء بدون الفحص
واما الروايات فما تضمنت الاعموم لها لاحتمال حصول العلم او الظن بالمسئول من قول المتفحص فالعمدة هو لزوم الحرج مما ورد في تصديق المؤمن من حيث اخبر
الامام بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ونحو ذلك مما ينفي وجوب البينة واليمين ومع جعله في المدائن امين الوجوه
[illegible] وليس منها ولعلها وهو ان مورد ادلتها هي الدعاوي ولا تنافي بين قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وبين ان الاشكال البينة تلك
الادلة الواردة في بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين بعد ما يسلط به المدعي على المنكر وما يرفع للمنكر تسلط المدعي عليه المقصود منها نفي ثبوت
على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوفا على قيام البينة ان لم يقع منه دعوى فان دعواه نفسه لا يحتاج في اثبات الموضوع كما يحتاج البينة الكلام في
اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فنقول ان ادلة البينة مورد الخصومة [illegible] ولو كان لشخص صغير او غير مكلف
الفقراء يدفع الا بالبينة الا ان نقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة غالبا فنقول في اعتباره الحرمان كثير من الفقراء والاقتصار على القاعدة
وجوب الاقتصار على البينة ولما تشبه بها اليمين كما حكي عن الشيخ من اصالة تمامها وحجته لان المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه اذ لك
لا يمين في صدقه مع ان ما عرفت ان هذا الكلام في المقام هو حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا في سماع دعواه لان الدعوى ليس الا ما يلزم
بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ويطالب المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او باليمين بل التهمة دعوى ليست في مقابل المكلف بالزكوة الشاك في
صدقه بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شيء غير متنازع فيه كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى
لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف لقوله صلى الله عليه وآله
انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله في شيء الى غير ذلك من الادلة على وجوب تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر اليمين بعد فتح
فيكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر دليلا لا ان اليمين متوجه لاثبات الدعوى لكن هذا الامر والاثبات كثيرا ما يتأمل في ثبوته بقول
مخبر مدع او غير مدع بمجرد حلفه فيكون قد ثبت حجية قول الحالف ان لم يثبت حجية قول المخبر وهي تفتح بابا عظيما كانه معروف الاشكال عند الفقهاء لم
ان المراد بالحلف في هذه الروايات لو سلم اختصاصها بامر الاستحقاق هو قوله لكم هو الحلف الذي تستحقونه عليه مختص بمقام الخاصمة ثم انه لو كان مدعي الفقر
عادلا فالظاهر قبول قوله عند افادة الظن لا بحجية في مثل المقام فلا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط في توكيل العادل
في صرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا في علمه ثم الظاهر انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بالوجوب اخباره بانه زكوة بل يكفي قصد الدافع
عند الدفع اجماعا على الظاهر كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل منا ما يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه
من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها حسن عدم الاخبار لمن يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا يلحقه داعم
انه زكوة جواز الدفع وان كان مقرونا بما يخيل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة [illegible] يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة
مستندا الى ما نصبه الدافع من القول والفعل فالمعروف كما في المصابيح الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه خلافا للايضاح والرواية لا تدل على الجواز لانها انما
دلت على الرخصة في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول سقوط الزكوة الى الفقراء كافية في المقام مضافا
الى الملاك قوله في موثقة سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيد ذلك الاذن في اعطاء الايتام والشراء لهم بقيمتها لما
يحتاجون من غير توقف على معرفة اولياء الايتام بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع التكليف المركب ولا تنافي لذلك التكليف واضح ويؤيده ايضا ما ورد في
احتساب ما في ذمة الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين والمقارنة بينهما بوجوب التعيين
والتعبير من طرف الدافع واما من طرف القابض فلا نعم في حسنة محمد بن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا
يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وغضاضة فنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان
لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله فلا تعطها
[illegible] الزكوة [illegible] الاخذ او كراهته [illegible] استحباب اخذ الزكوة والترفع عنها الواقع الى
الاستنكاف [illegible] الدافع قولا بانها زكوة
[illegible] الزكوة اذا امكنه انها زكوة [illegible] السؤال عن حجة

ترك التصريح لهم بانها زكوة فهو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول الى غير التصريح لا لمعارض العموم تاما ولا ينافي ما اصح به غير واحد كما ادعى عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها بعنوان الصلة الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بعنوان الزكوة لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يرتفع نفسه بها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد في ذم صدقات الانعام الى التجمل من الفقراء مستدلا بانهم يستحيون من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر الخبير عن مورد هذه المسئلة فقال ومن يستحيي من طلبها توصل اليه مواصلة يؤدي ذلك ابو بصير انتهى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يدفعها الدافع على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام ويأخذ القابض كذلك ولا اشكال فيه الثانية ان يدفعها الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام لهم بانها زكوة ويأخذها القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية ويأخذها القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيهما ولا في استحبابها من جهة استحباب الفقير المتجمل من ان يطلع عليه يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف لرواية ابي بصير المتقدمة [illegible] ولكن ياخذه القابض بالعنوان الذي دفع اليه فان كان ممن لا يمتنع عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى العموم الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبض في العقد الفعلي يعتبر فيه المطابقة للايجاب الحاصل بالدفع بل المقصود قبول تملكه على اي نحو كان فيحصل به امتثال اوامر الايتاء والدفع والتعريف ان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهو الذي دلت الحسنة على النهي عن اعطائها فان حملها النهي على الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما فرض الله له كما ورد ان تارك الزكوة وقد وجبت له كمانعها وقد وجبت عليه [illegible] عن العدالة او على كون النهي لحكمة هو ان [illegible] التحفظ لعله تنزه عن الاستنكاف عن رضى بما قسم الله له او للعقوبة على الصفة المذكورة فيحمل الجمع بين الحسنة وبين العموم على هذه الوجوه ولو حملناها على ما يظهر منها بسبب قوله فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر في قبض الزكوة قبولها على انه زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصورة الرابعة بل القسم الاول منها لان المفروض اشتراك القسمين في وقوع القبول على غير وجه الصدقة وان امكن الفرق بينهما بان القابض في القسم الاول حيث انه يابى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك ان صرح الدافع بكونها هدية لكن الغالب مع احتمال الصدقة بل لما رآها [illegible] فهو التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض القول به في الزكوة بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدفعها من مال الفقير من غير اطلاع الفقير فمقتضى بعض ما سبق من ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها سهم لهم الذي هو الجواز الا انه يشكل من جهة عدم تملك الفقير لها من غير اختيار ولم يلتفت فهو مال المالك وان المغترف اجنبي فيلزمه الضمان ويبقى في عهدة الزكوة وان اتلفه يشترط مقارنة النية لتملك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كسائر العرض الملاقي للمال العرفي ولا يتحقق عليه عوضا **مسئلة** لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غير فقير فالكلام تارة يقع في حكم الآخذ وتارة في حكم الدافع اما الآخذ فان كان عالما بكونها زكوة فهو محرم عليه ضامن له يرده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان التمليك انما وقع على المال بعنوان كونه زكوة وعلى الآخذ بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد هذا التمليك المقيد فيشبه العقد الفاسد الذي لا يبقى الاذن المحقق في ضمنه وكذا الكلام في كل ما احتاج تمليك تعلق بمال او شخص مقيدا صريحا او بالحيثية التقييدية فانتفى عن موضوعه ولو بحكم الشرع وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بالحكم وكان الدافع عالما وان الفرد لا يتحقق الجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل فمورده في الجهل الموضوعي ليلتبس الفقر عليه وان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها [illegible] ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع في هبته وعدمه لان الهبة عنوان اخر والكلام فيما لو قال الآخذ لا يملك المدفوع ولو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تلفه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في الهبة [illegible] الرجوع [illegible] من غير تفصيل [illegible] الواهب نعم صرح في المسالك كما عن المنتهى بعدم الارتجاع مسندا في الاول بان الظاهر انه صدقة وفي محكي الثاني بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه على وجه الصدقة الواجبة التي لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المالك الى الشخص على وجه اخرى صورتي علم القابض وجهله فاذا حكم بالارتجاع مع العلم فلا لنفيه مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت صدقة او هبة ولم يعتد دعوى الدافع كونها زكوة فان دفعها فاسدة في مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع نعم [illegible] وفي تلك المسئلة يقدم قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد مع امكان ان يقال يقدم قول الدافع لانه امر لا يعلم الا من قبله والقابض منكر لما يدعيه الدافع بل انكاره [illegible] الدافع عن [illegible] ان الظاهر انه مكلف مصدق في الدافع المقام الثاني حكم الدافع من حيث الضمان وعدمه اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام او نائبه الخاص او العام او وكيلهم فالظاهر عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم مأذونين من المالك الحقيقي ومن طرف الفقراء في هذا الدفع الخاص ولا يترتب على الدفع الحاصل من دون تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان فهو في بيت مال المسلمين فيكون لغرامته من مال الفقراء فيه وحكم الغرم كالمعدوم [illegible] ودفعه من [illegible] ان [illegible] عدم استحقاقه لا الجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصاله الى [illegible] بل وكيلهم فبرئ في [illegible] ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى على مجرد دعوى الفقر واما [illegible] عدم المال والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين [illegible]

الشركة في العين وعلى ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة المعدوم وما دل على وجوب اعادة المخالف الزكوة معللا بانه لم يضعها في موضعها
الى الخصوص مرسلة الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه ولكن في حسنة
زرارة بابن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال
نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها
باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال اذا اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يقال ان الرواية كما فهمه في
المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على المدعى في شيء ولا تقييد بعد دلالته على الدفع الى غير الاهل
بجامعها لمفهوم التنبيه بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة اشتباه مصداق اهل الزكوة ففي مادة اجتماعهما وهو
الاشتباه في الاهلية من جهة الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل او العمومات المتقدمة مضافا الى ان ظاهر الرواية الاشتباه في ما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد
السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد ان يكون مستبصرا عادلا الا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو
محتمل كلام الاصحاب فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة
فادى الزكوة لغير العادل ثم علم بعد ذلك خطأ اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم الفرق بين
انكشاف الخطأ في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من جهة اعتبار الايمان وعدله لانه هو الذي كان خفاء فيه
في ذلك الزمان على كثير من الشيعة مساوق لعدمه واكثر من السؤال عن الفقر فان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم الامام بعدم وجوب الاعادة
تختص بمورده لا يدل على حكم غيره فالمرسلة المتقدمة الواردة في خصوص الفقير سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا من العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر مع ظهورها
في الشبهة الحكمية عن تفصيل بعد الحكم باتحاد مناط الاعادة في الشبهتين وهو مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة
الموضوعية على المعتد به اذ الجهل بالحكم المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام او الى من سمع منه لا ينفك عن تقصير وان اجتهد
في الطلب فيعارض الحسنة بخصوصها عموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد
روايتهم فان المخالفين انما يعطون الزكوة فقراءهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه
الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد وتحصيل الظن من كون الشخص اماميا سيما في
ازمنة صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالاجتهاد
والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية فتحصل
الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به الاجماع المركب كالهاشمية
وكونه واجب النفقة او عبدا للحسنة المتقدمة المتممة من غير موردها بالاجماع او الاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المخالف
الاجماع عليه وان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه للحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع المركب او الاولوية ودلالتها على التفصيل بين
صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية التي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص في الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع
الى الاصول في الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كونه عبدا ما لو انكشف كونه
عبدا للمعطي قال في البيان ولو ظهر ان المدفوع اليه عبد فكظهور الغنى الا ان يكون عبده فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى ونظر في هذا الاستثناء
المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك نظرا الى اشتراك وجه الاخراج في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء
التكليف به على الظن كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف بعنوان الاخراج والعرف الظاهر بل الصريح بملاحظة الاشتراك في العين في
الاخراج الى الغير والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد طريق ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى
اعط الافاضل مظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين اغلاطه امكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو ضرب زيدا او خلعه او فعل به غير ذلك لاعتقاد انه المامور به
فان الحكم بالاجزاء هنا لا يخرج عن بشاعة جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظن في اوصاف المستحق لا في اصل تمليكه هذا ولكن الانصاف ان ما ذكر لو تم
لم يجز الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى ان دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الغير ام لا مع انه لا يجوز الدفع
لان الواجب هو التمليك المشكوك فيما نحن فيه فكان وصف الحرية له طريق شرعي ظاهري وهو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة
باصالة الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق
الظاهري المعتبر في الموضوع والحكم فالتمليك ادعى اما اذا ابتنى الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف
الخطأ في الصفة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو

تملك من هو على ظاهر صفة الاستحقاق ولو بالطرق الشرعية والاخراج انه يظهر لي في المقلبات بالاخراج الواقعي وفي الصفة الظاهر المستند الى طريق شرعي
فمن اعطى الى من هو ظاهر العدالة انه فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي والمانع شيء الى التصحيح باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من قبيل الا
الامر بجعل الشارع اصل المأمور به اخراج في ظاهر الشريعة فلو ثبت ما مر من اجزاء التكليف الاضطراري الى حكم وشرط الاستناد الى الطريق شرعي عن الواقع عند انكشاف خلافه
بعدم الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرناه من بيان اسناد العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مأمورا بالدفع الى من ظاهره الوصف وقد امتثل ولان المحقق
في المعتبر علله بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظن تبعا للوجوب على اشتراط الممكن فان هذا البناء على ما ذكرنا من اجزاء التكاليف الظاهرية عن الواقعي
لان بناه على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفي بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب
الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله ان الحكم
الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجزي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطاء مع ان المقام مقام براءة الذمة من مال الغير
لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة من مال الغير اللهم الا ان يقال كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي فاذا اسقط
الوجوب برئت الذمة من حق الفقراء فالعمدة اذا انه عدم سقوط التكليف الا استصحابا وعموما اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة التسـ
الرقاب بما حكاه عن المقنعة الحلي والعلامة وولده وغير واحد من متاخري المتاخرين الاخبار مطلقة مثل موثقة ابي بصير عن ابي الحسن عن العبد قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا فقال ميراثه لاهل الزكوة
لانه اشتري بسهمهم وفي رواية اخرى اشتري من مالهم ونحوها مما دل على جواز الاشتراء الا من الزكوة واعتاقه ويمكن حملها على ما سيجيء من اعتبار
كونها في شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين والرقاب خاصة فالمتفق عليه منها على الظاهر ثلثة احدها المكاتب
العاجز عن اداء مال الكتابة لرسالة ابي اسحق المعتضدة والمنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والغنية وغيرها عن مكاتب عجز عن
مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدي عن مال الصدقة قال الله تعالى في كتابه وفي الرقاب مقتضى الرواية ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير تفرقة
بين اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظاهر من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض لكا سقط فلو لم
يؤدها في مال كتابته لتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظاهر انها ترجع منه كما اختاره في المعتبر وفي معنى اداءها في مال الكتابة صرفها فيما انتهى ما به على
الاداء لانه صرف في فك رقبته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد ارتجاعه ممن وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق وحكي عن الشيخ التملك بعد
القبض فلا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظاهر اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل
مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده فعلا خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر شيخ الشرائع ولعله للعموم وفيه نظر الثانية العبيد تحت الشدة
فيشترون ويعتقون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها نسمة
ويعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر ان المراد بالضرورة الشدة ومصداقها
موكول الى العرف وحكي عن بعض ان اقلها ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعله اراد به الدوام على ذلك وفي نية الزكوة مقارنا
للدفع الزكوة او للعتق كما في الروضة وفي المسالك وحواشي الشهيد عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف الزكوة والظاهر قوله في التعليل
الا انه اشتري بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة لو مات بعد العتق فميراثه بعد عدم الوارث للامام له للعموم او يحمل للفقراء لعموم التعليل الاتي
في رواية عبيد بن زرارة ولو نقل ابو بصير المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة
وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظاهر استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد قال في المسالك واما التفصيل بانه
ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام وان اشتري من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب الثالث شراء العبد وان لم يكن في شدة مع
عدم المستحق ونسبه في المعتبر الى فقهائنا اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى العموم الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يزيد فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من
زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه قال يرثه الفقراء المؤمنون
الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما خصص به الرواية من ارث الفقراء له لا يقيد اذا نوى اشتراءه عن الفقراء ونوى اعتاقه عنهم انه لو
اشتري من سهم سبيل الله مثلا لا ينتفي ذلك لان الظاهر ان التعليل المذكور حكمة الحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من ان اصل الزكوة موضوعة
لقوت الفقراء وانما نصيبهم الذي جعله الله في اموال الاغنياء وان الزكوة مال الفقراء كما عرفت في رواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لارباب الزكوة لا خصوص الفقراء
نعم صرح المفيد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بمالهم على كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء كما صرح به
بعض الشاهد الصريح على الحمل موثقة ابي بصير المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظاهر انه كذلك كما

من جماعة وحكي عن بعض الاقتصار على الاولين والثاني لكونه في مقام بيان المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف لتحصيل القسط الرابح او الواجب المفروض
تقييد العتق في الصنف بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها في عتق الواجب من باب الكفارة على ترجيح عنه وقد ارسله علي بن ابرهيم في تفسيره
عن العالم ع وتردد فيه بعض من حيث ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان في الكفارة المخيرة او المرتبة **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف
في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه جزءا او تماما لم يقض
عنه وفي الدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكي عن جماعة الاخبار الآتية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به في
كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن آخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة
بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم ينافيه ظاهر المحكي عن الشيخ ان من وجبت عليه العتق في كفارة يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ان مجرد اشتغال
الذمة بالعتق عليه لفقر موجب للدخول تحت اول الاصناف الثلثة الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمل في شرح الروضة ان المراد بالفقر
ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا ولذا يعطى من الخمس ولو كان هاشميا ويكون مقابلة الغارمين للفقراء
باعتبار خصوصية جهة المصرف وانه قد يكون الغارم ميتا وقد يقضى عنه بغير اذنه فلا اشكال هنا الا ان ظاهرهم من الفقر هو العجز عن مؤنة السنة
وان القادر على ما يكفيه غير فقير وكذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والميسي في تعليقه على الارشاد والمحقق في المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم في
معصية يعطى من سهم الفقراء وان كان بصفة الفقراء على تنبيه بكون الغارم اخص مطلقا لا معنى لاشتراط كونه فقيرا ونحوه المحقق الثاني في مسئلة اعطاء
العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا معنى لاجتماعهما مصداقا بل يعني لو العزم سبب للغرم الحقيقي
الذي هو واجد مسار في الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعصية في الروايات مع كونه مستحقا لاجل فقره ودعوى ان المراد من الروايات
منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا في تعريف الفقير بانه من لا يملك مؤنة السنة
له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به في رواية ابي بصير المتقدمة فيمن يرجع من دراهم
قوت عياله ونصف القوت اسع منها مرسلة المقنعة المتقدمة ومن تتبع كلماتهم لا حيثما في تعريف الفقر والغنى في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت
السنة ليس بفقير وان كان ذا دين او وجب عليه نفقة اهم اعتبار الفقير دفعه من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى الا بدين الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم
لزم جواز اعطائه لدفع الحاجة من سهم الفقراء وابن السبيل ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء مستدلين بانه لم يعد الفقر بعد وجوب نفقته على
الرجل وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارمين اذا ادان وربما ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لا لانه الديون لا باتفاق الغير عليه وكيف كان
فاجراء احكام الفقر للذي هو اول اصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيد ما ذكرنا ان العلامة مع انه صرح في المنتهى
والتذكرة باعتبار الفقر استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا واوضح منه التأييد بما عن الحلي من
منع جواز ذلك معللا بانه غني يتمكن من الاداء ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة
قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله بالميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في خبث الزمان و
شدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة فالظ ان المراد بالفقر المأخوذ شرطا في الغارم هي الحاجة الى الاداء ثم
المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا الا التمكن الشرعي فان من له مستغل لا يزيد عن مؤنة سنته يجب عليه شرعا اداء دينه من ذلك
المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظ
ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال في المعتبر ان من وجبت عليه كفارة ولم يجد
ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها وروى ذلك عن علي بن ابرهيم في تفسيره عن الباقر ع ثم قال وعندي ان ذلك اشبه بالغارم لان
القصد به تفريغ الذمة ما في الكفارة انتهى وعن الروضة من كونه اشبه بالغارم لانه ليس بغارم حقيقة بل مقصوده ان ما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين من تلك القسم
ليس مطابق لتعليله بل خصوص اشتغال الذمة ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات ويؤيد ما ذكرنا رواية العرزمي لا تحل الصدقة الا في دين موجع
او غرم مفظع او فقر مدقع فالظ انه لا يعتبر وقوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل الصيد في الحرم عمدا
او تلاف مال عمدا فالظ جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم واختصاص التقييد بما اذا استدان في المعصية وانفق فيها
ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية لان سهم الغموم ينفي المناط او اعتمادا في الحكم التقييد على جوما اعتبار ذكرها من كونه اغراء بالقبيح
وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ويظهر ما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم حيث ذكر بما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم
الغارمين في صحيح رواية القمي في تفسير الرقاب انهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان **مسئلة** المشهور كما قيل ان
سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكي التصريح به عن الاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيد والعليين

وجمهور من تأخر من المتأخرين بل كلهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي وخصوص المستفيضة كرواية
المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم عليه السلام قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما
يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ومثل المروي عن الغنية عن ابن يقطين عن ابي الحسن
الاول عليه السلام يكون عنده المال من الزكوة فاحج به مواليّ واقاربي قال نعم لا بأس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته
عن الصرورة ايحج الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الغنية عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ومثل ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله من انه يصرف
في الحج معللا بانه لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار وظاهر الاشارة والشيخ في النهاية فخصوه بالجهاد تبادرا من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن
اوصى في سبيل الله ثم انه قد استثنى جماعة من الشهيد الى المحقق الثاني من الموضوع المذكور ما يكون معونة لغني ... يجب تقييد المعونة لغني مطلق
بحيث لا يدخل في شيء من الاوصاف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بما يكون
بها من حيث كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله انتهى ولعله لما ورد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث انها تعارض مع اطلاقات في سبيل الله بالعموم من وجه
فيرجع الى العموم ما دل على اختصاص الزكوة بمصارف الفقر مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دل على شركة الفقراء المقتضية لعدم جواز صرفها في غير
ومن وضع الزكوة للفقراء وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقي الباقي وفيه ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغني
عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء اذ العاملون انما يعطون
من مال الفقراء على وجه الاستحقاق المطلق والتملك بازاء عملهم لعمل المال فليس استحقاقهم المطلق لحصة من الزكوة الا متفرعا على استحقاق الفقراء بجميعها
واما المؤلفة فاستحقاقهم المطلق لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم فيبقى ممن عدا الفقراء الغارم وفي سبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم
ما يستحقون الزكوة استحقاقا مطلقا على حد الاستحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص حتى يجب منهم لو فاتت تلك المصارف
صرفوها في غيره على ما تقدم في الغارم والعامل ويجيء في ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم
فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك فما ظاهرها بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقراء لها فهي مخصصة لعموم ادلة سبيل الله واعطاء الغني
ليصرفه في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال مقتضى التأمل فيما يدل عليه الخبار حرمة الصدقة على الغني ان المراد منها على ما هو غني عنها في المصرف الذي يعطى
لاجله لا يجوز دفع الزكوة للمعاش الى ما هو غني عنه في جهة المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف في سبيل الله الى من يقدر عليه بلا زكوة
وسيجيء ان هذا عين الحكم من اعتبار الحاجة نعم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع اليه في تحصيل ما يفعل ان كان ما له كالمؤنة بسببه
لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار الفقر في المجاهد مع عدم اعتباره اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل ببعض الرواية وطرح جزئها الآخر
بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل وذكر المصرف الاهم من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجوه مثل قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرنا
الخبر من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للصرف الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجزين عن اداء
الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة بل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه ايضا ما ورد في احكام الاصناف
من ان الامام يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر الكلام عدم حصول الغنى قبل دفع الزكوة الا لم يكن الاستغناء فيها فتأمل وما ورد في اعتبار
العجز عن اداء الدين في اعطاء المديون الحي والميت وفي المنع من اعطاء القادر عليه ففي حسنة زرارة وابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكوة و
ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث
ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه قوله من جميع الميراث
اي لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر في عدم جواز الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله والا فلا وجه للمنع مع وجود سبب الجواز ودعوى اعتبار حيثية
الغارم في المنع فاسدة اولا ولا يخلو الكلام عن الاشارة اليها وثانيا بعدم الفائدة في المقام للحكم بالمنع مقيدا بجهته مع وجود جهة اخرى مستقلة في
سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام حتى مع الفسق هذا
مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما ذكرنا من اعتبار
الاحتياج في ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث نفس الاعانة من السبيل واما اذا قصد حصول ذلك الفعل
في الخارج من حيث انه سبيل من السبيل يصير ان يشترك بماله من الفاعل بيده فالظاهر عدم اعتبار الاحتياج هنا لان الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق على
بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة الزائر ليحصل الزيارة التي هي من سبيل الخير كصرف المال في آلات البناء للبناء الذي يبني المسجد به بقصد
القربة فهو ماجور بفعله وهذا بناء لا يخفى على ادنى متامل ان هذا لا ينافي ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يعط الصدقة الا في تحصيل
جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل وليس صدقة على الغني ولذا لو فضل عن مؤنة العمل شيء يجب رده الى المزكي وصرفه الى مصارف اخر للزكوة والحاصل

ان السبيل المصرح به في الزكوة مرة قد يحتمل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة وقد يجعل نفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني
ومن هنا يعلم بان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما ينافي ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة الغازي
واما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال الزكوة وبدن الغازي فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على
الوجه الثاني الذي يجوز في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراك معه في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبيل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة على بني
هاشم دلت على حرمة تقليبهم وتصرفهم فيها لانها اوساخ الناس فلذا يكون لهم كالاغنياء واجبي النفقة فان الحرام هو سد خلتهم من الزكوة لان صرف
الزكوة بتوسلهم الى سبيل باشروهم بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا ولذا لا يعطون من ضيعة العاملين ولا الغارمين مع ان ما لكي قوت السنة وواجبي النفقة
يعطون من هذين الصنفين **مسـئلة** لا اشكال في عدم جواز دفع الزكوة الى المخالف للامامية في الزكوة ودعوى الاجماع عليه كالنصوص مستفيضة
وعلل في بعض الاخبار المنع عن اعطاء الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم لا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة
وان كان المحكي عن جماعة اطلاق المنع وفي تلك المدارك الحاق بعض افراد سبيل الله لعلها المراد امثال الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس المراد بهما ما لو
كان المصرف متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرهما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء
من عبارة الشرايع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله وفي الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة وينسب الى ظاهر الشرايع والنافع
والتبصرة والرسالة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء والمساكين والتحقيق ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهي عن سد خلة المخالفة بالزكوة فلا فرق بين
الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وفي سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانة المخالف التي هي في نفسها من الراجحات من باب ان على كل كبد
حرى اجرا واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس من باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز
ايضا بناء على اشتراط العدالة كما ادعى الاجماع عليه لو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس باعطائه لانه في معنى الاجراء وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة و
لذا يعطى مع الغناء واما في سبيل الله فقد عرفت المنع عن اعانتهم وسد خلتهم من الزكوة واما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان ذلك مع
مباشرة المخالف له سبيلا وقربة بان لم يكن من العبادات بل كان من الامور المحصلة للغرض من اي فاعل صدرت كالغزو ودفع الخوف من طرق المسلمين ونحو
ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذي يصرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد الفاعل له بمنزلة الالة والاخبار المانعة انما تمنع من صرف
الزكوة الى المخالف ووضعها فيه وفيما نحن فيه لم يوضع الا في تحصيل الفعل المذكور ومن الخارج هذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها تاملا قليلا وقد يؤيد هذا
بانه لا يعتبر الفقر في سهم سبيل الله ومما ذكرنا نعلم ان ما ذكرنا لا ينافي الحصر في قوله انما موضعها اهل الولاية كالايات في قوله لا يحل الصدقة يعني ما
تقدم من جواز دفع حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفها في الفعل الذي يوجد منه ولوحظ الفاعل فيه بمنزلة الالة قال الشهيد في نكت الارشاد عند
قول المصنف يشترط في جميع المستحقين بصنعة من يعقل فائدة وهي ان سبيل الله عند جماعة للعموم لا يتصور في بعض موارده اشتراط الايمان ثم ان ظاهر اطلاق
معظم الاخبار وكثير من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففي صحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا عليه السلم قال سئلته عن
الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة خلافا للمحكي عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد المؤمن المستحق لها لان
الملاقات المنحى صحيحة ابن سعيد الناملسة الصوتي ثم يجد المؤمن وعمدة ما دل على جواز دفع الفطرة لرواية يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني
اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا ينصب له وموثقة الفضل عن ابي عبد الله عليه السلم قال كان جدي صلوات الله عليه يعطي فطرته الضعيفة ومن لا يتولى وقال هي
لاهل الولاية الا ان لا يجدهم فلمن لا ينصب ولا ينقل من ارض الى ارض وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم قال سئلته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من
فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة ورواية مالك الجهني عن ابي جعفر قال سئلته عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم يجد مسلما
فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين المروية عن الفقيه قال سئلت ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطى الجيران والظئورة ممن لا يعرف ولا ينصب قال لا باس
بذلك وفي الاعتماد على الروايات المذكورة في تقييد الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة اشكال لامكان حمل روايتي ابن عمار وابن يقطين على الجواز من باب التقية
ومورد رواية ابن شعيب مخصوص بزكوة المال فلا تدل على جواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع اليه معروف ان نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل
تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند المحكوم بالمخالف ولو دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن منه
فهل يجتزي بها عن الزكوة ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء اداء المأمور به على وجه التقية عن الواقع كما في سائر العبادات وورود النصوص باحتساب ما اخذ بنو امية على
الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاذن في اداء المأمور به على هذا الوجه كما ورد في الصلوة والطهارة وما ورد في عدم احتساب
ما اخذه بنو امية من الزكوة معللا بقوله انما هو لا يحتسب كراما لكوا وانما الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال انه لم يعهد منه تحرج عن اصل الدفع فهو داخل في
ما اخذه المخالف بعنوان الزكوة فهو ... بعد ... الروايات باحتسابها وان دجا ... عن اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا ما حتمه عن دفعه
الى المخالف الا التوى عدم الاحتساب للاصل وقوله انما هو ... الصدقة لاهلها والتصريح في اخبار الاحتساب بوجوب قضائها اخفاء ما استطاع ففي صحيحة

العيص القسم مما اخذ منكم نوائبه فتحسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا ينبغي ان يزكى مرتين وفي حسب التقرير الحال ان يمكن من الاداء لو
بذلها الوجه ثم يتم الطفل المتولد بين المسلم والكافر الملحق بحكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف كان ابوه مؤمنا للنصوص الواردة في اعطاء
المؤمنين مع شيوع اخذ الزوجة المخالفة في تلك الازمان واما اذا كان ابوه مخالفا فحكمه الاعطاء بناء على ان المخالفة ما افترقوا ان الصدقة ونحوها
فيهم الحق وعدم المعرفة لم يجب حصره فيه وحده بسبب السهم الامارة فانهم موضوعة في سؤال الاخبار الا ان الايمان شرط فيما يعني قبل النشأة الحاق الولد بابيه حكما
الايمان مع ان مقتضى العموم جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف فهو لا يصدق على الطفل وبما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصرا اضافيا بالنسبة
الى المخالف وهذا الوجه وان اقتضى جواز الدفع الى الاولاد المخالفين الا ان الاجماع قائم على كونهم في حكم آبائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه يظهر من
الاخبار ما يتبع المخالفة بل لا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله انما موضعها اهل الولاية وقوله انما الصدقة لاهلها مضافا الى
خصوص حسنة حريز بن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من اين
كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم
فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط المعرفة مركوزا في ذهنه ولم يجبه الامام بما يدل على اشتراط
المعرفة المكلفين بل اجاب بان الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة هو رجاء تبعيتهم لآبائهم في المعرفة والمسألة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك
صرف الزكوة للطفل مع وجود الولي كان يطعمه فيما الجوع ان لم يعلم بذلك ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف
تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الايصال مسألة
المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة في مستحق الزكوة وعن السيد دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاسكافي
اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتأخرين وعامتهم عدم اعتبار شيء وهو المحكي عن ابن بابويه وسلار وجماعة لم يتعرضوا في مقام البيان الا اشتراط ان يكون من اهل الايمان
وعن الخلاف انه حكي عن قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان والحاجة مثل قوله فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا
فاعطه دون الناس وقوله بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا قال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها
الينا وقوله بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله بعد سؤال الضريس بقوله ان لنا زكوة نخرجها من
اموالنا ففي من نضعها قال في اهل ولايتك وفي صحيحة احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن عليه السلام رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم
جميع زكوته قال نعم ورواية علي بن مهزيار عن رجل يضع زكوته كلها في اهل بيته وهم يقولون بك قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة واهل البيت الشامل للنساء
عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتأمل في سياق الاسئلة المذكورة يعلم
قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض الهاشمي
الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم العدالة في مستحق الخمس فيلزم ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه وفي
المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعني ابا الحسن عليه السلام ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر
لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله تعالى والمروي في تفسير العسكري عليه السلام بانه عن النبي صلى الله عليه وآله انه حدث قيل له من يستحق الزكوة قال
المستضعفون من شيعة محمد وآله الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم في الدين امس
بكم رحما من الآباء والامهات الى ان قال ولا تعطوهم من الزكوة ونزهوهم عن ان يصلوا اليهم اوساخكم الحديث وكان في النسخة غلط كثير ولذا افسد ما على
موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة ينبغي ان يقسم في مستضعفي الشيعة الذين لم يقو بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسي معهم
في المال بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس
زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدول في غاية البعد عن البيان وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير
من تفسير المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيه الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي بايدينا لا يكاد تجد رواية تدل على سبيل العموم
المتقدمة وغيرها الواردة في مقام البيان بصحة عدالة المستحق نعم يدل على ذلك مضمرة داود الصرمي على ذلك قال سئلته عن شارب الخمر هل يعطى من الزكوة قال
لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند عدم مقاومتها وحدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من الكتاب
والسنة ومن هنا يرد بعد حملها على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي من اعطائه لان
حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالب لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه والمداومة عليه فان له مؤنا كثيرة لا [illegible] فيعتبر فقره باعتبار عجزه
عن قوت السنة له او لعياله ويحتمل ان يكون النهي لاجل ما يكون منعه من الزكوة والضيق عليه في المعاش داعيا له الى تركه عما يوصل الى امثاله سيما الادمان
عن جملة القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ادمان كرياسة الحكم والجاه وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من مرتكب الكبائر التي لا دليل

لما فيه من تضييع المال كالغسبة مثلا لخرق للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو المحكي عن الاسكافي حيث قال لا تعطى شارب الخمر ولا المقيم على الكبيرة وعلى تقدير قدحه للاسكافي وكون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة مجردا لاتفاق بل العدم مع عدم وجود ملكة العصمة عليه غاية الامر ان ارتكاب الكبيرة رافع للاستحقاق الثابت قبله وان كان خلك من العدالة التي هي اما الملكة واما حسن الظاهر وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب في عدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من العمومات الخصوص فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لرجاء الارتداع ولا نسلم اولوية مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة فلا يخرج عن تلك العمومات بتلك الرواية الواحدة المخدوشة سندا ودلالة وان انجبرت بالشهرة القديمة والاجماع المحكي عن السيد الموهونين بمخالفة الشهرة المتأخرة وقوم من القدماء وبالاطلاع على فساد مستندهم في اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف نعم ربما استدل لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق غير مؤمن لمقابلته له في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعقيبه في النار معهما وورد في الكتاب العزيز انه لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه مع منع المقدمتين لاحتمال التكفير او العفو في الدنيا ولو لاجل الشفاعة ولاحتمال اختصاص الآية بالمؤمنين مع النبي لا مطلق المؤمنين واما الفاسق المقابل للمؤمن في الآية فالمراد به الكفار بقرينة الحكم بخلوده في النار في الآية التي بعدها ومثل ان اعطاء الزكوة للفاسق اعانة له وقد منع عنه جميع ما منع من اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم نعم قد يتوهم ذلك في اعانة الظلمة بالخصوص كيف والمشهور نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم افسق الفساق وبنظير ذلك يجاب عما قيل ان اعطاء الزكوة للفاسق يكون الى الظالم منهي عنه كتابا وسنة بل ان الفاسق محاد لله ولرسوله واعطاؤه موادة منهي عنها في الكتاب العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه موادة وهنا وجوه اخر اضعف من المذكورات ثم انه ربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو كونه من الجهات لا من المستحقين ولا تأمل لاحد في عدم جواز صرف الزكوة في جهات المعاصي مع ان المعصية ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا من باب اشتراط كون المدفوع اليه غير فاسق ولا ربما يكون قد تاب بعد ما ندم وصار من اجل الزهاد بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية وهذا في الفقراء غير مضر قطعا ولهذا يعطى هذا الفاسق بعد التوبة ايضا من انه لا يعطى لمعصيته العاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل عن محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند السبيل لا عند دفع الزكوة بل هو حينئذ كغيره وكيف كان فالاقوى ما عليه المتأخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة الكبائر غير خفي كما نبهنا عليه سابقا وان قلنا بعدم احد من يشترط منافيات المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد ملكة مجانبة الكبائر كما هو ظاهر لفظ المجانبة والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة مختص بالشهيد في النكت وهو مخالف لاطلاق المعظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة القدماء انما دل على نفي الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا مقتضى الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفاسق الا ان المشهور عنهم دعوى الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن في كلام السيد في كلام الحاكين عنه حيث كانت الادلة حاكية بالمرة عن اشتراط ملكة العدالة فغاية الامر فيه مراعاة مذهب القدماء وهو القول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة فيجوز اعطاء المجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق قد يحصل بما يوافق الاصل كترك الفرائض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق بل الموجب له هي المعصية التي قد يتحقق في ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك كيف واذا شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب عليه من التوبة الظاهر هو الثاني ثم الظاهر ان الفسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ اعطاء الجاهل بحاله عدم الفسق شرط الاستحقاق كسائر الاوصاف مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة الاخذ اذا اعطى لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على عدم حل الزكوة كما لا يحل للغني والهاشمي فيرجع فيه الى عموم ما دل على حل الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شريك للاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به في الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل في بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز عن الرقبة في الكفارة واما العبيد تحت الشدة او مطلقا مع عدم المستحق او مطلقا فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيهما لانهما ليسا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقان من الزكوة بعد اشتراطهما واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم في اعتبار الايمان

مسئلة لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره وبدل بالاجماع المستفيض نقله كالاخبار المعللة بانهم عياله لازمون له ولانه مجبور على نفقتهم وبانها ماهو للآباء والمحكي عن المنتهى كما في المعتبر والمسالك الاستدلال بحصول غناهم بالانفاق وهو ظاهر المبسوط قال ومن تجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر من جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وشارحي الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقطة لوجوب الانفاق عنه صرف للزكوة في مؤنته فهو مخالف لدلالة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع الى الاجانب ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى فان الغني من عنده مؤنة السنة له ولعياله

الواجب النفقة فلو فرضنا الحاجة الى القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم عليه فالفرض عدم وجوب نفقتهم على منفقه فلا ريب في صدق
الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى والا لم يفرق بين
المزكي وغيره واوضح منه تذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون الفقير غنيا كما لا يخفى
ويرد على الثاني مع ان دفع الزكوة اليهم لا يختص بالاعطاء مما الاعطاء ثم ان ما يلزم من الابناء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من تحصيل الابناء لان اسقاط
وجوب النفقة باعطاء الزكوة الموجب لزوال الفقر مما لا مانع منه كيف وقد وقع الابتداء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نحو واحد ولا سيما في صدق الابتداء بما ينسب
الى المندوبة ثم قد يسلم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك ولذا استثنى جماعة خصوص العبد فمنعوا دفع الزكوة اليه وتبين انه والنفقة واسقاط بعض
ما يلزمه من المؤنة بالزكوة مما لا اشكال فيه في كثير من المقامات لكن كان المراد دفع الحاجة من الزكوة ما صار بعد غنيا بحيث اشترى مع اخيه الدافع في نفقة
ابيهما فان المالك قد اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق ان يقال ان كان بعد غنيا في صورة بذل النفقة له والوثوق في
البذل ولا يكون في عيال من يجب عليه نفقته لو تمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق اتفاقا بل ولا من غيره فالمحكي عن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
واختاره في شرح المفاتيح والغنائم ولصدق الغني عليه بعد البناء على وصفي وجوب الانفاق وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا ان
المنفق وعدم المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه
عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه فكما ان تكفل القريب اجنبي من باب الزكوة بحيث يوثق ببذله لم يصر
قريبه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب انفاقه عنه كذلك الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لانه يكفي في الخروج ان يستحق الشخص على قريبه الانفاق
عليه وقيام القريب بذلك بما يستحقه والفرق بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه وهذا
حاصل وان تكفله رجل من باب الزكوة ولما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتملكه على غيره ولو من باب التكليف بمؤنته وموضوع
الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق اما لا يرتفع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء ممن يجب نفقتهم دون الثروة عد
دافعا الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك بان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا لا عنادا ولا امتناعا او عدم التمكن من اجباره وكان له عيال يتكفلهم ومؤنة عياله التي
هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو معذور وفاقا للمحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشية الشرائع ولا ان غيره والمحدث البحراني ما نسب الى المحكي من جواز الاخذ من غير
المنفق للتوسعة على نفسه فان المجوز لسد موعياله اولى بل الظاهر جواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة عن دفع الزكوة
الى واجب النفقة اللهم الا ان تحمل جميع ذلك بحكم الغلبة الى غير ذلك لصورة بذل اخذ الزكوة لسد خلة نفسه فحاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب
النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن وجوب الزكوة لانهم عيال لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في اخرى فلا يحتسب زكوته وقاية للمال
على ما في بعض الروايات ويؤيده فحوى ما سيجيء من جواز صرف المالك الزكوة في التوسعة على عياله فان جواز التوسعة عليهم من الزكوة يستلزم جواز سد
خلتهم الشاملة للجملة عيالهم منها ويلوح الى ما ذكرنا في معنى الرواية قول شيخنا في البيان في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعه لقرابة من الفقراء
القوت نفسه مستقرا في وطنه فلو كان له ما في الاصناف جاز الدفع اليه كذا الواردات السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطى لنفقة زوجته وخادمه انتهى
بقي الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على ما يحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاغناء حتى يستغني عن الانفاق عليه ظاهر صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام
بعض هو الاول ثم ان الظاهر جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره وان كان في معيشته مرفه بدون الاخذ لدخوله في سد الخلة وصدق الفقير
على ذي النفقة وانصراف ما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللايق ويؤيده بل يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يكون له
الف درهم يعمل بها وقد وجبت عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكتسب بماله كفاف عياله وكسوتهم لطعامهم ولا يسعه لادامهم انما يقوتهم في الطعام والكسوة
قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا قل او كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلحهم في
طعامهم من غير اسراف ولا يأكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار ودعوى انهما في مقام زكوة التجارة المندوبة فيجوز التسامح فيها باعطاء من لا يجوز اعطائه
الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهور زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الى تمام الحول فوجبت فيه الزكوة لا ريب في ان المقام مقام بيان
مصرف الزكوة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة اجماعا ولما التوسعة الزائدة على النفقة اللازمة التي لو فرض تملكها ولثمنها كان الزكوة عامة محرمة فالظاهر عدم
جواز الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لحصول الغنى على ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع قال سئلته عن الرجل يكون ابوه
او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به ان كان لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس لكن الظاهر منه ارادة التوسعة في مقام التضييق
ولو سلم ظهورها في ارادة الفضل على النفقة اللازمة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا لانها لا تقاوم العمومات الكثيرة المانعة عن اعطاء الغني ثم لو بني على ان وجوب
الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة جاز له الاخذ مطلقا من غير فرق بين ان يكون لاجل الانفاق او التوسعة فافهم ثم لو قلنا بجواز الاخذ للتوسعة ففي
استثناء الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغيره لانها تطلب النفقة بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة ناشزة فالظاهر انها كالمطيعة وظاهر المحقق

في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما ووجهه واضح لتمكنهما من النفقة بالرجوع الى الطاعة والمنقطعة المشروط لها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة الناشزة
المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان
على عدم الملك قال ولو قلنا يملكه فهو في حكم مال السيد فظاهر من ذكره هنا في واجبي النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظاهر من ذكره في بحث المنع
من اعطاء واجبي النفقة معللة بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا من غيره
ولو عجز المولى جاز له الاخذ منهما اما الاول فلعدم صدق الغنى عليه على ما عرفت في غيره كما اعترف به الشهيدان والفاضلان فيما تقدم في اصل المسئلة واما
الثاني فلصدق الفقير عليه ولا مانع منه الا كونه غير مالك او في حكم غير المالك او ان اداء المولى زكوته اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبد
الدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اختلال الشروط الاخر او لورود الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف
ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم
اياها كما يتراءى من ظاهر اللام في الاية ومن امثال قولهم ع فاذا وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق او
مثل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك كما لا يخفى ثم يجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعام ياكل كما ذكرنا في اعطاء
الطفل نعم لو اريد تسليمه بحيث يخرج عن ملك المزكي قبل اتلاف العبد له اعتبر اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد
فقيرا جاز له الاخذ من العبد ان كان غنيا ممتنعا عن الانفاق حرم على الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو مالكه وهل يعتبر اذنه لاخذه حتى يقع
التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن ملك الدافع وجهان اقواهما ذلك فيصرفه في العبد ان لم يكن عبرة بتسليمه كالطفل المصروف فيه الزكوة واما الثاني فللمنع
صدق الايتاء او الاعطاء بعد عدم اعتبار التمليك في حصة الفقراء واما ما ذكروه من انه لو تبين المدفوع اليه عبد الدافع والمفضل لم يجز فالظاهر اختصاصه
بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعامه الطعام من باب الزكوة فانه يبعد عدم ذلك لصرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان
هذا الوجه لو تم كان مانعا من اخذ زكوة المولى لا غيره وبه يندفع التمسك في المنع عن اخذ زكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون
المنع فيها تعبدا الا من جهة حصول الغنى كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع الغنا
ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظاهر ان المراد احتياج العبد في مقابل الغنا المسبب عن كون طائفة من المال في يده مع اذن المولى له في التصرف فيها كيف شاء
ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان الغنا لا يوجب دفعها بل العبرة في استحقاق الزكوة احتياج مولاه وامتناع مولاه الموجبين لاتصافه
بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز الاعطاء للعبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو عن قوة كما صرح به في حاشية الارشاد والشرايع واختاره
في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله واحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة وبين وجوبه بنذر و
شبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغنا مع سيما اذا قلنا ان المنذور له يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح جريان المنع
فيما لو وجب بشرط في ضمن عقد لازم [illegible] ان لا يكون هاشميا فيحرم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن
المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به [illegible] ويكون عطفه على الهاشمي تفسيرا مثل قوله [illegible]
المشهور الاصل والعمومات بما عرفت من الاجماع على تخصيص بني هاشم في ورود الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة
عن ابي عبد الله ع قال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة
لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وللنبوي نحن وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد لانهم قرابة النبي
بدخولهم في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليهم الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبته الى عبد المطلب كابي مناف في عبد مناف ويكون عطفه على الهاشمي
تفسيرا مثل قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وفائدته التصريح ويمكن ان يكون الوجه في الملازمة بين دفع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبي
ان توسعة الهاشميين مستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم بانفسهم للخمس وفي نسب الجواب منع مقاومة للعمومات الكثيرة و
ما ثبت فيها من تخصيص بني هاشم بالاكرم في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قول الكاظم ع في المرسلة الطويلة لحماد
عيسى هؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى
ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من العرب احد ومنها ان من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له واما النبوي فضعيف [illegible]
ذوي القربى فهو الامام كما سيجيء في الخمس [illegible] الاتفاق ان القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور ثم الظاهر من الاخبار سيما المعللة للحكم
بانها اوساخ الناس [illegible] عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في
سهم [illegible] حكم بجواز صرفه في [illegible] العطاء [illegible] وما ذكره من التحريم
[illegible] في المعتبر والشرايع والمختلف و

في [illegible] ان لا يكون هاشميا

المنتهى الاكتفاء في الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على الجواز مع التمكن بما يجوز له اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة ونحوه
في غاية الاشكال بل الظاهر الموثقة المتقدمة بعموم التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار في جواز الاخذ الا ان يقال المراد بالشيء
في قوله لا يجد شيئا يعني نوعا آخر من الاخماس والصدقات الجائزة له لا مستحق الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا وقوله ويكون ممن يحل له الميتة النظير
ممن لا يجد النوع الحلال من القوت لا خصوص اعتبار الاضطرار كون الهاشمي الى حد يباح معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على الظاهر
فحاصل الرواية جواز التناول لمن لا يجوز تناوله ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس
الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ساكتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتأخرين متمسكين
بالموثقة المتضمنة الى عموم الحرمة خرج منها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقدروا المأخوذ بقدر لانه اذا ابيح الزكوة فلا تتقدر بقدر لما دل على
جواز اعطاء الفقير المستحق للزكوة وهذا مستحق ومرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية على جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس
من غير تعرض لمقدار المأخوذ فيرجع فيه الى عموم ما دل على جواز اغناء من يستحق الزكوة وان كان استحقاقا عرضيا ثم لو اعتبر قدر الحاجة فهل هو سد
الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكي عن الدروس حيث قال انه يعطى التكملة الخ ونحوه عن جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار
الشهيد في المحقق الثانيين والمحكي عن ابن فهد اقوال اقربها بالموثقة المتقدمة الاول فيكون ما يأخذه مضطرا من الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا يأخذ
منه زيادة عن الكفاية جنسا والمحكي له هو الثاني والاوسط هو الثالث لان حمل الموثقة على نظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد عن البيان قوله لو كان
عنده ما احتاج هاشمي دل على ثبوت الحاجة لهم فعلا بسبب عدم قوة العدل الذي هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد
لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب في ان حاجتهم لم يبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا يبلغ حاجتهم عند غالبا ولو كان من فقراء
الكفار فاذا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغه الى ذلك الحد فلا معنى لتحديد المأخوذ بما يسد الرمق لانه يتحقق بجواز الميتة المذكور قبل الاخذ مع انه حرج
شديد بصغره ومع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا تقتضي هذا المقدار من التضييق بل تقتضي ارتفاعها بوجود الحاجة ثم
لو اريد باخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد تمام السنة ليكون الفرق بينه وبين القول الثاني جواز اخذ الزائد المتعارف للسنة على القول الثاني ورد
هذا القول بخروج عن الحرج وان لم يكن بتلك المخالفة لظاهر الرواية فالاولى في معنى الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا يتيسر من غيرها بمنزلة اكل
الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال ولا ريب ان ضابط
التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يستفاد من باب النفقات هو التقوت يوما فيوما ومن حيث الاسباب الحاجة اليها او العزم جواز التكمل للسنة
لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق الرواية سيما اذا وجب تمكنه من الخمس في بقية السنة واما كون المأخوذ بدلا من الخمس بحيث يترتب عليه
ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم انه شيء اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لم يقو الهاشمي على غيره فيجوز التعيش به عند الحاجة المضبوطة عرفا
باليوم والليلة فالقول الثالث في مخالفة اصالة الحرمة على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدي عما يسد الرمق منها بكونها من سنة الى ... نعم لو توقع ضرر
الحاجة ان لم يدفع البراءة بما يكمل من السنة غادة دفع الضرر لذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيين في حاشية الشرايع وقال انه لو وجد الخمس في
اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار الفقير الآخذ للزكوة او الخمس غنيا بعضها
نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة او ما يسد به الخلة منها بالميتة كانت ظاهرة فيما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو حملناها على تشبيه اصل
الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك لحين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال الملكية عن المأخوذ
[illegible] الا ان يقال ان الاستحقاق انما يحدث يوما فيوما لحدوث سببه وهو الاضطرار وجواز الاخذ دفعة انما لدفع ضرر الحاجة
في زمان عدم الوجدان لا الاستحقاق لمجموع المأخوذ حين الاخذ حتى يحتاج الى المزيل فهو انما يملكه متزلزلا لا يستقر له الا بالغنا عنه هذا كله من حيث القوت
واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان يأخذ منها عند الحاجة ما يليق به وان كان يكفيه لسنة ثم ان المتيقن من الصدقة المحرمة هي الزكوة المفروضة
وهل يلحق بها مطلق الواجبة من الصدقة كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار بحرمة الصدقة
او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة في تقسيم الخمس العاطفة فيه الصدقة على الزكوة في التحريم مضافا الى اطلاق
معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها اوساخ المال والمعللة بانها اوساخ الناس بما فرض الله للتطهير من قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم قال هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال وفي رواية
زيد بعد السؤال المذكور قال عليه السلام هي الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اتحل الصدقة لبني هاشم
فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل فاما غير ذلك فليس به بأس ثم لو قلنا بحرمة الواجبة ولو بالعرض فالظاهر ان الموصى بها غير داخل لانه انما وجب
التصدق على الموصى من حيث وجوب الوفاء بالوصية والعهد فيجب عليه ايجاد التصدق الذي اوصى به الميت ولا ريب انه في نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين

الصدقة المندوبة وهمان في المندوبة نعم يقع الوجوب لا بسبب الصدقة واما في الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بعنوان الموصى به لا من حيث الصدقة اوصى بها فهو كالنصدق
الكاملة للمولى عنه حيث يتاع نعم لو اوصى الى الله تعالى بالصدقة لا من الرجل من مال الموصى وقبل الموصي وقلنا بجوبه القبول كانت بحكم المندوبة وفاما
عن المحقق في التهذيب انه ان لا الواجب دفع المال الى الصدقة عن صاحبه ثم ان التبادر من الصدقة بما المعالة منها يكون قبولها سببا للمهانة والذلة
وهو نا عن المنهى في مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز الصدقة المندوبة للنبي بان كان يقترض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة لقوله كل معروف صدقة
قال في المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله
على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا يقال للسلطان اذا قبل هدية بعض رعيته انه تصدق عليه انتهى وحكى عنه في النهاية وهو حسن على وجه العفو وسد الخلة
والترحم لا مطلق ما يبذل مجانا قربة الى الله كما مر الكفارة والاضافة بقرينة القربة فان الظاهر انها لا تدخل في ادلة حرمة الصدقة والا فقد ورد ان كل معروف
صدقة ثم انه لا خلاف في عدم تحريم الصدقة المندوبة بل قد ورد اخبار كثيرة الا ان في بعض الاخبار ما يدل على ظهور الامام عن المسئلة معللا بانها صدقة وقد
اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب ام كلثوم عليهما السلام الباقر من اخذ صدقات اهل الكوفة معللا بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان
الدفع على وجه المهانة كما ان في شرح المفاتيح وهل يحرم الصدقة المندوبة على النبي والامام فيه قولان وعن المعتبر نسبة العدم الى علمائنا **مسئلة**

المتولى لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك في حكمه نائبه قريبا او وكيلا او وصيا او بنوب عنه الشارع اما المالك ونوابه فلا خلاف في جواز تولي تهم
الا بعد حلاف الامامية الحلبي فاوجبا الدفع الى الامام مع حضوره والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة والقاضي الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور
والمطلق الاخبار الكثيرة بل ضعفها في بعض الاخبار دالة على ان المالك باخراجها وقال ان هذا انا قائم فاقسمها بعدك فحلق الرحمن الرحيم والفاطر
وبينهم واستحباب دفعها الى الامام والى الفقيه مع الغيبة لعفو جماعة ولا نص على وبعض واستدل المفيد بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع والجواب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الصدقة من الزكوة لجواز رجاعه الى المال الذي اخرجوه من
اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله وهم الاخرون المرجون لامر الله كما في سابق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له ولعل الاية عامة لكل صدقة تطهرهم وتزكيهم
بعموم الزكوة واختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله وصل عليهم ويؤيده ما ورد عنه امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم
ومنها ذكر ابن فهد احتمال عود الضمير الى خصوص المتمنعين ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وان فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة
من الامام كما هو مذكور في الاخبار وفيه مع ان الاخبار في جواز تولي المالك للاخراج فوق حد الاحصاء وتحصيصها بزمان قصور يد الائمة كما هو مورد الاخبار وان امكن سيما
بقرينة المرسل قال ارفعها الى الولاة وعد منها الصدقة الا انه يحتاج الى دليل فيجوز ذلك بوجه التخصيص مع ان اكثرها يابى عن هذا التخصيص كيف كان فلو طلبها
النبي او الامام فهو وجب الدفع اليه وعصيانه مخالف لما امر بالولاية الالهية لعموم دلالة الطاعة الرسول واولي الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
وما دل على حجية ايده ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه والراد عليه راد على الله كما في مقبولة ابن حنظلة
لقوله في التوقيع الشريف الواردة في وجوب الرجوع في الوقائع الحادثة الى رواة الاحاديث فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله **فرع** لو طلب الامام او نائبه
الخاص والعام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل يجزي ام لا قولان اصحهما انه لا يجزي وفاقا للمحكي عن الشيخ وابي حمزة والفاضلين في الشرايع والمختلف
والتهذيب والدروس والروضة لانه لا يجوز الدفع الى الامام بالفرض فلا اجزاء في الدفع الى غيره ولا يجوز ان ينوي به التقرب وليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبنى او من جهة ان الظاهر من حال الامر عدم رضائه باعطاء الغير حتى يقال ان عدم الرضا ان كان لاجل الامر فرجع
الى مسئلة الضد وان كان من الخارج فهو غير دائم بل من جهة اقتضائه النهي عن هذا الضد بيان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قد يلاحظ
من حيث هو وضد العام ترك الدفع وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد الفراغ عن اصل الدفع وفرضه وقوعه من المكلف لا محالة فيتوجه
الايجاب الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن المدفوع اليه الامام فضده العام هو ترك ايقاع الدفع عن وقوعه الى
الامام وهو عبارة اخرى عن دفعه الى غير الامام وان كان هو عدميا وهذا وجوديا ولا يبالي ان الغرض من الامر بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد قيد
بعد الفراغ عن اصل وجوب اخراجه الذي هو بامر الله سبحانه فالزامه الدفع الى نفسه في مقابلة المنع عن الدفع الى غيره والمفروض ان امر الله سبحانه باطاعته
يرجع الى طاعة امره ثم لو سلم ان امر الدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة
الى الفقراء لانه اذا طلب الامام الذي هو الولي للفقراء صورة التعارض بين جواز دفع المال الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه اليه ولهم نظير
التعارض الواقع بين تعيين عتق رقبة المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا من مسئلة الضد بل من المطلق والمقيد المثبتين اللهم الا
ان يقال ان التكليف بما فيه القيد تكليف مغاير للتكليف المطلق لان التكليف المطلق انما هو بايتاء الزكوة والتكليف المقيد الذي هو باجابة الامام نعم لو
دل دليل على ان ايتاء الزكوة وجب بكون الدفع الى الامام كان القيد متوجها كما في المثال المذكور ولذا يستحق الدافع الى الامام ثوابا على الزكوة
... ... يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام بخلاف مثال المطلق والمقيد فالتحقيق

اربعة

ارجاع المسألة الى مسألة التصديق امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر على دفعه الى الفقير الا ان
يقال دفع المال الى الفقير يكشف بحصوله الى الامام يجيب عليه استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام او دفع الزكوة من ماله الاخر فهذا معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا
نظيره في مسألة من نذر التصدق بمال معين وان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال والثابت جواز هذا العموم
ادلتها لكن بعد نصرف وجوب الدفع الى الامام محض بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه مقتضى العمل بالعموم جواز الدفع الى الفقراء المستلزم لسقوط
التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام فالعمل بالعموم مخرج المسألة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم بالاجزاء من جهة العمل بظاهر
العموم لا يلزم منه خلاف ظاهر في دليل وجوب الدفع الى الامام بل يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه موجب
لتخصيص العموم **مسألة** المحكي عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى غيره مع التمكن من صرفها في البلد بل قيل انه المشهور بل عن التذكرة نسبته الى
علمائنا اجمع وعن الخلاف الاجماع عليه قيل للمنافاة للفورية الثابتة كما سيجيء ولان فيه تغرير بالمال وتعريض له للتلف ولما دل على مداومة النبي على تقسيم صدقة
اهل البوادي عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل صحيحة الحلبي انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وفي الادلة نظر لمنع منافاة
النقل للفورية لان السفر بها شروع في الاخراج ولا يجب المبادرة في اسرع وقت والا لم يجز القسمة بين المستحقين لامكان دفعها الى المستحق واحد مع ان الكلام
في نفس النقل سواء نافى الفورية ام لا وهذا غير مسألة الفورية وجواز التاخير سواء نشأ من النقل ام لا واما التغرير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلف
ممنوع بل تغرير مع الطريق عادة مع ان الكلام في النقل من حيث هو لا التغرير الذي يعتبر من النقل بان يخرج في امامه واما مداومة النبي فلو سلم فلانها على الوجوب بلا
دخل لها في مسألة النقل بل من حيث القسمة واحدها لا يستلزم منه بل يمكن تقسيم صدقة احد الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل
طائفة الى اهلها كيف وقد ثبت تصريح ارسال النبي العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام في الكلام الذي حكيناه عن نهج البلاغة في اداب
العامل ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبي اما الشهرة وحكاية الاجماع فهو موهونان بذهاب اكثر الى الجواز اما بشرط الضمان كما عن اه والاقتصاد والغنية او في بعض كتب
والشهيد في الدروس وبلا ضمان بغير شرط كما عن المفيد وابن حمزة وعن الحلبي والفاضل في بعض كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز الثابتة باطلاق دفع الزكوة وخصوص
المعتبرة مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابي عبد الله في الرجل يعطى الزكوة فيقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا باس
وباسنادهما عن درست بن ابي منصور قال قال ابو عبد الله في الزكوة يبعث بها الرجل الى غير بلده قال لا باس ان يبعث بالثلث او الربع وفي الصحيح عن احمد بن ابي نصر قال
سألت ابا الحسن الثالث يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها في اخوانه فهل يجوز قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على الجواز بمعنى ثبوت هذا الحق
للمالك باصل الشرع في دفع الزكوة الذي لازمها عدم الضمان الا ان المشهور ثبوت الضمان لو تلفت اذا تمكن من دفعها في بلدها الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد
تقدم تحقق الضمان بالتمكن من التسليم ولعل مراد من نسب اليه المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حيث الحرمة بل بالمعنى المذكور الذي لازمه عدم الضمان كما يرى
التصريح فيما حكي عنهما لا يستعقب ضمانا ولذا ترى من المانعين لا يتفرعون على المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف وفي التذكرة اتفاق العلماء
على عدم المنع مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز في اكثر من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد في
اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الوجوب وتفريع الضمان تردد في الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذكره بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة
بان المراد عدم الجواز عقلا لافضائه الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه اوجه واضعف مما ذكره بعض الفحول من عدم المنافاة بين المنع وعدم الاثم بجواز ان يتلافى
باداء العوض كما في الكفارة لحسنة محمد بن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا
وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذا
الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجه اليه زكوة مال ليقسمها او وجد لها موضعا
فلم يفعل وهلكت كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سألت ابا عبد الله عن الرجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء الاخبار اخبار دالة على عدم الضمان مطلقا
ورواية ابي بصير قلت لابي جعفر جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق قال قد اجزأ عنه ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن
اعين عن ابي جعفر قال سألته عن الزكوة يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شيء وعن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها
لاحد فقد برئ منها وعن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شيء عليه ومقتضى
الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان على صورة عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل ومع نقل جميع النصاب ومع نقل بعضه من
غير عزل او مع نقل جميع النصاب فمقتضى القاعدة ثبوت ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة في ضمن نقل بعض المنقول
وظاهر الروايات وكلمات الاصحاب في ماله وقد تقدم الكلام في ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف كما عن كره في الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا كله مع وجود المستحق
في البلد واما مع عدمه فلا اشكال ولا خلاف في جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة ودعوى في الجواهر عدم

وجود المستحق في البلد او عدم التمكن من التسليم حتى تلف فيه مقتضى سياق كلامه بمثل العبارة المعبر بها في الزكوة هو الثاني ولكن ظاهر كلمات الاصحاب هو الاول بل ظاهر بعض معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهرها بل صريحها انه يسلم المتعين في عدم الضمان النقل مع عدم وجود الاهل في البلد او الاول حقيقة وهو الاقوى لذا فرعنا القول بالمنع الرواية بين المتعددتين وما يجيء من الاخبار في جواز البعث مع وجود اهل الولاية في بلد الزكوة مضافا الى العموم ورواية ابن ابي حمزة المتقدمة في جواز النقل ترجيحا منها على القول بالمنع اقل المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل ح وجهان كونه من مقدمة الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع حينئذ وسلم انما الواجب الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله ح ان يحفظه وينتظر به وقد يضعف هذا المنع بعد ثبوت الدفع بعد وجود المستحق في البلد نعم في بعض الروايات انه اذا لم يصب لها اهل انتظر بها ثلث سنين الى اربع سنين فان وجد لها اهلا دفعها اليه والا صرها في حرز وليطرحها في البحر فان الله حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي الرواية ضعف سند او دلالة يمكن حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل اذ لا ارتياب لاحد في تقديم النقل على الطرح في البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقته بل هو من باب الكناية على المبالغة في عدم وصولها الى غير المستحق في اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بما ظاهره وجوب حملها الى الشيعة في مقابلة حرمة الدفع الى المخالفين نحو رواية ضريس قال سأل المدائني ابا جعفر عليه السلام قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك قال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح ونحوها رواية شعيب اذ الظاهر ان المراد بها هنا بيان المصرف وانه مختص باهل الولاية وان لم يكن في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمه لا يسوغ الدفع اليه بمجرد حضور اهل الولاية فان ذلك لا يصير عذرا في الدفع اليهم ثم قد تقدم انحصار الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل او القيمة في بلده ونحوه وان كان الافضل الصرف في بلد الزكوة وما ذكره في الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزكوي من غير عزل فيصرفها في بلده ضعيف جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء التكليف بالزكوة فلا يتعين القيمة اذا تلف الغنم المنقول بل له دفع المثل من المال الزكوي وغيره ودفع القيمة ولو تلف من يد غير المالك فالظاهر ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ذوات القيم ودفع المثل من المالك ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقا قبل التلف

مسئلة لا اشكال في جواز عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار الصحيحة ولو ادعى انصرافها الى صورة العدم لزم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولي الفقراء بمنزلتهم باعتبار عدم التمكن منه بعض في صحة العزل على القول الآخر ومعنى العزل على ما ذكروه تعيين الزكوة في مال خاص فلو تلف ليس له الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط او تأخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له يعني للمالك اقول اما جواز افراز الزكوة في الجملة فيدل عليه اخبار الاخراج والعزل ولو كذا عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تأخير مع التمكن كما يدل عليه المستفيضة فانه لولا التعين بالتعيين كان كحاله عدم التعيين في انه لا يحتسب من الزكوة الا بخصوص التالف فيحسب على الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال لكان الواجب الكلي المردد بين المفروز وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المفروز هذا لو فرضنا منع خروجه عن الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاحتياج الجواز الى ثبوت الولاية منه عن المالك بعد العزل وان كان مخيرا في صرفه الى الصنف ولا يوجب هذا ولاية وانما الحكم للنماء المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك والانصاف انه لم يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن ان يقال باستفادته ما ورد في النصوص والفتاوى من عنوان الاخراج والعزل حيث انهما دالان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك ولذلك الحكم بالضمان في الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن ملكه ويتبعا الدفع وقد المؤيد ظاهر عبارة العزل بعد الاخراج الضمان يحقق القسمة بين المالك والفقراء بولاية المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون نمائه له المستفاد من الاخبار مثل ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام بكون غلة المبيعة للمشتري ثم قال الاترى انها لو احترقت كان من ماله فاستشهد على ملكية النماء بكون التلف منه ويؤيد ذلك ايضا بل يدل عليه رواية الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكن ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة عندنا بل ولا دلالة من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الا بقرينة ورود التجارة بالعين التجارة بالذمة ودفع العين عوضا او في الاعم منه لو من التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث لوضع الاتجار بالعين الا انه قد بلغ استعمالها في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى وهذا الخلاف للعرف الا ان يجري ذلك التجارات الغير المأذونة كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف وقد يرد في الكل بالاجماع لكن لم يعملوا بالملازمة مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار بالعين لابد اما من ادراج ذلك في التجارة الفضولية تقييد تبعية الربح بصورة اجازة ولي الزكوات اعني الامام او نائبه او ادعاء اخراجها عن اصل المعاملات الغير المأذونة محكومة بحكم على حدة وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بصورة الاجازة مع كمال البعد عن سياق الرواية وامثالها الواردة في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل لان المولى ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال والا فليس له اخذ ما انتقل بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى ملك مالكه فان تمكن

الولي من الرجوع الى البايع بالثمن فيسترد منه لا وضيعته على العامل وان لم يتمكن منه فالظ الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه غاصل ببيعه من ثالث
ولا يصح لكون الوضيعة عليه الا ان الظاهر كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وقيمة المتاع المنتقل اليه فكيف كان فالمتيقن الرواية في
غاية الاشكال ولعل الوجه السابق عليهما من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت تعلق المعاملة من مال المتبرع الا بحيث يكون
التالف مملوكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف الذي صار متعينا عليه في العين الخارجة [illegible] انتفاء موضوعه بطرو تلف المال العين
ملك ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف فالعمدة اثبات خروج المعزول عن الملكية هو اخبار المسئلة [illegible] عن عنوان الاخراج والعزل فان
الظاهر منهما هو الخروج عن الملك مضيرة الخمس والمعزول لذكوة حقيقة ويؤيدهما الحكم بالضمان الظ في خروج المضمون من مال الضامن [illegible] مع الملكية شاحح كرمة
بل منع عدم جواز الابدال ايض ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب ومن مال الخارج كما يستفاد من التهذيب وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار
الاختصاص لا وله يعتبر في العزل النية كما لا يخفى **مسئلة** المحكي عن الاكثر المنع من تأخير دفع الزكوة عن وقت التسليم فيها التقدم وبيانه في باب
وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العلة لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما في المعتبر ولان [illegible] الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح و[illegible]
[illegible] سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل عليه الزكوة في السنة في ثلاث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها
وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا بأس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة
النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها اليه فيكشف عن عدم الاذن في التأخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي
سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك اعني الفقير تابع لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مسئلة الوديعة والدين فلا يتوان
المنافي للضمان هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا يخ
عن نظر اما في المعتبر ففيه بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما توجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو
غير لازم الا ان يق ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل لملكهم والاية لا تدل الا على حصر مصارف الزكوة في مقابل من لا
يستحقها ممن كان يلمز النبي ص في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا التشارك في الملك فهي وما يشبهها من الروايات لا يدل على
اختصاص ملكية الفقراء بالفقراء لجواز دفع مال الفقراء الى مصالح خصوص الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فمع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها
في المصارف المسقطة للدفع اليهم كان امساكه ظلما لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا للمطالبة [illegible] الوديعة والدين واما اذا لم يكن
كك بل كان الامر بالعكس كما هو الظ في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن
للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح
ثم نقول بعد تسليم العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا رخصنا بمقتضى اطلاق امره في تأخير الزكوة لم يكن التأخير عدوانا وظلما واما الروايتان
فهما مع ضعف الثانية بالجوهري والبطائني وعدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع
زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني قال اذا حال الحول فاخرجها عن مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها
كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال لا يضرك ورواية حماد بن عثمان لا بأس بتعجيل الزكوة شهرين وتأخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا بأس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال
لا بأس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعدم كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها في العمر بعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية
لا يباح تأخيرها الا للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل حابسا لها بل على ذلك
الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاذعان بما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضما الى ما يستفاد من السيرة و[illegible]
من الروايات من تسويغ التأخير للاعذار العرفية مثل خوف مجيء السائل مط او من اغنياء الاخير كما في رواية يونس المتقدمة بقوله ع فيها اعطها كيف شئت
اي ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج ولعل المراد الرخصة في التأخير مط ولهذا لم [illegible] اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله
انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا بأس فان الظ من التماس الموضع سيما
موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دنيوية او دينية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون محلا للالتماس والطلب سيما على القول بعدم
سبيل الله سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض فيبنى على قسمة الباقي ثم ان العذر المسوغ له
حد اباحة المحظور كعدم المستحق او الخوف في الدفع اليه ليس مسوغا للتأخير المطلق فلا يجوز تأخير الزكوة سنتين او اربع سنين [illegible]
للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا نعم غاية ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التأخير الى قريب السنة لا ابتداء [illegible]
الزكوة انه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو [illegible] التماس الزكوة ما بقي محتاج هو عدم جواز التأخير من سنة الوجوب [illegible] ثم ان تحديد

التأخير فان كان لعذر كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان لغير ذلك من الاعذار المسوغة للتأخير كالتعميم او انتظار المستحق فالمشهور ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع امر الشارع ولو استحبابا لكشفه عن ان الشارع نائب المالك فهو بالمالك في ملكه من نفسه فيكون بمنزلة اذن نفس المالك فيكتفي عليه بما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنتي ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من التصرف في سبيل الله لان حملهما على صورة عدم التمكن من المصرف ولو في سبيل الله يوجب قلة مورد الاطلاق في نفي الضمان بل عدم المورد ومن ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان عن ابعثها الى بلد لو فقطع عليه الطريق وسرق المحمولة على صورة عدم التمكن عن الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مرادهما التمكن من الاداء الى المستحق لا بمجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء نعم الظاهر انه لا فرق بين الفقراء وغيرهم فالتمكن من الاداء الى اي صنف كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التأخير في الاعطاء لكل واحد بقدر ما يعطى غيره وفي الضمان تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهر ما دل على الضمان المخالف للاصل مع الاذن اختصاصه بصورة التأخير في اصل الدفع **مسئلة الثالثة** عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب فيه لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كان متصفا بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الا ان يبقى بعد قيام الدليل على جواز التعجيل يكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند اهلال الثاني عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار المانعة عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا اتصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو معنى فعل الشيء قبل وقته نظير التعجيل في النوافل الذي قال به جماعة كثيرة فتسمية التعجيل مراعاة لادلة اشتراط الحول لا يكشف بيانا فيها نعم تقتضي تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان فههنا اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل ومنها صحيحة ابن عمار وروايتا حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة الفورية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى [الزكوة] وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل الحول قال اذا مضى خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة قال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الا ما احسن لك شيء الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض شيء الاحسن مع مخالفة ظاهر الجميع باباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقته مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور ثم على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على الشروط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطا وهل يراعى ببقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة من جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فصله كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلم يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض ايام حال القبض فلا يقدح ارتفاعه بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يغاير الفرد الاخر الا في الزمان شبه العبادة المقضية التي لا تغاير الفائتة الا في الوقت ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو جاز التقديم على جهة الحال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت نعم اعترضه في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض الثاني انه لا تنافي بين ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال استحقاق القابض لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يمنع الرجوع بناء على الفقر بعد زوال سبب الوجوب الى الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا تتحقق الا بحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هو في الحقيقة

مسئلة اسقط الشارع بهذا الزكوة عند حلول الحول لعله لا اسقاط لحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي ويمكن ان يشترط في بقاء القابض على الحالة المعتبرة في جواز قبضه كما يعتبر في بقاء قبضه على الوصف المعتبر وجوب ضمه اليهم الا ان يندفع بان ظاهر النص الفتوى من الدافعين والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على استرداد العين او بدلها لولم يبق الدافع على الشرايط الكشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط الصحة تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد يرد نظيره في الشرعيات كما في تقديم غسل الجمعة عليها وصلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقوف قبل وقتها المقرر له بالجعل الاول لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا دفع الدافع من بقي على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحة الاحوالة للدلالة على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو عن وجه

المقصد الثاني في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة لتحمل الثانية والفطرة هذا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة الجمرة والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان تركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة لكونها من اركانه وشعائره لاختصاصها بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من ظاهر بعضهم للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف نعم لو اسلم بعد الهلال يسقط عنه كغيرها واما الفطر مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان بها تقبل الصوم كما ان الصلوات على النبي وآله صلوات الله عليه وآله تقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها بعد من الضروريات بل هو منها وقد دل عليه الثلثة ويشترط في وجوبها امور الاول البلوغ فلا يجب على الصغير لا عن نفسه فضلا عمن يعول به بلا خلاف عن غير واحد الاجماع عليه ويدل النص المرفوع والمحكي عن المقنعة يجب الفطرة على كل من يجب الزكوة عليه وقد بيناه سابقا بقاعدة وجوب زكوة المال عليه فيكون التمسك هنا بمفهوم الوصف لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وخصوص رواية محمد بن القسم بن الفضيل البصري المصححة اليه قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على اليتيم ولا على المملوك بموت مولاه وهو عنه غائب في بلد آخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر بلها عدم سقوط الفطرة عن المملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا بأس به الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع كما عن غير واحد للمرفوعة المتقدمة للتقريب المتقدم وقد صرح المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك لفقد الدليل عليه وقرب بالنوم الا اذا استوعب وقت الوجوب اقول المستفاد من اكثر من مواضع كقضاء الصوم والصلوة وزكوة المال وغيرها لذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي فالمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف الاخيرين ويكشف عن ذلك تقييد العقل والتكليف في الاخبار عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء للموكل او الوكيل وربما يومي الى ذلك قولهم في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء الذي في وقت القضاء حتى يكون عذرا فيه والمراد العذر في الاداء ومن البين ان المعذورية في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية عدم تعلق الحكم الواقعي الشأني اعني المطلوبية بالمغمى عليه فيلزم منه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك لما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي للمانع ثم فان تم ما ذكرنا لا يخلو عن اشكال لما استوجهه في المدارك عدم مانعية الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب عدم الدليل على انه لا بد من ذلك فيرده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرايط عند الهلال اذ قيل انه ان اريد بالشرايط شرايط تنجز التكليف فهو مما لم يقل به احد الا لمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوها وان اريد شرايط دخول شوال للوجوب ففيه ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء صاحب المدارك الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا بل السبب حتى يرد بما دل على اعتبار الشرايط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من التذكر والالتفات وغيرها ضروري الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع من توجه الخطاب الا اصالة الثالث الحرية فلا يجب على المملوك بلا خلاف وفي نسبته في المعتبر الى علمائنا وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة ١٠٢ غير المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وفي كونه فقيرا لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه وان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث ورد انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام مضافا في غيره الى اذن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه اتفاقا فانه في الحقيقة فيدخل فيمن ينفق عليه من يمون بل وفي الثياب فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة عند الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق فاوجبها عليه ولعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة وجوب الفطرة ولخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة يريد بذلك الكيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه واجبة واستجوده في المدارك وربما استدل للمشهور ما دل على وجوب زكوة المملوك

المقصد الثاني في زكوة الفطرة

قال المولى بخصوص رواية محمد بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق
عليه بابه ومن ما رفيه محمد بن احمد بن يحيى [illegible] الكاتب قال في المملوك الذي يعول المولى فانه ثبت ان المكاتب من عياله من جهة ما بيده ملك للمولى فالكلام في وجوب
فطرة عليه لا انه من الاخبار لا تشمل المطلوب [illegible] الاستشهاد كلاً في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض فالمحكى عن الاكثر وجوب
فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة [illegible] والاصل المعمول ولانه لا اشتراك في العيلولة والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر
لان الاشتراك في العيلولة لو سلم المنافاة التشريك فانما تقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا نسلم الاشتراك بل مقتضى
العمومات السليمة عن معارضة ادلة العيلولة المختصة [illegible] استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه لو استجمع سائر الشرائط والا فالسقوط عنه
وعن المولى اما الاول فللعمومات السليمة عن المخصص المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب بجزئه الحر وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة
وقد يستدل لهما [illegible] في الفقيه [illegible] الثابتة للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس
فلا شيء عليهم الرابع الغنى وهو ان يملك قوت السنة له ولعياله [illegible] الزكوة كما [illegible] على نفي الفطرة عمن ياخذ
الصدقة وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له وانحصر الاشكال على ملك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة للاخبار الكثيرة الظاهرة في وجوبها على مطلق
الفقير وانه يتصدق بما يتصدق به عليه [illegible] حملها على الاستحباب [illegible] ليس فيها اعتبار ملك قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلبي ان الغناء
يتحقق بملك نصاب [illegible] وعن الشيخ الخلاف قيمتها ونقل الاجماع عليه [illegible] قال في المعتبر ولم نقف له يعني للشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا
ولعله للمرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على من تجب عليه الزكوة ومثل قوله امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث [illegible] على مقابل
الغنى للفقير في الزكوتين والغنى في زكوة المال بملك احد النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار
شروط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في [illegible] وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة
مع قوت السنة مقدار الفطرة ام لا الظاهر الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع مطلق عن وجوب الفطرة فكما ان وجوده [illegible] بعد فان
الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكى عن الشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما للعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع موجب لعدم تمام ملكه لقدر
الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد [illegible] الاخبار المتقدمة مثل من حلت له [illegible] على التنافي
بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل
ولو تبرعا للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من يتحمل معاشه ففي الصحاح علته شهرا اذا تحملت معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على
الصغير والكبير والحر والعبد الذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم
يوم الفطر فيؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دلت على وجوب فطرة الضيف من حيث كونه
من عياله واحتمال كون الجملة بعد نعم مستأنفة مع انها خلاف الظاهر لكونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم تكن نفس الجواب فلا محالة يكون جملة
مسوقة لبيان ضابط من يجب عليه الفطرة مطرد ومنعكس يجب دخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث ان كونها يجب لا من جهة العيلولة
لا يخفى فبالجمع مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كافية في نفي كون فطرة الضيف او غيره ممن [illegible] الخلاف فيه
كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هي ثم لو كان الظاهر من عنوانه من يجب عنه الفطرة بالنسبة الى ذلك العنوان في زمان تعلق الوجوب اعني تحقق العيلولة
في ذلك الزمان سواء بقي بعده ذلك او ارتفع وسواء وجد قبله ام لا وح فالمعتبر كونه عيالا حين هلال شوال ومن هنا اختار من اخر كفاية صدق الضيف
اول الهلال المستلزم لصدق انه عيال وان لم يصدق عليه العيال الظاهر فيما كان العيلولة بل الظاهر كفاية صدق انه ضمه الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله
بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا ان الاجير المشروط نفقته على المستأجر منضم
الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين وشيخنا في المسالك فجعلوه من قبيل الاجرة وفيه انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق
الانضمام الى العيال ثم ان المدعو لمكان الداعي له ياكل عنده لا يطلق عليه الضيف في عرف العوام قد يشكل فيه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا [illegible]
[illegible] فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في العيلولة وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة
الواجب النفقة على المولى والزوج اذا لم نعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل [illegible] على الزوج لزوجته الناشزة والصغيرة
المدخول بها لعدم تمكينها [illegible] الاجماع والعمومات [illegible] في المعتبر ان [illegible] لا يعرف [illegible] من فقهاء الاسلام وقريب منه [illegible] انتهى
وكيف كان فالظاهر ان مستند المشهور اطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار فعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتاخرين بانكار ذلك لان الاخبار
حتى [illegible] ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة الخالي عنها عن هذا القيد محمول على الغالب [illegible] قول القائل بوجوب [illegible] المملوك

والزوجة من حيث ان حق الحكم بها من حيث الحبس النفقة فالظاهر لا وجه له الا بعدم ذكر اصنافها في خبر حق يمكن التمسك بالملازمة على ان عمدة ما ذكرنا
اشار الصفوان من بعول لهما بانفسهما مستحقين الى ان الخبر يجب النفقة فلا يسبب الاختصاص ان طرو الحكم في واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما يظهر من
الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له بمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار ومنها الواجب ان يعطي عن نفسك وعن ابيك وامك وولدك وامراتك
وخادمك ومنها قريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج ومنها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين بلا اختصاص لمن ذكر
العيال في بيان ذلك ما دل على ان المناط الوجوب العيلولة لا اتفاق الفرق العقلية لما في لا فلان ذكر هذا الضابط سوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته من
عليه بل لعله ضابطة في مقام العكس لا الطرد ولذا ذكر الامام في مقام الاجمال بعد التفصيل في بعض الروايات فيما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت اليك
وما ذكرناه واضح على المنصف المتامل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا اخر مع ان المحتمل ان يقال ان الفطرة مؤونة من المؤونات التي تجب على المنفق
تحملها عن واجبي النفقة حيث ان زكوة البدن وبها يخاف من تركها الموت فيجب كما يجب النفقة ويشير بذلك المال لثمن الطهارة او الساتر في الصلوة فانه من المؤن وفيه
ان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استقرار الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا بالدفع لا بعد المقتضي **مسئلة**
من وجب فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف ظاهر الا عن الحلي من وجوب الفطرة على الضيف الغني والمضيف فقد يعتق قوله لا يثنى
صدقة والاولى دفعه بنفسي ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في رواية الضيف يؤدي عنه الظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف
وان لم يكن تحملا حقيقيا كما سيعرف ولو لم يجب فطرته على الغير لاعساره مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا
اشكال في سقوط فطرته عن نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل تجب عليهما ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على
وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير بقي الباقي خلافا للشيخ فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه المحقق في الايضاح لسقوطها
عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليهما اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على
الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى ينتفي التخصيص مع انتفائه لاعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على
الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد لعذر ام عمدا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن ان يقال بالسقوط
مع ترك الزوج عصيانا من جهة دخول المورد تحت العموم المخصص اعني ما دل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان مجرد وجوبها عليه
لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوتها على الجانبين
الا ان يسقطها عن المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره **مسئلة** العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه او غيره باستجماع الشرائط
عند هلال شوال فلا عبرة بحدوثها بعده كما لا عبرة باختلالها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او فاقدا او غير معيل الشخص لم يجب عليه وان حدث الشرط
بعده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار قال سئلته اي ابا عبد الله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر
سئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ودلت على ان العلة في عدم حدوث وجوب الفطرة المولود هي خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتامل
ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال المولود وسؤال المسلم معنى واحد كما في الرواية الاتية هو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا او مخرجا عنه
واستعمال الفطرة على نحو اختيار الفطرة باستعمالها واحدا بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه بحسب الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا المعنى المتردد
التعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر لا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة الى نفي وجوب الفطرة عن
شخص فلا بد له على حكم حدث شرط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم هو كون حكمه بعدم الوجوب على المسلم مترتبا
على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن حمزة عن معوية ابن عمار في مولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلمان ليلة الفطر قال ليس
عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على انحصار تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج او الاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان
كان قد ادرك الشهر جامعا للشرائط الوجوب الا انه لا يجب بالاسلام بعد حدوث تكليف اخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان وهو الممتنع في حقه غير متحقق
فهذا الوجوب الحادث فدلت الرواية على ان الوجوب معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه ان لم يجب الفطرة عليه ومعه عند ادراك الشهر ووجبت ثم سقط بالاسلام
فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك اذ لم يكن الوجوب معلقا بادراك الشهر فصريح الروايتين مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر علة لعدم حدوث
التعلق بالفطرة وان لم يتعلق عليه في اخر الشهر ومنها يعلم ان وقت اداء الفطر ليس نظير وقت اداء الظهرين مثلا فان كل جزء من الوقت يسع الصلوتين
لوجوبهما يكفي في تعلق التكليف بالشخص استجماع الشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه المرة واما اول جزء من اجزائه على
الخلاف الاتي في مبدء وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الواقعي بل مطلق تعلق الفطرة الاعم من
الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف وفعليته فلو كان عند الهلال نائما او مغمى عليه او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقدا لعدمه في بعض موارد الخلاف اجتهادا
او تقليدا او لشبهة في الموضوع كعدم العلم بولادة ولد او عدم كونه ولدا او مملوكا او زوجة لم يقدح ذلك كله في حدوث التنجز عليه عند كشفه ما بين الهلال والزوال

ومن هنا يعلم ان الفرق بين تعلق الوجوب من المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف حتى في الاحقاف بعد خروج الشهر ان اريد به عدم قابليته للتخاطب التنجيزي
عليه عقلا لعدم الشعور فقد عرفت انه غير معتبر كما في النائم والساهي وان اريد به عدم قابليته لتعلق الوجوب ولو على نحو الواجب المعلق فهو حسن الا انه يحتاج
الى اثبات كونه كذلك وما ادعي من ان المغمى في الروايتين هو تنجز التكليف ضعيف لان على ان كل من كلف ولم يخاطب فعلا عقلا او شرعا يصح الفطرة عنه
فلا يحدث الوجوب عليه الا بعد الخروج كالنائم واشباهه يعني المغمى عليه فاسد اما اولا فلما عرفت من ان المنفي هو تعلق التشريك بين الوجوب عنه وعليه هذا
من التعلق ليس منتفيا عن النائم والمغمى عليه فعلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب التماس دليل خارجي على تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان
مقتضى الروايتين هو عدم حدوث التكليف على من لم يتنبه عند الهلال على وجه يكون المعيار والمدار في التكليف هو ادراك الهلال وهذا المعنى غير
قابل للتخصيص عرفا ثم اعلم ان ما دلت عليه الروايتان من اناطة الوجوب بالفطرة بادراك الشهر جامعا للشرايط الظ انه غير مبني على توقيت الفطرة بهلال شوال
كما هو احد القولين في مسئلة وقت الفطرة فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا باعتبار اجتماع هذه الشرايط في جزء الليل يجب بلحاظ الجزء من يوم العيد
وان تقدم عليه هلال شوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرايط عند الهلال انهم ان تقدم بعدة لك ولذا ادعى في المدارك الاجماع على
اعتبار الاجتماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم كما يأتي في المسئلة ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة يعني اعتبار الاجتماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة
بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع الفجر يعتبر الشرايط عند الطلوع ولذا قال في المختلف بعد ما حكي عن الشيخ في المبسوط وقت القول بان وقتها
طلوع الفجر وعن الجمل والاقتصاد ان وقتها هلال شوال وان ما ذكره في المبسوط وقت من انه اذا وهب له عبد او ولد له ولد او اسلم او ملك مالا قبل الهلال
وجبت الزكوة وان كان بعد استحب الى الزوال يشعر بما اختاره في الجمل والاقتصاد لكن الانصاف عدم الابتناء ولذا لم يحكم في المختلف بصراحة الفروع المذكورة
في كتب الشيخ بالمختار في الجمل والاقتصاد بل استشعر منها فالظ عدم الابتناء كما يشهد به تمسك الشيخ للفروع المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر
ويؤيده ايضا بل يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف عنوان الضيافة الى طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم في وجوب الفطرة عن الضيف
بما ورد من وجوب الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضمه اليهم فلو كان العبرة باجتماع الشرايط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع ليتحقق
صدق عنوان الضيف او العيال في وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشروط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام
هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما يأتي في وقت الواجب وهو الاخراج ويمكن ان يكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان الوقت هلال شوال بما
يستفاد من روايتي معوية بن عمار بناء على ان الاصل والظ فيما يثبت وجوب شيء في زمان يكون الزمان نفس الواجب ايضا كما لا يخفى فيحمله شارح الروضة
لمثل الفاضلين في تمسكهما بالروايتين في تلك المسئلة بانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظ اتحاد زمان الوجوب والواجب
لكن يبعده ما ذكر من تصريح القائلين بكون وقت الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرايط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب
عند الطلوع وان لم يكن وقتا لكن يبعده استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في النصف الاخر او غير ذلك فان مقتضى الوجوب
عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات عند الطلوع او افتقر اللهم الا ان يقال بكفاية السبب قبل وقت الوجوب
في اشتغال الذمة نظير اسباب الضمان للطفل او المجنون فتدبر جدا **مسئلة** اذا كان العبد مشتركا بين اثنين فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته عليهما بالاشتراك
ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان اما على نفسه او على غيره خرج منه فاقد الشروط الذي لا يعوله واجد لها وبقي الباقي ويؤيد ذلك
ان المستفاد من الادلة كون المالكية سببا لوجوب الفطرة اما بانفسها بناء على كون فطرة المملوك من جهتها واما عنوان العيلولة بناء على القول الاخر
وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين قيام السبب اعني الملكية او العيلولة بواحد او باكثر ويؤيده ما عن ابن الفضيل عن الرضا عليه السلم
في ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه وصار للباقي سواء حمل الحديث على ظاهره او اول بما لا ينافي مذهب المش بان يراد ما ذكره في الوسائل من كون
موت المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا بل دلالة
حيث ان الظ منها على وجوب الفطرة على من ملك اقل رأس خلافا في وجوب الفطرة للبعض اذا ملك مع عبد تام كثلثة عبيد بين رجلين فلا يدل على نفي
الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد كيف كان فلا تعارض ما تقدم **مسئلة** اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصي قبل الهلال
فلا اشكال في وجوب فطرته عليه ولو ملك بعد الهلال فاما ان نجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحتمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند
الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما ويندفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب واقعي وعلى الثاني كاف لا يشترط التنجز عند الهلال كما لو ولد له ولد لم يعلم به
وعلى الثاني فيحتمل الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت فيجب وبين وقوعه في خارجه فلا يجب
القضاء ويحتمل عدمه اما لان ملكه متزلزل في معرض الزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرايع وفيه نظر ظاهر واما لان الوصية لا يدخل في ملك
الوارث بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له **مسئلة** ظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني الاقتصار في جنس الفطرة على الغلات الاربع
وزاد في المدارك الاقط وزاد الشيخ على الاربع والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة وعدم الدليل على اجزاء غيرها وفي الدروس ان

ظاهر الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا ونحوه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسبه في الحدائق الى المشهور بين المتأخرين وعن المفيد انها فضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتها في
النوع وحكي مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي يخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكي عن الحلبي والحلي وقد نسبه في المدارك الى المحقق
والمتأخرين وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا ما يغلب قوتا للانسان وبلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من قوله يخرجها
نفي وجوب الاخراج من غيره في مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات في الذات ثم استدل عليه في الحدائق بعد ما استقربه بادلة منها ان تكليفه بغير قوته
حرج منفي وللصدوق بين صحيحة الحلبي ولصاحب المدارك صحيحة عبد الله بن ميمون والشيخ ذكر الارز واللبن في بعض الاخبار والعبد السيد قول ابي عبد الله
في مرسلة يونس الصحيحة اليه الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وقولهم في صحيح زرارة وابن مسكان الفطرة على قوم مما
يغذون عيالاتهم وللاسكافي ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب ومستندنا في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار ويظهر من الجميع ان الرواية
والحد الآتي اعتبار احد الاجناس التسعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالتعبير باحد الامرين ولعله الجمع بين الاخبار
المطلقة في اجزاء السبعة وصحيحتي يونس وابن مسكان المتقدمتين لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا يعطى انه يقتات به في غير النادر ولو عند
بعض الناس فلا عبرة بالنادر وكثير مما يقتات به في ايام الغلاء ولا يعد من الاقوات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون الدخن والذرة اصلا عند كل احد وان
لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى والظاهر فيما ذكرنا اذ لا معنى لعد الاقط بل ما عدا الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بالمعنى الذي ذكرنا
معنا فالى ذكر الذرة في بعض المعتبرة كرواية الحذاء المروية في التهذيب والحلي المروي مرسلا في المعتبر عن امير المؤمنين عليه السلام ان الفطرة على كل راس صاعا
من الطعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس ورواية ابن مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة احدها تعيين اخراج ما يقتات به على قوته كما هو ظاهر الاسكافي الثاني
حمل ذلك على عدم تعيين ما سواه فيكون الامر في مقام رفع توهم الحظر بتعيين الغلات الاربع الثالث حملهما على الاستحباب والظاهر هو الاحتمال الاوسط
على جواز كل القوت الشخص لكن لا دلالة على جواز اخراج قوم اخر نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل واحد اما الاقط فيظهر من بعض
الاخبار اختصاصها باهل الغنم وكذا ما دل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا احتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع
او ما كان قوتا غالبا للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكي عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في المرسلة و
الموصول في قوله في رواية ابن مسكان مما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوائف الناس ولو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما اقتاتوا
باللحم او بشيء آخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بهاتين الروايتين لورودهما في مقام رفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من الغلات
الاربع ثم ان ظاهر مرسلة يونس وصحيحة ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق بل الخبز اصلان لكن في اصالة الخبز تامل
لان الظاهر من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل ذلك بان الاجزاء المائية وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته نعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والشعير بناء على انه جعل اجرة الطحن في مقابل ما ينقص
من الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز منه الناقص عن صاع ثم ان المشهور بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة وظاهر كلامهم بل صريح
بعضهم عدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس بالقيمة في الفطرة والظاهر انه كاف للمذهب المشهور
نظرا الى ان الظاهر اخراج الشيء بقيمة الاصول لا اخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او انصرافا والا فلا اشكال في الا
واما حمل الرواية على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيد ما ذكرنا صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة **مسألة** المحكي عن الاسكافي
والمفيد والسيد والشيخ في ط وف والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة طلوع الفجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى
للاصل وصحيحة العيص بن القسم قال سألت الصادق عليه السلام عن الفطرة متى هي قال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي
عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه دلت على ان ظرفها يوم الفطر فلا تشرع قبله لكن الاستدلال مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحب تعين حمل التوقيت
المستفاد من الصحيحة على الاستحباب بالنسبة الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا يسقط الاستدلال لسقوط الاستدلال الدال وبرواية ابراهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله
الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما تخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج فاذا
حمل على الاستحباب كما هو المناسب من انتهاء وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم تدل
على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبدؤه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه يظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة
كما يعم عند طلوع الفجر بلا فصل كذا يعم قبله القريب منه ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا
المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل به للاتفاق على كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا
وانت خبير بان هذين التضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بل بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة

يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يخرجها في اول يوم من شهر رمضان ولا يخفى ان سياق الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطر من التقديم
عليه على وجه التعجيل وهو مناسب عن المطلوب اذ لا فرع على القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع في وقت
المقرر باصل الشرع الذي اختص القول به نحو ابن فضال من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيحة الا اذا دلت على عدم خروج وقت الفطرة بالصلاة
فالعجب ممن قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيحة مع تقويته في مسئلة اخر وقت الفطرة امتداده الى الزوال بل اخر النهار كما عن صاحب المدارك
فان ظاهر الصحيحة ان دلت على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا
يكون دليلا على ابتداء الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت وآخره بدلالة واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتاخرين
وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال ولما تقدم من روايتي معوية بن عمار في المولود يولد ليلة الفطر
اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال او المولود يولد قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء
على ما عرفت من ان مدلولهما عدم صحة وجوب بعد الهلال لو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخلية في الوجوب والخروج مدخل
في عدم الوجوب لكن الانصاف انهما مشكل لانهما مسوقتان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سأل عن ان المولود
يولد بعد الهلال او اسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة بعد ولو في الوقت الصرف لها ام لا وليس السؤال عن صلاحية التعلق بهما ابتداء فكان مبدأ التعلق
في السؤال والجواب مفروغا عنه وح فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر حيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا على
مدرك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافي توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعدد ظرف الوجوب وظرف الاخراج ثم
فيستقيم ما ذكره في مقام التعريض ... بعد ادراك الشهر بانه لو انه كلف بعد الهلال لوجبت الفطرة في ماله ولو لا كونه واجبا لم يخرج من التركة
عن صلبها بحيث يتحاص مع الديان ... القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك ومثله
حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب فاحدهما غير الآخر وقد يظن ان مراده تعالى
ونفي الوجوب ... بالخلاف ظاهر ... بالخلاف الاصل حيث انه اما الاطلاق وجوب شيء في وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب
وفيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي ... يقيد الاطلاق انه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب نعم
يشكل ما ذكر من مسئلة ميت ... ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة
معنى وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن ... منافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم جواز الاداء الا بعد طلوع
الفجر كالدين المؤجل وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال ... مع عدم الامكان قصد التقرب بالفطرة
عن ... مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم عدم
ثبوت يقين الاشتغال بعدم الاتيان ... التكليف الا بالعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان يشك
في البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف تحقق في زمان باعتبار الشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان السابق
بالخصوص ... المحكي في الدروس ... جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان معتمدا في ذلك على صحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال
فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان ... الى القرض مع ... بعد استبعاد ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها الرجوع
الى نفس الفطرة ... جعل الحكم من باب الرخصة ... مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان ... اداء الفطرة في وقت الفضيلة ...
جعله من باب الرخصة المنافية للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد اما احتمال ... على كفاية ... صلاح الجمع على خلافه فهو
غير ... يدل عليها ... ابن عمار قال سألت ابا عبد الله عن تعجيل الفطر يوم العيد ... ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت الاصلي فلا ينافي
الرخصة في التقديم للدليل نعم يخصص بما ... تعليل ... زكوة المال ... قوله لا تصلي الا ... قبل الزوال ...
... محمد على ابي ... قال ... للزكوة وقت معلوم ... ان ذلك يختلف في اصابة الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة تحديد
... الروايتين لان السؤال ... وقت اصل المشروعية ... بهذا القول بالقدر من روايتي معوية بن عمار الظاهرتين في اناطة الوجوب
بادراك شهر ... وقت الوجوب للفطر ... من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع ادرك
الركعة ... الزكوة ... وهو الغاية التي لا بد منها ... ادراك الشهر انما جعل في الروايتين
... اجتماع الشرائط فيه من ... المولود والاسلام ... ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك الشهر متصفا
بالشرائط ... ادراك ... جزء ... الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء بالصفات ثم فقدها
في الجزء الآخر ... ان ادراك كل جزء سبب ... في كونه مشروطا باستجماع الشروط في الجزء الآخر

يكون

فيكون وجوبها عند دخول شهر رمضان مشروطاً باجتماع الشرائط الى اخره بل يستقر الا بادراك الجزء الاخر مستجمعاً للشروط مدفوعة بان ادلة اعتبار الشروط في المنع والمنع عن ابقاء منها تقييد بوجودها في الجزء الاخير بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب الفطرة على كل من يعول وانما المعتبر وجودها في اخر الشهر من جهة ما بين الروايتين الدالتين بالنقل المتقدم فحمله على عدم اعتبار حدوث تعلق الفطرة او الهلال اذا كان المراد بالادراك نظير ادراك ركعة من الوقت فادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر مع الشرائط لا بد ان يكون سببا لو انتفت الشرائط بعده فكما ان استدلال العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على احد السببين للشهر وهلاله قبل التمر على اعتبار اجتماع الشرائط في اخر جزء منه نعم لو ثبت اجتماع كفاية الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل في المختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم عنه الفقير امكن ما ذكرناه بان الروايتين لو تمت لانهما على الوجه المذكور دلتا على ان الفطر المضروب لها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير الزكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف ثم عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقتها الاصلي حيث قال في محرمات الرابع الماليتين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الاقرضا ان نقول بوجوبه نقول انه وقتها شهر رمضان الاقوياء من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من اثبات هذا مع الزمان المضروب لها رخصة في التعجيل ولو من باب الرخصة في التعجيل ويشهد له بان الوقت في كلام الماضي هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم مخصص في القرض ويشهد له تمسكه بدليل العقل وهو انه لو جاز في شهر رمضان لجاز التقديم بان السبب في الصوم والفطر فيجوز تقديمها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول فلا انه لا اشكال في ان مرادهم من تقديمه هو التعجيل لا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعنوان التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب حصرهم الخلاف بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك لم ثم ان وقوع التعجيل فطرة مشروط بابقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه بخلاف فالظاهر عبارة المختلف المتقدمة ووجهه ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الفطرة فلا يكون المأتي به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والفرض استحقاقه في الاخذ لها واما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق في زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على مورده **مسئلة**

واما اخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تأخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو المحكي عن الاسكافي ونحوه الفاضل في المختلف والشهيد في البيان والدروس وهو ظاهر المحقق في الشرائع المحقق الثاني في حاشيته وفي حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى اخر النهار مع انه في المنتهى نسب تحريم التأخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه في المدارك دليل الاولين اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابرهيم بن ميمون وذيل رواية العيص انما تدل على جواز التأخير مع العزل ومنها الصحيحة المروية في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها وفي رواية العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى تنصرف من صلوة فلا تعد لك فطرة ونحوها المروي في الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عيص عن بشار اعط الفطرة قبل الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الاضافة الى تعلقها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب بها بقرينة حكمه بخروجها عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهي انما هي في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة قوله عليه السلام وهو في سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روي عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجها بعد الظهر فهي صدقة لا يجزي قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا بأس هي فطرة اذا اخرجها قبل الصلوة ولا يبعد كون الظهر سهوا من الراوي وفاقا للحدائق كما يفصح استفاضة الروايات حتى نفس هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن على الظهر الا اداء الاربع منها وهو غير صحيح في كثير منها بعد صحته في نفسه واما استضعاف هذا القول بانه قد لا يصلي العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره فيثبت بذلك التحديد بغيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يبعد تتميم هذا تحديدها لمن ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة الترك بكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف اياه فان تركها المكلف لعذر اولا لم مع صلوة جامعا للشرائط بحيث قام الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام او نائبه الخاص او العام او مطلق الامام لو قلنا بوجوبه معهم عينا فيعتبر عند فوت الصلوة وان ترك ما لغيره فالعبرة بالزوال او بما قبله بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطر واشتغل بالصلوة فانه يجوز تقديم الفطرة وتأخير الصلوة فيفسد صلوته ولا يتوهم ان صلوته مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم فلا يفسد نظيرا ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت السفر الجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب عدم التحريم والعصية وابويد القول الثاني ما رواه الشيخ في التهذيب وسلار من انه ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذلك من اسلم قبل

الزوال فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة الا ان المفروض على ما يظهر من الاخبار انتفاء ذلك وكلام الاكثر
ما يظهر بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطرة قبل الزوال لو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطرة بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها الا
سقوط استحباب القضاء عمن يولد بعد الاداء ليلا لا يسقط عمن اسلم بعد الصلوة مع جواز الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التأييد بهذا لم
لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا محضا فان الحكم بجماعة من حيث القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط
والمفيد في المعتبر تقسيم في الشرايع بعد الاستحباب الى الزوال في الفقيه العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفتاوى من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي
رواية العيص عن محمد بن مسلم تصدق عن نفسك ومن عولت من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة الشهيد المنقول لرفع المعنى ان من ولد قبل الزوال
استحب ان يخرج عنه الفطرة وان ولد بعده فلا ولو كان من اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين ويكون الاول آكد في الاستحباب من
الثاني وكيف كان فان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب تشريك المولود قبل الزوال مع غيره
والمتقدم في اعطاء الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطاءها قبل الصلوة وبعده صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة
المقابل لما بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تنعدم وتصير صدقة وليس المراد قبل الصلوة قريبا منها
حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المنقولة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى حيث قال وروي انه في سعة من
ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها لفظة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدى الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان
اداها بعدما ترجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما يروى عن امير المؤمنين عليه السلام بادائها الفطرة في خطبة العيد المتأخرة عن الصلوة وبيان بعض احكامها
بقوله فليؤدها كل امرء منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم من كل انسان منهم صاعا من تمر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل
ان من المستبعد انتهاء وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس لما تقدم العدم وجوبها على الكل او للعذر مع اختلاف وقتها
ممن تقع منه فما ادل لما اختاره العلامة ومال اليه في المدارك والذخيرة فهو قوي بل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظاهر حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد
وان كان الانصاف كونه مخالفا للاطلاق بل الظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على المتأمل
وقد عرفت دعوى العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تأخيرها عن الزوال **مسئلة** الظاهر جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف
بين الاصحاب في انه متى عزلها وقصد بها الفطرة وعينها في زمان مخصوص قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك وان خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية
العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره
جماعة تعيينها في زمان خاص وقصد التقرب فيصير امانة شرعية في يد المالك لا يوقت اداؤها بوقت مقتضى قاعدة الامانات الشرعية انه يجب اداؤها فورا مع الامكان
وانه لا يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز
التأخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة
وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايضا يحمل رواية الحريث عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة وان تحمل
هلال ذي القعدة باقي عن الحمل على صورة عدم المستحق **مسئلة** لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد او نهار يوم
العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقواها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما دل على وجوبها وان تركها يخاف
الفوت وانها من تمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن
لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العمومات فبتقييدها بادلة التوقيت ودعوى ان اداءها في الوقت المذكور تكليف مستقل يدفعه الاجماع على اتحاد
اذ ليس اداؤها في الوقت امتثالا لامرين احدهما المطلق والاخر المقيد ولزوم تعدد العقاب في تركها في الوقت وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف
المترتبة كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل مخالفة تكليفين متوجهين اليه في عرض واحد احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعمومات
بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سواء الاوجوبا هي التي وجبت في الاخبار المطلقة فكانها بيان الوقت لذلك الواجب
الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة الا لبيان اصل وجوبها كما لم يتعرض في ادلة التوقيت الا لبيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة
فباحتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخرجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج من عهدة ايصالها
فقوله والا فهو ضامن لها يعني انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف
بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد انه مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في وقتها المضروب فحاصل الجواب ان مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه
يكون ضامنا لكن الانصاف صحة التمسك بالعمومات حيث تدل على استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند دخول وقتها فحرمة تأخيرها عن وقتها المضروب
لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات ولا يوجب ذلك تعدد التكليف بالمطلق والمقيد حتى يحصل امتثالان باتيان المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان

اصل مطلوبية الفعل واتمامه لم يحصل في الخارج لا لبيان مطلوبيته في زمان موسع بحيث ينتهي الى تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون للمكلف وجوب ايقاعه معيناً في مقدار خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان ونقول انما يوجب ان تعدد التكليف فيه بجامع تعدد الامر المطلقة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد السلام ونحوه ويمكن ان يقال بان المستفاد من العمومات هو الوجوب الشبيه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع له بمنزلة تاجيل الدين ولا يسقط عن الذمة بمجرد حلول الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الباقي بعد خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي

حرره الاحقر الاشقى في الحقيقة محمد علي بن محمد الرضوي الموسوي عفي عنه

في تاريخ ذي الحجة سنة ١٣١٣ ...

كتاب الخمس

مما كتبه الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى الانصاري نور الله مضجعه في الخمس منفرداً

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي واعتمادي

مسئلة لا خلاف ظاهراً في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب بل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلين وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة في باب الجهاد وابن حمزة وابن ادريس في الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرايع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الموات والشهيدان في الجهاد وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف كما اعترف به في المناهل فما تفرد به صاحب الحدائق من دعوى الاختصاص بخصوص الغنائم المنقولة ولا يشمل الارض في غير محله بعد عموم الاية واطلاق معاقد الاجماعات بل تصريح المعظم مضافاً الى دلالة بعض الاخبار كرواية مسمع الاتية ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله فان لنا خمسه نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير تعيين اخراج الخمس من حاصلها لكن صريح الشرايع والقواعد في باب الجهاد التخيير بين افراز الخمس من عين الارض او من حاصلها كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعيين الافراز من العين قال الشيخ والذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم يقبلها الامام لمن يشاء وياخذ ارتفاعها يصرفه في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شيء من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تمليكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبني دوراً او منازل ومساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئاً كان التصرف باطلاً وهو على الاصل ثم قال وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام فغنمت كانت الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون وغيرها مما فتحت بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين عليه السلام ان صح شيء من ذلك للامام خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قد ذكرناها مما حواه العسكر يخرج منه الخمس بعد ما يصطفي الامام باختياره ما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين وما لم يحوه العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر منهم ومن لم يحضر ومن ولد ولم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين يظهر ذلك منهما ومن الشهيد والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلامه في التهذيب في باب احكام التصرف في اراضي الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان قصور يدهم شيء له ولا للقبيلة مستدلاً مضافاً الى ما ذكره سابقاً من روايات احلال الائمة حقوقهم لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام مالاً في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رده عليك ابو عبد الله عليه السلام فقال اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف وكرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال او ما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم منها صغرة لكن الخبر ان ظاهره يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجها الى الجائر او الى نائب الامام وهو خلاف الاتفاق كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام وقبله من ارض الخراج انتهى

مسئلة لا خلاف ظاهراً ولا اشكال في وجوب الخمس في المعادن والاخبار به كحكاية الاجماع مستفيضة انما الاشكال في تفسير المعدن فعن التذكرة المعادن كلما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة ومثل بامثلة منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسبه الى علمائنا اجمع ونحو ذلك عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك انه ... كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وعد منها الجص وطين الغسل وحجارة الرحى وزاد في النهاية ... والموجود في

المغرة

المنصوص من المعدن وقد ذكر بعضها اشباه ما سمعت كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وفي صحيح محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة قال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية الفقيه هذا مثل المعدن فيه الخمس قلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن القاموس وفي الاخير في المصباح ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل وجه الارض من غير النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك فعليه اجمال من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الاخذ به مع كونه تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير اتم منه فهو اولى بالاخذ من الاخص لا ترتب ما لا ينفعه مع كالاخص مضافا الى دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد انه موافقة للعرف ايضا مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض مما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من تحديد صاحب المدارك كون مثل النفط خارجا عن المعدن المعاقب من جهة الصحيح السابق مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما في ان قالتها اعم من ذلك لكن مساعدة العرف عليه محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعدن عليه فان الظ من المعدن هو ما يخرج عن اسم الارض وان كان اصله منها كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة من عد مثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل يشكل اطلاق المعدن عليها واما الجص فلا يبعد ان يدخل فيه كما يشير اليه الجعل المغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ابين واوضح من مغايرة الجص واما النورة فالظ دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والخلاف وحملا اقوال الشيخ لها وللمغرة وغيرها في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر ثم الظ اعتبار النصاب في المعدن وفاقا للجمهور المتاخرين لصحيح البزنطي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب اتحاده مع مائتي درهم في ذلك الزمان والا فالمعتبر بلوغ نصاب الزكوة كما صرح به او لا مع احتمال الاقتصار على خصوص الدينار فيكون الموصول في الصحيح اشارة الى جنس الدينار بل ارادة ذلك من الموصول اقرب من حمل العشرين على المثال مع ان الاصل في نصاب النقدين هو المائتان واعتبار العشرين لانها عدل المائتين كما يظهر من الاخبار وعن ابي الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من حيث الدلالة وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المصرحة بان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني وفاقا لصريح جماعة بل في الكنز انه الاصح بين الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف فيه بل الاجماع لان الظ من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين انه مع وجوب الخمس فيه اذا بلغ عشرين بان يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتاتى ذلك الا اذا اعتبر العشرين بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب الخمس في المعدن خرج منه ما لم يبلغ المجموع العشرين ضعفه ظ لما عرفت ثم ان الظ من الرواية اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحد بان لا يتخلل بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرائع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للشهيد في الدروس والمسالك والاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العبرة بها بعد تمامية دليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظ منها ما ذكرنا فلا عبرة بالعمومات الا ان يقال بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتد به في رفع اليد عن اطلاقه فيصير اللفظ من قبيل المجمل بالنسبة الى المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن من المخرج بهذه الرواية الى العمومات وهل يعتبر اتحاد المعدن ام لا قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه عنها عن العلامة لظهور الصحيحة المتقدمة في المعدن الواحد وهو ظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسألة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين اتحدا والظ ان الاعتبار بقيمة النصاب يوم الاخراج فلا عبرة بغيره من الاوقات وعن الشهيد الاجتزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهم فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيء من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب الخمس فيه تردد من حيث عدم الاخراج من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجد لبعض المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيد ما يجيء من ان المحكي عن الاكثر ان العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن نصابه نصاب المعدن مع ان وجه الماء بل الساحل ليس محلا للعنبر نعم قد نظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي حيث قال ان المتبادر ما استخرج من معدنه الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال الظاهر صيرورته مملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم عليهم السلام في التصرف وقد يقوى بقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوحة عنوة من الاراضي ويمكن ان يقوى كون المعدن بنفسه مواتا وان كان في ارض عامرة وقت الفتح فهو لمن احياه **مسألة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار به كحكاية الاتفاق مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المذخور في الارض وزاد في الروضة والكنز فيه القصد الظ انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون المأخوذين في التعريف والظ انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون من النقدين او من غيرهما والظ في المسالك عدم الخلاف فيه خلافا لما هذا الاستظهار ابن فهد من مجمع الفائدة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لعموم النصوص ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي [illegible] انه عندهم المال المذخور من غير تقييد بالنقدين وفي صحيحة زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما وانتهى في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما سواهما لقطة وتبعه بعض المعاصرين تمسكا بظاهر مفهوم صحيحة البزنطي [illegible] على المالية لا النوع وهو ضعيف [illegible] في المعدن كما اعترف به في الرياض [illegible]

صريحة في المقدار نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار النصاب في القاطل المذكور مطلقا بنصف او بعضه الحاجة ويمكن ان يلحق بالملحق المذكور بنصاب الكنز لصحيح زرارة
كلما كان ركازا ففيه الخمس فيستظهر الحاق المذكور في تعقب البحث بالكنز واما اللؤلؤ الاشجار واما الحاق الاحكام الاصحاب بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة
والسمكة ولعله لذا عطفه في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب عن جماعة دعوى الاجماع او الاتفاق والمعروف في نصابه
هو نصاب الزكوة وحكى عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد فهو وان حكى عن الغنية دعوى الاجماع عليه الا انه شاذ يرده صحيحة البزنطي عن الرضا ع
قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وظاهرها الاكتفاء بما يبلغ قيمته احدهما خلافا لظاهر جماعة فخصوا الدينار
غير واحد على ارادة المثال والكلام في اتحاد الاخراج وفاقا للمحكي في التذكرة والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان تكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال الذي
ان يشتمل على نوعين ولو كان كنزان فظاهر الرواية اعتبار النصاب في كل واحد الا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيح حيث ان قوله
راجع المجموع ما يجب فيه الزكوة كالاخير وان كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه حرى ان ينبه على بيان اقسام الكنز وتمييز ما يملكه الواجد عما لا يملك الكلام
الى ذكر غيره مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فنذكر ان للكنز اقساما اربعة الاول ما الثاني ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وقد
صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا بكونه لواجده وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن المدارك نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان
الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال المحترم او ورد به خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يقال ان الاصل
في كل مال العصمة لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولقوله ع في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه خرج من ذلك
من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي الباقي ولو قيل بان الخارج هو الحربي الواقعي فالشبهة في الموضوع ويجري فيه البرائة قلنا اصالة عدم الانتقال الى
الواجد حاكم على البرائة نظير المرأة المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين مال نفسه وغيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال
اللهم الا ان يدفع اصالة عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة
اخرى اصالة عدم احترام المال لكنك خبير بان ما ذكره من اصالة الاباحة لا يدل بنفسها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل بحياله في حكم
المباحات الاصلية بضم ما دل من الادلة على تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورد عليه بعض من ان الاصل انما يفيد اباحة تصرف كل احد لا خصوص الواجد ويمكن
ان يتمسك في المقام ببعض المطلقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز لا بجميعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد كما سيجيء في
تملك ما يوجد في دار الحرب من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظاهر ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لعموم الادلة وقد استشكل
بعض في التملك مع الامان له او شبهة الامان حيث انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة امواله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما
من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة تحقق الامان الحاكمة على ذلك الاصل الذي عرفت ما فيه وقد استشكل بعض اخر في وجوب الخمس بعد انصراف الادلة
وجوب الخمس في الكنز الى ما علم صاحبه او لا يكون من قبيل ما يوجد في دار حربي او خفية ويمكن دفع الاول بان المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون اذ
ان الامان لا يوجب عصمة مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه بل لو علم ان الدافن هو الموجود في دار الحرب اشكل شمول ادلة الكنز له لانصرافه الى غير معلوم المالك
وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ان كان مبنيا على كون الحربي مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في الملكية مطلقا او حيث لا يعلم مالكه فيمنع
القسم الثالث ان يكون في دار الاسلام فان علم كونه لاهل الحرب فحكمه كما تقدم في صورة تعيين المالك بالخصوص وعدمه وان علم كونه للمسلمين فالظاهر انه مجهول
المالك لعدم صدق اللقطة عليه لانها المال الضايع فلا يصدق على المكنوز قصدا وان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص
غير الامام او مملوكة للواجد او لغيره وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر
الاتفاق عليه بعض مشايخنا في الحدائق نفي الخلاف فيه ويدل عليه ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم
واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف او كونه لقطة يحتاج الى التعريف قولان اقويهما الاول لما مر من الاصول في صورة كل من الدار والاثر فان اجتماعهما
لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى يقتضي تحصيله من دون طيب النفس على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان
اللقطة التي ثبت فيه الاخبار وجوب التعريف فيها عموما الا انه ليس الا ضايعا عن صاحبه ويدل عليه بل يعينه صحيحة ابن مسلم وابن هاشم بل صحيحه عن ابي جعفر ع قال
سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى
لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينهما اما
بحمل الصحيحين على ما بعد التعريف او على ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز او التعريف على تعريف مالك الخربة لكن الحملان في الصحيحين
بعيدان اما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلعدم الشاهد مع ان الورق على ما عن القاموس والصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفا الى ما
عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث ترك الاستفصال والانصاف ان الحملين في الموثقة كل بعيد اما الثاني فظاهر واما الاول فلان حمل
الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالمكنوز مع ان الظاهر الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوجد في خربة باد اهلها من كنوز وغيره في كونه مالكا لواجده

كتاب الخمس

بما رواه عن الوشاء بما اصبح في واحد موثقة لان داود الجزري محمد بن قيس في كتاب في قضايا امير المؤمنين عليه السلام يرويها عن الباقر عليه السلام والظاهر
ان ذكر المسوخ انما هو لبيان الحكم لا لتجرد الحكاية ولذا استدل على هذه القضايا باكثر مما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الموثقة على ما علم كونه من
الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الائمة صلوات الله عليهم في غاية القلة مضافا الى عدم الشاهد **فرع** ثم ان الموجود
في دار الاسلام المالك المختص به الامام فالموجود في الانفال والمفتوحة عنوة حكمهما ما ذكرنا وان كانت المفتوحة عنوة للمسلمين فالانفال للامام وان كانت
الارض مملوكة للواجد فهي له الا اثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له الا في الحقيقة وجعله في التبع وكذا لو ملكها بالارث المختص ان لم يعلم بانتقالها
مورثه ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريف المنقول عنه فان عرفه دفعه اليه من غير بينة ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد في دعواه ويكون
عليه ما يجيء او وصف الموجود في جوف الدابة ويعرف الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال ان يكون ملكه الان ينفيه عن نفسه لا يعتبر الادعاء بل يكفي عدم الانكار
كما يؤخذ الخبر الدال عليه صحيحا ابن مسلم المتقدمتين عن الشيخ في الخلاف انه اذا وجد كنزا في ملك اشتراه او في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا وما يتوقف في
وجوب التعريف في المستمر عدم جريان اصالة البراءة لا يعارض مقتضى اليد علم التقدم واصالة التقدم لا تجري الا مع احتمال تجدده بعد الشراء والبيع كلا
فيما لو ادعى على ذلك لا يستدل عليه بانه لو ادعاه حكم له اجماعا او بما يعارض اصالة عدم تقدم الكنز باصالة تسلط البايع بها اصالة عدم تملك المالك لا
بثبت كون الكنز في يد البايع فالاولى الاستظهار ببعض كلام الفقهاء ويؤيد هذا الحكم ما سيجيء في وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو لم يعرفه المالك
الاول فذكر جماعة انه يعرف المالك السابق عليه لانه كان ذا اليد فحكمه حكم من يعلمه فيشكل ويحكم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم في اليد
سابقا وان كان على الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلتها فما لم يمنع الحادثة بانكار ذيها لم ينفع القديمة ولذا لو ادعيا
تقدم الحادثة فالاولى في الاشكال ان تعريف المالك السابق بعد عدم معرفة اللاحق مع احتمال ثبوت يده من عند اللاحق عليه لا عرف انه لولا العلم بوجوده
قبل الانتقال عن اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا حكي عن ظاهر جماعة عدم وجوب تعريف من عدا المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الاتية فيما
يوجد في جوف الدابة فما سيجيء من رواية اسحق بن عمار في الموجود في بعض بيوت مكة بل لولا الرواية بضميمة تنقيح المناط المؤيد بعدم ظهور الخلاف اشكل
الحكم بوجوب التعريف بل كان اللازم اما عدم اعتبار اليد نظرا الى ما ذكره بعض من منع سند اليد على مثل هذا المدفون المدة لا يشعر به المالك فان المتيقن
من حجية اليد العلم بوجود الكنز عند تملك المالك فلا تسلط عليه بمجرد وجوده عنده تملكه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة
بل لو قيل ... الى المالك من غير تعريف لا توقف على دعواه كما يدل عليه صحيحا ابن مسلم المتقدمتان بل احتمل بعض استحقاقه له حتى مع العلم بتملكه له لانه
كونه من اجل التعصيب ... الا استبعادا في حكم الشارع بتملك المالك كما في حكم بتملك لو اخذ مخ فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو مات دفع الى
الحاكم او الامام نعم لو كان مستند التعريف اعتبار اليد علما بجريان بذلك كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب او التصدق عنه بكيفية فلو كان من يجب
تعريفه من المالك متعددا وجب تعريفهم فان ادعاه كل واحد منهما التداعي وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان اطلق او ذكر سببا مختصا دفع اليه وان ذكر
سببا مشتركا بينه وبين الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكره جميعا ولم يبق الباقي الورثة مزاحمة في حصته لانكارهم تملك مورثهم
له ولو فرض كون باقي الورثة صغارا فلا يسلم عليه اعطاء حصتهم مما في يده بمقتضى اعترافه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين الكل لان السبب الموجب للدفع
ذلك الجزء انما اوجب دفعه من حيث كونه من حصة المدعي الذي لا من حيث هو هو ولازم ذلك الاختصاص به عند الدفع والا توقف دفع حصته على رضا الكل اليه
اذ لو دفع بعضه المفروض اشتراكه ذلك البعض لزم تخلف السبب من المسبب الموجب لدفع جميع حقه اليه لو ادعاه بعض الورثة ولم يستند الى الارث فالظاهر
تمام العبرة بدعواه لان المفروض انه لا يد له من جهة الارث في اليد من هذه الجهة لا يوجب تمام الكل نعم لو فرض ثبوت اليد له من جهة اخرى فهو خارج عن
عنوان الوارث ثم اذا لم يعرفه احد ممن جرى يده عليه فظاهرهم انه لقطة مطلقا كما عن الفاضلين في الشرائع والمنتهى والتحرير الا ان الموجود في الشرائع هو القول الثاني
وكذا المحكي عن المنتهى من التفصيل في احتسابه حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظاهر انه لم يقل به الا الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة
ولو لم يكن كما عن المدونة والشرائع والارشاد واللمعة وحاشية الشرائع لقطة مع اثر الاسلام ولو لواجد مع عدمه كما عن الدروس والتنقيح ولكن
المحكي عن الشيخ الاجماع على كون ما عليه اثر الاسلام لقطة وهو باب القول الثاني في الحد ان نفي الخلاف عن ما يوجد في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام
للواجد سواء كان في ارض مباحة او مملوكة ولم يعرفه بما لك وهو باب القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المتحصل من كلامه ان ما وجده في ارض الاسلام
مطروحا يعلم انه مال مسلم عليه اثر الاسلام كنزا للواجد وعليه الخمس ... محل الخلاف ما تقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة للواجد او غيره مع عدمه
احد من الملاك ولا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكون الارض مملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام مضافا الى منافاته لما حكي عن الشيخ
في نهاية ... في باب اللقطة والتحرير ... اذ في مناسبة النزاع ان الموجود في ... من ارض الاسلام ... لقطة والموجود في المملوكة مع
الارض ... المملوكة للواجد ... بتقدير ... ان الموجود في الارض ... الموجود في غيره ... يكون لقطة الا ...
ان وجوب تعريفه لا دليل عليه لو كان لوجوبه في الموجود في الارض المباحة ... الموثقة المتقدمة اذ لم يستدل التقطة على المفروض حتى يتمسك في وجوب تعريفه

للمؤلف

لما عرفت من ان اللقطة المال الضائع فلا يصدق على المدفون قصداً بل المدخور لعاقبته وما ذكره في المسالك من انه لا يقصر عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا
مشابهة بعد تصور عند ظهور انه للمالك الموجود في المملوك بحيث اللقطة مخصوصة بمن يوجب ابلا بيد عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام المحكوم به في اللقطة وعلله انه لم يطلع
وجه التعريف الا انه يصلح لابداء الاحتمال نعم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع كان التخصيص عنه لكنه غير ثابت ويدل على عدم التعريف العام بعد التعريف الخاص ما
ورد في الموجود في جوف الدابة وحملهما على ما ليس فيه اثر الاسلام ليس بشيء لتمام الكلام فيما وجد في ملك غيره كما لو وجده في ملك المنتقل اليه بل يدل على وجوب التعريف
فيه مضافا الى عدم الخلاف فيه ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه
ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والا بأس التنصيص المحمول على الاستحباب او التخيير
ان الكلام منه على وجوب تعريف الملاك السابقة وعدم وجوب التعريف العام في الموجود في الاراضي المملوكة وقد عرفت السر في المقامين **مسئلة** لو تنازع
مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك او المستاجر قولان من غلبة يد المستاجر وظهور ان المالك لا يؤجر مكانا ادخر فيه كنزا كما في
الخلاف مع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة عدم تقدمه وضعف من ان يد المستاجر انما هي على المنافع لا الاعيان فلا تنفع غلبتها ولا الظهور في المدعى لا
يخفى ما فيه لان يد المالك اصلية ويد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة عدم ثبوت يد المالك ففيه انها لا يثبت بها يد المستاجر بل فيها ان الاشتمال على الكل
عليه كاف في ثبوت يده الا لم يكن للمالك المستاجر يد على ما في صندوقه وقد تقدم تضعيف الخلاف في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المخفي فيها ولكلام
هنا بعد الفراغ عن ذلك في كون الكنز في يد المالك لو لا معارضة يد المستاجر واما اصالة عدم تقدم الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة فلا مدخل لها في المقام
لانها لا تنفي يد المالك ولا تثبت يد المستاجر كما لا يخفى نعم يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة
لاهل المنزل الظاهر في سكنته ولو استيجارا او اعارة لظهورها في خصوص المستاجر لان ظاهر الرواية وجوب السؤال من اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظاهر ان
المراد به نفس الذين يجاورون الكوفة الذين هم اهل الدار باستيجارها او بيده بعضا ابن مسلم المتقدمة الظاهرة في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الذين يسكنونها
دون ملاكها بل التحقيق منع كون المالك ذا يد بمجرد الملك فان اليد معنى عرفي يتحقق في المستاجر دون المالك ولا نسلم وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن
غيره وما ذكر سابقا من ان يد المستاجر انما هي على المنافع وان ذكره غير واحد الا انه يدفع بان يده على العين لاجل استيفاء المنفعة كيف ولو لا يده على العين
لما امكن دعوى مالكيتها مع انها تقبل وتسمع اجماعا اذا ادعى انه مستاجر فتقديم قول المستاجر مما لا ينبغي فيه الخلاف والخلاف في البناء ولذا عزم خلافا
لجماعة وتبعه الشهيد الثاني الى المشهور ولعله لان ثبوت اليد يحصل للمالك [illegible] وان لم يكن الملك في يد حتى ما له يقبضه منه
يوم ملكه كما لو [illegible] الثابتة ومات في يده [illegible] فذلك الشخص بمنزلة يده واما المستاجر فحيث لم يملك المنفعة
فلم يستول [illegible] على الكنز ولم يثبت يده بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسه على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت صحيح مع فرض كونها في مكان لم يعلم
تردده اليه تصرفه بحيث يصدق بواسطة هذا ان تلك الاشياء في يده ويشبهه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت البلاط فانه لا يخفى الفرق بينه وبين الموضوع في
جوانبه اطلاق كلام الاصحاب في وجوب تعريف المالك مجردا [illegible] تصرفهم انفسهم اهل العلم بعد كون الكنز للمستاجر غالبا وكذا الكلام لو تداعيا
في عين لغيرهما يكون في الدار منفصلا او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار [illegible] الكلام في المعير والمستعير **مسئلة** لو وجد في جوف الدابة المشتراة
شيئا فلا اشكال في صحة تملكه ان كان من المباحات الاصلية ولم تدخل فيه [illegible] من غير قصد [illegible] وان كان [illegible] الوكالة تقتضي الاصل المتقدم
اعني اصالة بقائه على عدم الاحترام الاصلي هو جواز تملكه [illegible] اذا كان عليه اثر الاسلام [illegible] واعلم انه كالمال من العمران او من المفاوز
والخربة او لم يعلم شيئا من ذلك فحكمه [illegible] من الرواية الآتية [illegible] المملوكة [illegible] بوجوب التعريف التام [illegible] المالك السابق مع
ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر ويحتمل ان يكون ما عليه اثر الاسلام لقطة بناء على ما تقدم من جماعة من ان الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون الاصحاب
لمسلم يجب تعريفه للعمومات كما يظهر من الكركي وحاشية الشرائع [illegible] كون الدابة وما في جوفها بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مطلق لقطة لصدق
المال الضائع عن صاحبه عليه ولا يعتبر في اللقطة ان يعلم او يظن كونه مال المسلم [illegible] ولذا تقدم عن بعض منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود
في الارض المملوكة بعد عدم الملاك لقطة وان لم يكن عليه اثر الاسلام ويحتمل [illegible] مع اثر الاسلام بين ما علم انه من العمران فاللقطة وبين ما لم يعلم
ذلك فهو للواجد ويحتمل ان يكون مطلقا مع الاثر من قبيل مجهول المالك ويحتمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بين ما علم انه بمنزلة اللقطة في وجوب تعريف سنة
ثم لما ورد في المال الذي [illegible] في بعض النصوص عند [illegible] البيع من مالك [illegible] تعريفه اياه لصحيحة عبدالله بن جعفر قال كتبت الى الرجل ع
اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع ع عرفها البايع فان لم يعرفها
فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الاطلاق [illegible] خصوص [illegible] سيما عليه اثر الاسلام عدم اختصاص الحكم بالخالي عن الاثر وفاقا لجماعة حتى
من جعل ما لا اثر عليه [illegible] اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من المحقق [illegible] والشهيد الثاني في حاشيتيهما على الشرائع وظاهر الرواية [illegible] عدم وجوب تتبع الملاك
السابقين من الآن [illegible] تنقيح المناط ولعله الاقرب اذا علم وجوده في [illegible] تملك الكل كما انه لو لم يعلم بوجوده في زمان تملك البايع الاخير لم يجب تعريفه

فلذا الرواية محمولة على الغالب مع ان الوجوب في الاولى في الاثنا عشر ثابت على تقدير التابع واما وجوب الخمس في الموجود المذكور فقد نسبه في المدارك وعن الذخيرة الى الاصحاب القطع بوجوب الخمس فيه وهو مشكل لعدم الدليل لما عرفته سابقا من الكنز ومطلق الروايتين ظاهرهما في اختصاصها بكله وكونه داخلا في الغنيمة لا يجدي بعد اخراجهم ظاهرا على عدم الخمس في غير الستة المعدودة او ما ادرج فيها يحيى بن ... عموم كل ما كان ركازا ففيه الخمس مشكل **مسئلة** لو وجد في جوف سمكة فعن المصنف ذكر انه للواجد ان اصطاده من غير تولية لان مباشرة الصائد انما وقعت على السمكة دون ما في بطنه وان قلنا بعدم اعتبار نية التملك فيها الا ان الالتقاط الانما المعلوم الا كالعلم بالشيء يحرز عموم الحيازة فتدبر ويشهد على ذلك مضافا الى الظهور وعدم الخلاف فيه والاصل المتقدم اخبار وردت في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل السمكة ووجد في جوفها لؤلؤتين والعنبر الذي اعطاه سيد الساجدين صلوات الله عليه فاشترى باحدهما سمكة وبالاخرى ملحا فوجد في جوف السمكة درة او درتين والاطلاق فيما ذكر من الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال الموجود على اثر الاسلام وعدمه وفي الحدائق تبعا للشرائع كونه مع الاثر لقطة ولعل الوجه في المحكي عن التعريف فيما وجد في دار الاسلام وجوازه وهو حسن لو قلنا به هناك من جهة عموم اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم وان لم نقل به او قلنا من جهة مرسلة موثقة محمد بن قيس فلا دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها ويتبادر بدعوى ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما يخرج من البحر ملك المخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا ملازمة على ابتلاع السمكة لما في جوفها من البحر ثم ان السمكة المملوكة في موضع خاص او اللؤلؤ اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها الظاهر ان حكمها حكم الدابة بتعريف البائع الا عند من يعمل من بعض ... مشايخنا على ظاهر البعض حتى انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق بغير مجرد مملوكية السمكة لا يوجب ذلك كون ما في جوفها من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما علفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق بل لا يتحقق ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فهو ايضا مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار به كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على لفظ الغوص وهي اكثرها وبين مشتمل على الخمس فيما ... وهو رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالآلة من دون غوص في الماء ولو من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للغوص في الشطوط بخلاف الثاني فح اما ان يجعل عنوانين لما يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالآخر ويقيد من جهة الانصراف فيختص ما اخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الآخر بان يجعل ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج من غير وجه الماء لا بالآلة اذ لا يبعد ان ذكر خصوص الغوص من باب ان الغالب اخراج ما في قعر البحر ما عدا اللؤلؤ بالغوص لا بالآلة والتحقيق ان يقال ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان الظاهر الاخراج من داخل الكنه على الظاهر من حيث الاخراج بالغوص او بالآلة ولخبر الغوص محمول على ما عرفت من الغالب واما الغوص فالظاهر انصرافه الى الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة ارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر ان الاصل ما يتوهم من تقييده لما يخرج من الماء بما كان بالغوص اما اولا فلعدم التعارض بينهما واما ثانيا فلان الظاهر كما عرفت ورود تخصيص الغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال ان ما يخرج من البحر بما يخرج بالغوص فيه من اجل الانصراف بحكم الغلبة لا من جهة تقييده بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في ... عنه البعض في الصنائع الثاني عدم الوجوب اذا اخرج ما في الشطوط والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا للجماعة واولى منه بالعدم ما اخذ من الساحل الرابع لو اخرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الغوص في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص الى ما لا وان شمله لفظ الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج من البحر بطريق الغوص وليس لفظ الغوص ماخوذا في منصرف الاطلاق فيما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير محل البحث كما لا يخفى فوجوب الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال لعدم دخاله في الادلة اوفق بالاصل كما لو اخرجه بطريق الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من المعادن ولو كان عليه الاثر فظاهر المحقق والشهيد الثانيين كونه في حكم مال المسلم فهي لقطة الا ان يقع عقيبه رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص وظاهر الشهيد في البيان التردد في المسئلة والاقوى ما عرفت في المسئلة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال ثم انه لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب المشهور فيه ما في الرواية المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى وغيرهما دعوى الاتفاق على ذلك لكن عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب بعد المؤنة وفي اعتبار كون الغوص متحدا او في حكم المتحد عرفا واتحاد نوع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهرها بيان اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ فيحتمل من حيث الغوص لا من حيث الاخراج كما

الاول

الا ان يقال لا يوجب ذلك ضمه الى المخرج بالعوض والمأخوذ من وجه الحلال او من التساهل لا يبدان يكون في حكم العوض ولذا لم يقل بعوض الشئ الا قول من جهة النقل
واستثناء مؤونة العوض دون السنة لعله لم يكن منه الا ان يمنع التسلط ذلك والرواية ساكتة عن احكامه لكن لا ينبغي استثناء مؤونة الاخراج للعمولة لا النهاية
فتردد بين فضل العمل بمعنى العوض ولا يصير [illegible] مع استثناء مؤونة السنة للكتاب الا منها الاول المحكي عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة **مسئلة**
يجب الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة وصحيح السرائر وكنز العرفان
ومجمع البحرين الاجماع وحكى عن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في المسئلة بعد حيث قال لو لم يخرجه الانسان لم يكن كالذي
الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر ان ثبوته في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلافهما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى
في اثبات والمذكور لانعقاد الاجماع في الازمان السابقة عليهما واللاحقة اقول هكذا في الازمنة المتأخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاجماع من الماهرين الذين
على الوجوب مضافا الى اصالة عدم العفو والتحليل وظاهر عموم التنزيل والاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تأمل
في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام مع اعترافه بان بعض اخر على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض
على اباحتهم حقوقهم لشيعتهم اقول ليت شعري بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم وبدلالة بعضها ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز التأمل
من حيث اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام مع احتمال الظهور وكون الاختصاص من باب ولاية الامام عليه على مستحقي الزكوة وبيت المال
الذي له ان يعطيه جملة واحدة كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين من حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم ما ورد في خمس غير الارباح الدال على
عدم اختصاصها بالامام كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وغير ذلك
مما ورد من ان الخمس لهم ويجيئ بعضها وكيف يجوز العمل بتلك الاشعارات التي قد عرفت حالها في مقابل ما اعترف به من ظهور الاخر في اشتراك هذا القسم بين جميع
الاصناف مضافا الى التصريح به في رواية المحمدين العشرة المستفيضة بمطلق الافادة يوما فيوما واما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله فهي على ما ذكره صحيحة
الحرث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب
ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية اخرى للحرث المذكور وفيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر (ع) قال
قال امير المؤمنين علي (ع) حللهم من الخمس يعني الشيعة لتطيب مواليدهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله (ع) قال قال رجل حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله (ع) فقال له الرجل ليس يسألك ان يعترض
الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الخبر ورواية محمد بن مسلم عن احدهما
قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله (ع) قال
قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر (ع)
نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن اكمال الدين فيما ورد من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان (ع)
وفيه اما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) كل امرئ غنم او كسب فان الخمس
لفاطمة (ع) ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق
الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا وانه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد
بهؤلاء امهات الاولاد وبما في توجيه ابيحوا الموارد المذكورة ان الاستثناء راجع الى مسئلة الخمس اذ لا دخل له بمسئلة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على
تحليل ما في يد الشيعة المحتمل لمحامل كثيرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من لا يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختصة
بالامام ومن بعضها خصوص التحليل للشيعة في زمان خاص لما للتقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء بجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل
بطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله (ع) اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا
اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله (ع) انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما
يجيئ في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما الضيق الامر على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم مما كان مذهبهم وجوب الخمس
كما يظهر مما ياتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الاخبار القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين افراده ويؤيده ما ورد من كراهة الامام امتثال ايصال
زكوات الفطر اليهم مع انها ليست من غير السادة فكيف الخمس المختص بهم وبقبيلهم وبالجملة فان الناظر فيها بعين التامل بعد ملاحظة ما دل على تشديدهم (ع) في امر الخمس
وعدم التجاوز عنه يقطع بوروده على احد المحامل المذكورة فمن تلك الاخبار مضافا الى عموم ما بيناه الظاهر في عدم سقوطها بالتحليل الا ما لعدة من الاعذار لعله
بعضها منها رواية ابي بصير قال لست جعلت فداك اتعلمني الفائدة وما حدها وما رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي
ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة وذاهو الرواية في عدم العفو لا ينكر وصحيحة [illegible]
الى ابي جعفر (ع) ما الذي يجب في اموال [illegible] في غلة رحى او ضيعة او قطيعة لي ومن ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة [illegible]

وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المشتري بها اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق
بارباح المكاسب كما ذكره المجلسي في حاشية الروضة بعيد جدا مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد
من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى الخالية من ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا المحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك
الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس طسق الارض ومنها ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يزيد
الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل
الثواب وعلى الضيق الهم لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به اعراضنا ممن نخاف سطوته
فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم في يوم فاقتكم والمسلم من يفي لله
بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من خراسان الى ابي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه ان يجعلهم في حل
من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل احدكم في حل وفي نسخة لا جعل الله احدكم وغيرها من الروايات
الدالة على المطلوب كما ترى في رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح
وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي مكاتبة قرأها علي بن مهزيار بخط ابي
جعفر عليه السلام من اعوزه شيء من حقي فهو في حل دلت الروايات على انتجازهم عن حقوقهم من جهة الضيق اما الخوف لا انتشار او الكثرة الظلم على الشيعة في
اموالهم واما لاعسار بعضهم بعد اشتغال ذمته كما يدل عليه الرواية الثابتة وما حكي عن ابن طاوس بسنده عن ابي ابراهيم عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال
لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب عليه السلام وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله و
رسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج
الخمس من كل ما يملكه احد الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير
من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط
الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد
مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن [illegible] الدجاجي عن عمران عن موسى بن جعفر عليه السلام قال قرأت عليه آية الخمس
فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال
هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان ورواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام
اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والمذكور فيهما مع
تحليله للشيعة كاللغو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما
اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري
انه سأل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا
وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع عليه السلام لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما يستمر مثله في فروع المسئلة
وغيرها والعجب من ان هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوي الاجماع المعتضدة بظاهر الكتاب وبالاصل كيف يجتري بالحكم بالعفو عن خمس
هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقة المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده في جنب باقي اقسام الخمس
يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف اختصاص هذا القسم بالامام عليه السلام فانه وان كان يعولهم من ماله الا ان ظاهر التعويض كون الحق
لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المجملة
قال الشيخ رحمه الله واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار
من الائمة عليهم السلام لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد فهو مختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي
جعفر عليه السلام الى علي بن مهزيار المشتملة على قوله عليه السلام بعد اسقاط الخمس لبعض الاشياء تسعة في سنة المكاتبة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام
قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله
ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما ملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا
وجوب الخمس في كل ما يحصل للانسان لا الاكتساب وهو لغة الى تحصيل المال من جهة هو مال وبغيره من الاخبار او بعينه لا انه يشكل التمسك بها مع
ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فاذا ظاهر اكثر الفتاوى ومحكي دعاوي الاجماع والشهرة اختصاص ذلك بالمستفاد والمكتسب فعن الحلبي يجب الخمس في جميع

المستفاد من ارباح التجارات والصناعات والزراعات على الخلاف في اجناسها الى آخره لنا الدليل الاجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن
المؤونة على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك وقريب منها عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد
الاجماع الآتية او ذاعة في مجمع البحرين والتبيان وسائر كتبها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع على
خلافهما ونحوه عبارة التذكرة الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات وجميع
الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا
يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك والحاصل ان عبارتهم في الفتوى ودعوى الاجماع
بين ما اناط الحكم بالاستفادة وبين ما اناطه بالاكتساب والتكسب والاول اعم ظاهرا لانه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة نحو الاكتساب طلبها من حيث ... في
الغنائم عن الجوهري في الفرق ... التصريح بان الاكتساب طلب الرزق وفي الاصطلاح اشتغال النفس ... فيستفاد الاكتساب والاولى في العموم هو الاخذ بالاعم
المدلول عليه بتلك العمومات المنجبرة مع كثرتها بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المحكي في كلام جماعة مع ... بل على الخصوص بالاخص الا ...
ان مراد المعبرين بالاخص هو الاعم ايضا بل لا يبعد ان مراد المعبرين بما هو الاعم منهما ما يشمل مع القصد الاكتساب وبالجملة ... كلام الاخيار
كالتصريح بل لا يبعد ... جماعة منهم الاسكافي حيث قال ... ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك والاحوط ...
الروايات ... الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهر عموم الاخبار مثل الميراث والصلة ويجيء كلام العماني في مسألة الميراث وقد
استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيد الرجل بما دلت على انه في كل ما افاد ومثل الشهيد في التعبير
حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب ... بانه لا يشترط فيهما في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا ومثل ظاهر عبارة المعتبر حيث صدر المسألة بالاكتساب
مع انه في اثناء كلامه نقل قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد عرفت استفادتهما في كلام صاحب المدارك من عموم انواع التكسب من ذلك ان الشهيد في
البيان مع انه ذكر التكسب حكم بوجوب الخمس فيما مثل الميراث وغيره في الاخص مع انه لا يصدق عليه انه مستفاد ومكتسب الا اذا قصد بقائه لذلك ويؤيده
تمسك الشيخ بعموم الاية فعلم ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة ولعله في افرادها الميراث والجائزة
في بعض الروايات وعن الرضوي تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة وقد
حكى الفاضل القمي في غنائمه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها هي الفائدة المكتسبة فلا يشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما
ذكره صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك ليس دعوى ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل ... تصحيح ...
الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر ولذا
منع في المختلف من صدق الاكتساب ردا على الحلبي هذا ويمكن ان يقال ان ... الملاحظات ودعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب او ... العكس
الاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصد واستفادته بسبب الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعدم ثبوت الخمس في مثل الميراث
والهبة وفيه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمنا ان المستفاد ما يعم الحاصل بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة ولحوقها فالفائدة ليس اعم مما حصل بالاستفادة
وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدته من علم او مال ... المسألة تحل بتوقف فيها العلامة ... جمال الدين الخوانساري في حاشيته
اللمعتين من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادته اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى مثل الترنجبين والشير
خشت والصمغ ... قال والظاهر انه لو اتخذ كل واحد منها وامثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل
انتهى بل قال في حاشيته مسألة استثناء المؤنة بعدما حكى عن المحقق الاردبيلي ره جواز احتساب المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال
ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم حصروا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة له داخلا في شيء منها ثم تدخل على
مذهب الحلبي في وجوبه في الفوائد مطلقا **مسألة** المشهور كما قيل وجوب الخمس في الميراث والهبة ... عن ظاهر كلام الحلبي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر وجوب
الخمس غير الحلبي واستدلالهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن
قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاسكافي لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارته المتقدمة عدم الفرق
بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت
الخمس حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى لعموم
الاية بناء على ما مر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكي التصريح به عن جماعة ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك ... ما دل من النصوص المتقدم بعضها
ومعاقد الاجماع المتقدمة على وجوب الخمس في كل ما يستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة ولخصوص ...
في الهبة المتممة في الميراث بعدم القول بالفرق بينهما وابن يزيد المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة و

المحكي عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه عن الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه الخمس فكتب عليه السلام اما ما اكل فلا واما البيع فنعم هو كسائر الضياع واشتمالها على احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب اياها في كتابه مع علم اصحاب الرجال بحال ابن هلال مع ان روايته عن ابن ابي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الا لاشتمال الكتب عليها فذكرها لمجرد اتصال السند وفي مكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والتقييد بالخطر لعله لصرف غيره في المؤنة غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان ظاهره منطوقا ومفهوما ان الوجه في عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح صاحب الخمس لا كونه تبرعيا ثم ان المحكي عن الحلبي في الخلاف والدروس واللمعة كما عن التنقيح هو ذكر المسألة ولم يذكر عنه ذلك تحريم وكيف كان فوجوبها مثل الزكاة والخمس ان فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك السادة والفقراء فكانه يدفع اليهم بالمؤنة فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض انما يتم في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار في الدفع على مؤنة السنة ثم ان ما ذكرنا من الظاهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب نماء متصلة او منفصلة في امواله التي لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان باعها فالظاهر تعلق الخمس بالزائد على اشكال حيث انه في مقابل اصل المال لا بحيث فائدة وان لم يبعها فالظاهر عدم ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يؤثر في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما فساد التخيل فوجود الخلاف في ما يفضل عن مؤنة السنة السابقة من الاقوات التي كان قد حصلها عن مؤنة السنة السابقة المستثنى من المال المخمس فلا تأمل لاحد في وجوب خمسها بل لا ينبغي الخلاف فيه وان كانت من غير المؤنة المستثنى من المال المخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس او استفادها من وجه لا يوجب الخمس فيه كالهبة والميراث فلا ينبغي التأمل في انه لا يوجب الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيها وان حصل ان الفاضل فيما اعد للمؤنة لاحد فلا اشكال ان حكمه حكم اصل المال فان كان مخمسا فلا خلاف في عدم تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على الخلاف الخاص بناء عن مؤنة السنة لعياله على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان والزرع الذي لم يقصد بهما الاسترباح بل قصد صرف الحاصل في عياله كالبساتين الصغار والمضيرات ونحو ذلك لا المعدة للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار الذي يأكل العيال فاكهته ثم يفضل منه الشيء ويباع وبهذا يندفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشترى لا جل انه فضل وما قيل ان الظاهر ان في العبارة غلطا وان الصواب الاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات ليس في عبارة المنتهى تكرارا وان وقع التعبير بمثله في التحرير لكن الظاهر انه مأخوذ من المنتهى وقد اشار الى المناقشة في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات

مسألة لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي تقدم استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعادن والكنز فان استثناءها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردتين في النص والفتوى لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل فالمراد هنا مؤنة الشخص وحكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرها وفي المعتبر والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك الا ان التمسك بما ورد منها بقوله عليه السلام الخمس بعد المؤنة كمكاتبتي البزنطي والهمداني يشكل بعد الاستدلال بها على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز وارادة مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز ونحوه تكلف جدا فالاولى الاستدلال بغير ذلك من المستفيضة مما تقدم اكثره مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الغلة الباقية بعد مؤنة الضيعة لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة الشخص لا في مؤنة تحصيل الحنطة ومثل رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات كالضيعة لا يحتاج تحصيلها الى مؤنة بعيدا عن مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله عليه السلام في مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة في خمس الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند الاطلاق مؤنة السنة كما في قولهم فلان كسبه لا يفي بمؤنته ونسب ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اول الشهيدين والمراد بالمؤنة كل ما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والمسكن والهدية والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاصل المستغل في اللازم انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذا اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك وقد تقدم في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع التقييد بالاقتصاد فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا اشكال في اعتباره وان اريد به التوسط ففي اعتباره

نظر بل يمكن التأمل في بعض افراد الاسراف اذا لم يصل معه الى المتاعب اللائقة بحاله وان كان شرعا ما كان اخراجه عرفا في المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه لو قصد بشيء منها القربة
كالصلة والهبة والضيافة الا انه تجاوز الحد واستقرب بعدها شيء منها في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لائقا بحاله شرعا او عادة وبين ما يكون بخلافه في كونه من المؤنة
ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل الثاني وهو نظر لانه لا يبعد لو كان الغرض صحيحا في نظر العقلاء او وجب بحسب الشرع او عرفا او لم يبلغ حد
عادة والاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص عادة بحسب نظامه وشأنه ومعاده على وجه التحمل الغير الخارج عن التعارف
بحسب اداء الاعتبار من جهة الشأن والشرف لا تصدقه المندوبة المتعارفة كامثال بناء المساجد فضلا عن الهدايا والتحف لسلاطين لغير غرض ملزم وان كان حسنا
ثم انه لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في ان مقابل الدين الذي بسببه تمام الاكتساب تابع لما يخرج منه فان صرف في مؤنة اصل الاكتساب فمؤنته بعنوانه يعني التجارة
مستثنى من الربح وحينئذ فواضح وان كان لغيره ايضا فالموجب من الربح ان يحسب منه فكذلك شراء ضيعة فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيده الدين المقارن بالحاجة
وهو مشكل لان اداء الدين من الدين محسوب من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة للحاجة وان كان لحجر ولذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان
لم يكن لمؤنة هذه السنة اما الدين السابق على عام الاكتساب فان كان لمؤنة عام الاكتساب سواء كان كالمقارن ولا فان لم يتمكن من وفائه الا في هذا العام او
لم يؤد مع عدم بقاء مقابله الى هذا العام او مع بقائه واحتياجه الى ذلك المقابل بحيث في اداء سابقه احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وان
يتمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام مع عدم الاحتياج في نظام امره ففي احتسابه من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون تعلق الخمس الا بعد تعلق
الخمس اشكال العدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان المتضرر الا بتعلق به الخمس فيجب وجوب اخراج المؤنة او من الربح او منهما او جبر لقول
اقول الخبر في اوسطها وفاقا للشهيد والمحقق الثانيين وصاحب الذخيرة الدليل وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر بعنوان هذا القسم بقوله ولو اختلطا
لجماعة بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة ولانه الظاهر من قولهم الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل اذ لا خلاف ظاهرا
فان مؤنة التحصيل مستثنى من الربح لا غير ولقوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما يجيء من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة من حيث قال لي
منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما يفضل عن مؤنته مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب المتقدم في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة من حيث ضيعته لا يقوم
مؤنته فليس عليهم نصف السدس ولا غير ذلك والتحقيق انه كان المال الاخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كراس المال في التجارة وما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم
كون المؤنة وكذا لو كان مما يحتاج اليه ولكن لا يجر العادة بالانفاق وكذا لو لا يحتاج اليها او كان زائدا عن مقدار الحاجة من رأس المال فالظاهر انه كذلك ايضا وان كان مما جرت العادة بصرفه
في المؤنة كمقدار من الحنطة والادام او نحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح من المؤنة عرفا فاما ما يحتاج اليه مما عدا ذلك لذا يكتفى بالدار الموروثة ونحوها وان لم تجر
عادة في صرفها ففيه اشكال نظرا الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود مورد الجمع الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح
فالتمسك بمثل هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لا سيما المدعية مشكل بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تحمل اصل ايقاعه كما هو مقتضى اطلاق
قوله في الرواية المتقدمة ان الخياط ليخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة لقد يسر الله على المؤمنين انهم يجعلون خمسة دراهم
جعلوا الربح واحدا واكلوا اربعة الى غير ذلك مما يكون صح المؤنة وخصته مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف والمسألة محل اشكال الا ان الاصل والظهور يقتضي بالاخير
والفتاوى تقتضي القول الاول خلافا للمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختار الاول لكن عبارة الاردبيلي غير مطلقة حيث قال فيما حكي عنه الظاهر ان اعتبار المؤنة
عن الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها فيما فيه الخمس والظاهر انه احترز عن الاموال
التي لا تصرف في المؤنة عادة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكتفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال الاخر المستعد للصرف
دون مثل راس المال ولم اقف على قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيؤخذ منهما بالنسبة ثم انك قد عرفت
انه لو اسرف في المؤنة احتسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فما اتلف واضاعه فعليه غرامة ما فيه من حق السادات وقد صرح العلامة والشهيد والمحقق
الثاني بانه لو قتر حسب له بل استظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها
فمن كانت مؤنته المتعارفة مائة فالمستثنى من الربح هي المائة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفق
بالفعل على غير وجه الاسراف وليس المراد منه مقدار المؤنة المتعارفة حتى لا يتعلق بها الخمس سواء صرفت ام لم تصرف فقولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم يخمس
عن مؤنة السنة ما يبقى بعد ما صرف في المؤنة المتعارفة لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة لان المؤنة المتعارفة تختلف باختلاف الانفاقات والايام من حيث
حتى يلاحظ استثناؤه فكلما وقع فيها في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظاهر عدم وضع مقدار المؤنة لما سيجيء من ان العبرة بما ينفقه فعلا بل لو اختار المؤنة
كلا او بعضا من المال الاخر الغير المخمس فليس له الاخذ من الربح وما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء مقابله الى
من الربح وان اخرجها من غيره او اسقطها مسقط تبرعا او تركها الشخص تقتيرا او قولهم ان الخمس فيما يفضل معناه ما يفضل عما ينفقه فعلا لا ما عدا مقابل
المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سينفقه هذا المقدار فان اتفق انه لم ينفق الجميع لو لتبرع متبرع فالقول بوجوب الخمس
في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها فكما ان العبرة بما يصرف فعلا ولو على الوجه الدقة والمضائقة ولا يحسب له التفاوت الحاصل

بين صورتي الشك في المتوسط لا يوضح فيما قابل يتبع المتبرع نكرة افاد الذا ما ذكر في ذلك العقد من الاوزيلي في بعد جمال الدين الخوانساري من صرح في كشف
الشك الاختيار للعدم وهو الاقوى مضافا الى العموم لدليل الخمس فانه ليس على المتيقن خروجه فليس مع ضلا ونحو فالتعيد الاختصار للاقتصار عن الاشتراط في الا
تتمم ان الحول الخمس فيقع منا على الشيخ فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصول لموه عن الحلي ووجوب انتظار الحول مستمسكا بما دل من النص على الاجماع على
ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليل او كثير قال وايضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنته
لانه ربما ولد له اولاد او تزوج الازواج او انهدمت داره او مسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك
مما يطول تعداده والقيم بعلمها كلف علي الا بعد هذا جميعه لا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة انتهى ويمكن ان المراد بالبعدية في النصوص
والفتاوى ليس التأخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقف وجوب اخراج الخمس فيما بعد ما نصرف للمؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة خمس تمام الربح فيتعين
ان يكون المراد تأخر تعلق الخمس بالمال من حيث اعتبار التبرعية عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق في مال الاخراج الخمس في المؤنة كلها فلا
يكون في الربح التي يكون الخامس اعتبار ما يسره والمؤنة التي اعني خمسا منه فلا بل الاخط تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولا زم ذلك خمسا مثلا
الى اضافة الخمس بما يتعلق بعد المؤنة فلا يجوز ان يجعل الخمس الحاصل الربح لان المؤنة مضافا اليه فالمفروض عدم اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل
له بزمان اخراج الخمس بالاضافة الى الخراج ونماء المؤنة فلما كان هذا المعنى مرادا من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا حتى
من الحلي يمكن ارادة المعنى الاول وهو التأخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين فافهم واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة فيدفع انه لا
اشكال في حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم فيما لا يوجب علم تحيز او سبب الواقع ثابته الامر بالاداء
في الثلاثة وكونه حرجا بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير لقبيا المعولة نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكونه مما يحتاج في الذمة لا يبقى ما يحصل من المؤنة
الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث بيد اخرته لو دفع الخمس وتبين زيادة المؤنة ففي ظاهر الاحتيار الاشبار رد شار له يتعلق المال اللازم اخذه
انا دفعه حسابا على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ثم لكنه الاحتياط لاجل الاسترداد ولو كان باقيا على انه يمكن ان يقال مقتضى قوله بعد اخراج الخمس
اختيار المال للمكلف هو تعلقه واقعا بالمستحقين بعد استقادة بعد المؤنة منه بحسب الحاجة والحال انه في تلك الرتبة ما فيها سبب الى الحول اخيطة
للمكلف فكل جزء من الوقت يريد اخراجه بعد المؤنة يحتسب الى الجزء في الوقت لبس في ذات ان يجد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس في اول الوقت الذي
الاحتياط للمال اللازم في مقابلة تعمد استرداده من المستحق فهو الابتعد ما خاصة وجعل الخيار بل الامر الاحتياط للمال ان عدم حسابه ان نذر تعلق الخمس
مع ان اللازم على هذا عدم جواز التأخير الى تجدد الاحتياط لان يعلم ما تجدد المؤنة والتشاء ونحو ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثانيان
اولا بالنقض بالدفع الزكاة على تقدير الحاجة من ان الماء وقد عرفت ان الاسترداد مع بقاء العين او احتسابها من زكوة مال الخروج البقاء والتلف الى ان ولم
يكن القابض عالما بالحال ثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن عدم الخمس لان الحج بعد المؤنة والواجب في هذه السنة اعطاء الخمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما
اعتقده مؤنة ويمكن دفعه بان دفع المؤنة من اجلها ... اما ان كان ثبتها من الاخبار فاذا اقدم المال على الدفع من الابتداء لقوله على المساعدة مؤنة الحج
فلا يجوز له الاسترداد ومنع ظهور الفرق بين وبين صحة الزكاة فان المدفع على تقدير تلف المال ايمن زكوة له لكن الانصاف ان ما ذكره لا يخلو عن نظر ومنع
بيان في المسئلة المكاسب ثم ان الظاهر تعلق المؤنة بمجموعه في الربح من حيث انه الى الانفاص لضيق الاستغناء بحيث ذلك لو خسر في ربح فالظاهر ان الخسارة ابطال
اذا اشتغل في تجارة واحدة لها اخذ شيئين صفقة فربح في احدهما او خسر في الاخر ولو كانا في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد فالظاهر
الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتأخر للخسارة المتقدمة ولو جبر على مذهبه من ان مبدأ الحول هو الربح اذا اراد للخسارة المتقدمة على الربح الاول
كلها وظاهر اراده عقيب الحج فيجبر الربح المتقدم فلا يبقى الا الاحتياط المتأخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك كما قطع بالجبران في الدروس وفي الظاهر
بان المال الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر التلف
ليس من المؤنة بمسئلة لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس
ما فضل من السنة السابقة على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها
مما يلزم عرفا فانه يخمس ما يفضل عن مؤنة سنته وان لم يف بتحصيل ذلك الامر اللازم الا ان حفظ لينضم اليه ما يفضل عنه في سنة اخرى فيحصل ذلك الامر اللازم معدود
عرفا من المؤنة الاخرى لاخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معه تمام الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترناه من اخراج المؤنة من الربح وان كان
مال الحر لو تم الحج في تمام الاستطاعة فان كان لعصيان بستثنى مؤنته وان كان عدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير يجب له ام لا الاقوى العدم لما مر من اعتبار
الفعلية في الانفاق دون الشأنية ثم ان الظاهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يحصل فيه الربح عرفا وبلحاظ المؤنة بالنسبة اليه واما مبدء حول
المؤنة فيحسب بالاكتساب فهو ان الشروع في التكسب فيما لا يحصل بقيمة احتياط لو للمقام زمان حصول مثلا فالى الاول لتجعلوه زمان ظهور الربح بل يجعله
لجعل ما يحصل ثم في الحول لان المتعارف ضبط مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته الشتوية من اول الشتاء وهو

زمان الشروع في الربح ويلاحظ المؤنة بالنسبة من فائدة الربح أو لا أزمنة الاشتغال به إلى آخر الحول وأما الثالث فلأن نسبة أزمنة السابقة إليه بحول الشروع فلا
وجه لعد بعضها من سنة الربح من حين ظهوره والحاصل أن مبدأ الحول المتعارف بين الناس في إضافة الربح إليه لإخراج مؤنته من حال الربح قبل الربح
والظاهر أن الصانع إنما يأخذ من مستفاده مؤنة حول الاشتغال فهم ينفقون على الربح المرجو ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في آخر السنة كما يجيء فإذا
تم العام ونحوه من يحصل ربحه بأخره في الربح الحاصل بعد إخراج المؤنة منه فاندفع ما توهم بعضهم من أن الأمر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق إلا بأن يتجاوز العام من الربح
فلا بد أن يكون مبدأ الحول حين ظهوره وفساده يعرف مما عرفت بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم ولو فرضنا أنه تجار في شيء أخذ مؤنة حوله مما يحصل وكان هو
المتبع مثل من يوجر نفسه بعمل مدة من حاصلها فإن الظاهر أن المتعارف في مثله أن يخرج مؤنة الحاصل في السنة المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف
فقد يكون زمان ظهور الربح أول الحول وقد يكون وسطه وقد يكون آخره نعم لو لم يتعارف في الحول من حين وجود الفائدة لأن نسبة الأزمنة السابقة إليه على
فلا وجه لعد بعضها من حوله كما لا يخفى ولذا في عبارة الدروس أن مبدأ الحول الشروع في التكسب ويختص بالمكاسب المتعارفة مثل الأمثلة المتقدمة ثم إن الثمرة بين
القولين المذكورين مما لا يخفى فإن حول الزراعة من أول الزرع وأول زمان الاشتغال بها إلى أول شتاء الزرع على المختار من أول الصيف وهو زمان حصول الربح إلى أول
الصيف فقد يتفاوت المؤنة فيهما … لو استدان في أول الشتاء دينا كان أداؤه من المؤنة على القولين وأما على المختار فلأنه بعض الحول وأما على غيره فلأن الدين
السابق من المؤنة ثم إنه إذا حصل ربح بعد ربح فإن اتحد زمان التكسب لهما فلا إشكال على المختار من اتحادهما وأما في اتحاد الحول فإن اتفق حصول أرباح متعاقبة
مترتبة على التكسب الذي شرع فيه أول ومنها واتفق حصول الآخر منهما في وسط الفصل كان آخر السنة آخر حولها ولا يجوز أن يوضع منه مؤنة العام المستقبل كما
لو زرع من الخضراوات ما له لقطات متعددة أو زرع منها أو من الحبوب أجناسا متعددة يحصل في أزمنة متعاقبة فإن اختلف زمان التكسب فحول كل ربح زمان الشروع
في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما ويختص كل بمؤنة زمانه المختص به فإذا شرع في أول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير وفي أول الصيف بزراعة الزرع
الصيفي كان مؤنته من أول الشتاء إلى أول الصيف مخرجة من فائدة زرع الشتوي ومن أول الصيف إلى أول الشتاء الآخر موزعة على كلا الزرعين فيخرج خمس الشتوي
لتمام سنته إلى أول الصيف الآخر ويخرج من الصيفي ويخرج خمس الصيفي … حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الأخبار … أن المستفاد منها وجوب
الخمس في كل مستفاد وبعد … ما بعد المؤنة بمعنى الحاصل أن كل مستفاد فيه الخمس بعد إخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب أن مراعاة مثل هذا يؤدي إلى الحرج الشديد
كما إذا اكتسب كل يوم شيئا أو كل ساعة شيئا فإن مراعاة حول مستقل لكل ربح حدث متعذر أو قريب منه وهو منفي بالعقل والنقل مضافا إلى السيرة القطعية …
ذلك … على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد الخمس في أخبار الكتاب … أن كل ربح وكل فائدة فيها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو … قوله
الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيده الرجل من جميع … على الصانع أن المراد بالمؤنة مؤنة سنة … والصانع …
جميع ما يستفاد من … التكسب تمام السنة مستفادا واحدا … المؤنة والظاهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس
في التاجر والصانع بعد وضع المؤنة فإن وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة والصناعة مع حصول الأرباح المتعددة تدل على أن المستثنى من الجميع مؤنة واحدة ولا يكون
إلا بأن يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فإن الأرباح الحاصلة من الضيعة قد تكون تدريجية فاستثناء مؤنة واحدة يدل على أن
للمجموع سنة واحدة أولها أول الشروع في الاسترباح أو ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع أن المتعارف بين الناس في الأرباح التدريجية عدم تقسيط المؤنة
عليها … في المؤنة وما يبقى في أيديهم في آخر السنة من الربح الحاصل أخرجوا منه مستقلا … والحاصل أنه لا استثناء المؤنة
المستقلة … بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الأرباح المتعددة متحدا فالأرباح
بمنزلة الأرباح … في زمان واحد … العرف بين صرف مجموع … في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل … على البناء في
… الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجارة والصنعة المستمرة على شغله طول الحول فإن متعلق الخمس فيها
معنى واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو … بعد المؤنة … وأما الاستفادات المتعددة التي لا يجمعها جامع واحد
… ومثل الآية الشريفة واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وقوله في موثقة سماعة الخمس في كل ما أفاد
الناس من قليل أو كثير … للعموم … أفراد المستفاد والعموم وهل هو بالنسبة إلى أفراد الاستفادة أيضا … بمعنى أن كل مستفاد باستفادة مستقلة
متعلق بالخمس فإذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس وإذا استفاد عشرة أخرى ففيها الخمس فيكون هذان المستفادان فردين من الغنيمة تعلق بكل منهما حكم مستقل
… عشرين ويتعلق بها الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموصول في الآية والرواية فإن قلنا بالأول … الحكم
بما بعد مؤنة سنة … كل منهما غانم مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فإذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة أو بعضها فلا بد أن يوزع
مؤنة الزمان … الثاني فالمتعلق هو المجموع المستفاد بالاستفادتين … المجموع … هذا المستفاد
الواحد … موثقة سماعة والحسن فالوحدة
والتعدد غير ملحوظة في المراد بالموصول … الحاصل بالاستفادات المتعددة … استفادة

عشرين فان تعلق الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة اذ المتحقق في تقييد هذا الحكم بما بعد وضع مؤونة سنة فالاستفادة الثانية ايضا
مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد بالاستفادة فيتعدد الحكم ويتقيد كل منهما بما بعد وضع مؤونة سنة ملك تعلق الخمس بالاستفادة ولا يسلم لكون جنس الاستفادة
جنس المستفاد فيما استفاد العشرة الثانية بعد العشرين مستفادا واحدا يجعل الاستفادة متعلق وجوب الخمس ولا يصح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا آخر
غير الفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة اللبن العشرة مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة بل بعض المفروض ان الموضوع عموما بالعين اجزاء كل
كان لعموما بالنسبة الى افراده فتسع هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بعضه من هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالحول
كل فرد مستفادا باستفادة مستقلة كان العشرين فرد من الموضوع ولا يرتاب احد انه خلاف الظاهر ويتنبه لما ذكرنا في صورة حصول الاستفادة المتعددة لا يتعلق
بالمكلف احكاما مستقلة يقيد كل منها بما بعد وضع المؤونة حتى يكون توزيع مؤونة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك تكلف لا يخفى على العقلاء
بل يحكمون بان الخمس متعلق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرجون المؤونة عنه من اي جزء كان ويصرفونه مستفادا واحدا باخراج المؤونة
ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس عن المستفاد المصروف تمامه ولا يفهمون من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مثل ما اخترناه في مسئلة الخراج
العوض في استخراج الكنز وغيرها مستند الى الظاهر من قوله ما يخرج من المعدن او ما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي ليس بينها اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل
ان الحكم يكون ما يتجدد بالاكتساب الجديد في آخر السنة بعد حصول الربح من كسب آخر في اولها متعددا من ربح تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان موارد السؤال
في اخبار المؤونة لا تشمل مثل هذا فالرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد اخراج مؤونة مستأنفة لا يخلو عن قوة مع ان هنا كلاما آخر على فرض عدم ظهور الادلة
الا في الاستفادة المستقلة وهو ان الثابت من اخبار المؤونة تقييد وجوب الخمس في المستفادة المتعددة باخراج مؤونة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤونة سنة مستقل
لكل واحد او توزيع الزمان المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاق الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في اول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر
ما تستثنى من قوله الخمس بعد المؤونة مؤونة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد
سنة جنس المستفاد والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤونة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في آخر السنة شيئا آخر لا بد ان يفرز له بالخصوص
مؤونة سنة مستقلة يتداخل بعضها في بقية السنة السابقة فيجب الرجوع فيه الى عمومات الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام السنة الاولى فلا مانع عن استيناف
سنة له **فرع** ثم ان الظاهر في فورية وجوب اخراج الخمس بعد الحول بل بعد التمكن من تعيين المؤونة والعلم ببقاء ما يصرف فيها الى آخر الحول وان لم يتم الحول
كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان فمقتضى الاطلاق المتم الحكم بجواز التأخير وان علم المكلف بالمؤونة وبعد ما يجب عليه نظرا منه الى كثرة تخلف علوم الناس وانكشاف
كونها جهلا وبعد الابتلاء في تجربة العلم ووجوب العمل بمقتضاه اذ المقصد انه يجوز للشارع بملاحظة ما ذكرنا من عدم اناطة الحكم بالامر الواقعي حتى فهم حجية العلم وعدم
جواز الصرف بعد حصول العلم فيحكم بجواز تأخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف ويجعله واجبا موسعا الى الحول **مسئلة** لو جعل الغوص او
استخراج الكنوز او المعادن مكسبا فهل يتعلق خمس آخر بها بعد اخراج مؤونة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تحصيل الادلة الدالة على تعدد الاسباب ومن قوله
لا ثنيا في صدقة بناء على الملازمة المصدقة على الخمس كما ادعي في الرياض شيوعه مضافا الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص ونحوه في عدم وجوب ازيد من ذلك فيها مع
كونها في مقام البيان سيما بعض الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له
وما ورد من قوله عليه السلام خذ مال الناصب وابعث الينا بالخمس ونحوه غير واحد وورد في الكنز والمعدن والغوص مما ظاهره مقام البيان ولا يجدي هنا دعوى كون الاطلاق
في مقام بيان حكم العنوانات الخاصة لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تأمل على ان المستفاد
من آية الغنيمة سيما بضميمة الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس عدا ارض الذمي المشتري والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل يظهر من بعض وجوهها
بينها ايضا فليس هنا عنوانان متغايران تعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا اخر مغايرة لشروط
غيره فتدبر وفي المحكي عن تحف العقول عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام فيما كتب الى المأمون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن الشيخين والمتأخرين
وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم وعن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا
لصحيحة ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المقنعة عن الصادق عليه السلام وتامل في الحكم بل انكره بعض متأخري
المتأخرين وعلله بعضهم بان مذهب المالكية من العامة ان الذمي اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية
عن مذهبهم وهذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع ان اخذ العشر فيما اذا زرعها فخرج ما بلغ النصاب بشرائطه من الغلات الاربع وتقييد
مورد الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض عدا بعض العمومات اللازمة التخصيص بعد صراحة دلالته وصحة
سنده واعتضاده بعمل المتقدمين لا سيما بعد امارات يستظهر من بعض لاجل اهمال ذكر هذا القسم في موارد الخمس مع ان الظاهر هو مذهب مالك في زمن الباقر عليه السلام
غير معلوم لاسيما لم يكن تابعا في الاشتهار الموجود ومرسلة المفيد قول الصادق عليه السلام فان عليه فيها الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع
المزروع فيها وكيف كان فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح فمصرفه مصرفه لانه المتبادر من اللفظ وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية

في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى عدم القول بعشر الخمس منها بغير ما سمعت من سائر الاصحاب من حمل الارض مخصصة بارض الزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين كما هو ظاهر باقي الاصحاب لعموم اللفظ وما فيه انه صريح في المعتبر والمنتهى تبعية بالاطلاق وما بان الظاهر ان مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه لا يخلو من خفاء ومنشأ تبادر الخصوص من اطلاق النص الغوي بينهما ان التبادر المذكور انما هو مقابل لخلافه مما يشتمل على البناء والاشجار فان الظاهر انه يعبر عنه بذلك بالدار والبستان لا الارض واما الارض الخالية من بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتوى ثم تم الحكم في المبنية والمغروسة تبعا للقائل بالفرق اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة المقابل لها وان اشتريت للبناء والغرس فيكون موافقا للقائلين بالفرق لكن الظاهر ان مرادهما ما يعم البياض المشترى للغرس فيصدق ارض الزراعة على المشترى للبناء ما بين العمران والدكاكين كان بناؤها قابلا للزرع وكيف كان فالظاهر من الرواية استقلال الارض بالشراء لانها مقتضى اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت معها بل البساتين فان ثبت عدم الفرقة بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا يبعد في الارض المشتراة ضمن غيرها الرجوع الى الاصل لعدم انصراف النصوص والفتاوى اليها وما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في غير ما كان في ضمن الدار والبستان الا لاجل الاشتراء في الاستقلال الا ان يدخل في منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع فرض ان لا ينبغي دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض والبناء والغرس الموجودين فيها الكل لا بعنوان ان المجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر والارض والبستان لان الارض في حيز الاشتراء فالظاهر في البيان فالمراد الاستقلال في العنوانية لا في تعلق الشراء والدعوى الانصراف من جهة اطلاق نفس لفظ الارض فان الظاهر انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف فيصدق على من اشترى دار او بستانا انه اشترى ارضا هذا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا ترى فهم عموم الاحكام المنوطة بعنوان الارض مثل العقود والبساتين كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة وكذا في مسألة حرمان الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المتن او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر التمهيد فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عمومه في سائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى وغيره حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا بذلك ضوعف عليهم الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال لاجل ما ذكرنا عنون المسألة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى الذمي وتبعه بعض من تأخر عنه ونسبه فيهما الى الاكثر فالمسألة لا تخلو عن اشكال ثم لا اشكال في انه لا يرتفع الحق ببيع الذمي لها من المسلم او من الغير ولا بفسخه باقالة لانهما فسخ من حينها لا من اصل العقد نعم لو فرض القول بها بان تكون كاشفة عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض توجه عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى تعلق الخمس بالعين وللحاكم الاخذ من الارتفاع وله اخذ قيمة العين ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت الارض مشغولة ببناء او غرس على القول بعمومه فيقوم الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويأخذ خمس تلك القيمة ولو اراد ابقاءها واخذ ارتفاعها عن الذمي فلا بد من ان يلاحظ اجرة بقاء ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان الاجرة تابعة ملكية الملك ولو ترك الذمي الشاغل باجرة على صاحب الخمس جاز ايضا **مسألة** لو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها اذا اشتراها الذمي واما ان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فيخمس الكل اولا وارتفاعها لاجل خمس الغنيمة ثم يخمس الباقي كل لاجل الانتقال الى الذمي ولا بعد في ذلك لكون الاشتراء واقعا على ما فيه الخمس فليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي ان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك ارضا حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للآثار فيقابل الآثار من حيث انها مستحقة غير مملوكة بمال فعليه خمس ذلك المال ثم انه ذكر الشهيدان ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من العين واخذه من الارتفاع وفيه انه لا دليل على هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي ولهذا قيل انه لعل مرادهما ان للذمي ان يمتنع من العين ويقبل الارتفاع وللامام ان يلزم باعطاء العين وان قبل الارتفاع ولو رضي به الذمي كان له الزامه بالارتفاع مطلقا اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس وهذا التوجيه لا يبعد حسنه **فرع** قال في الكشف لو شرط عليه الامام او نائبه شرط عدم الخمس وتحمله عنه بطل الشرط ويقوى بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه مناف للمشروع وليس من قبيل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط وفي البيان انه لو شرط سقوط الخمس فسد لكن استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط **مسألة** لو تملك ذمي من مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البائع على الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتأخرين بعدم تعلقه به اصل الشرع فلا يبعد صحته عليه ... فيها الى ... المشتري



بنية بعثونا الى اهل الخمس لا بهم لا يعتبر النية من الذمي على هذا التوجيه فاعن يوهن في الاحوط الاشتراط خروجاً عن خلاف من اوجبه في هذا الامر ولكن الترجيح
او صح من جهة اشتراط المطلق الشرط على تقدير عدم الوجوب بان كان ممن يتهد واضحيا ان غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والغرض ان الفسخ لا يرفع
وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء بالشرط **مسألة** الخامس اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلو الحرام عن اقسام اربعة لان الاول
ان يعرف قدره وصاحبه فحكمه حكم الشركة في العين فيستحق الا ان يكون بطل التقسيط مما به يهلك الاختلاط فيجب حال الاختلاط الا فيجب القيمة على من اختلط
سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك
معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه اليه كما احتمله في التذكرة لما سيجيء من الاخبار من التعليل بان
الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن به الاشتغال لاصالة براءة الذمة عن الزائد مع ان مقتضى اليد هو ثبوته على الكل وصحة تصرفه فيها
بمقتضى ملكيته الكل الا المقدار المعلوم خروجه منها الى مستحقها الملكية في بعض الصور مثل ما اعلم ان موروثه باع مالا ولم يقبض عوضه او تردد بين الاقل والاكثر
ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة وجوب عدم دفع الزائد عن المتيقن وعدم تملك الغير له لا يثبتان جواز تصرفه فيها
بثبوت تملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل الخمس الآتي بقوله ان الله رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الا ان الله رضي
عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر
في بيان التخفيف والترخيص لا كان تشريعه زيادة تكليف نعم لو ثبت بمقتضى اليد وبمقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك لظاهر فلا يجري فيه هذا
الاصل ويحتمل القرعة في المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للغير ويأخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك لعموم ادلة القرعة ويحتمل اجبار المالك على
المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى عن ذلك تولاه الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده
امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح ومن اصالة عدم تملك ذي اليد للمقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذ الغير له ولا وجوب دفعه
اليه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء لو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل انه لا يتعين عليهما الحاكم ما ينصفان
من اصله لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على التنصيف لان زيادة نصيب احدهما تخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح
فينصفان على النصف نظير ما اشتهر من انه اذا استودع احدهما دينارا والآخر دينارين فامتزجت الثلثة وتلف احدها لا بتفريط من المستودع فان المشهور كما في رواية السكوني عن جعفر
صاحب الدينارين بواحد من الباقي وينصف الآخر بينهما ولعل الاظهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان ما نحن فيه نظير … المقدار
المشكوك بمنزلة النزاع المردد بين الشخصين ومثله ما في صحيحة ابن المغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الآخر هما بيني وبينك
من ان احد الدرهمين للاول والآخر بينهما … من غير تعرض ليمين منهما او من احدهما والظاهر ان المناط هو مجرد التسمية بينهما في الدرهم المشكوك
لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا … الذي يجب المصالحة عليهما في مثل هذا المورد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى لرجل ثوبا بعشرين والآخر
ثوبا آخر بثلثين فاشتبها فان المتيقن … يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الحكم
فيهما وجوب المصالحة بينهما مقتصرا على هذا … ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشترى له مساويا لما اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه في
القيمة لاحتمال ما هو … من كون الثوب الذي اشترى بثلثين … زيادة على ثوب العشرين بمقدار خمس القيمتين ثم الاقرب في هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها
انما تجري في مقدار … كون مجموعه له او لصاحبه … الاشتراك بينهما على وجه غير محصور والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط
مناطها على وجه القطع ولذا صرح الشهيد في مسألة الدينار بقوة القرعة نظرا الى ان التنصيف يخالف المقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما اذا كانا
في ايديهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الآخر عن العلامة في مسألة الدينار ان الدينار التالف يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب الدينار من ثلثين
وعلى صاحب الواحد ثلث … اتفق ذلك في … اختلاطه مع تعيين … ثم ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم محصورين وتحقق
العسر لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البراءة ويحتمل ان يكون يدفع الى الحاكم من المال المذكور ما يتيقن معه بخلو ما في يده عن الحرام او
يتولى القسمة بنفسه الحاكم اذا امتنعوا … الاجتماع على هذه القسمة المباشرة في التوكيل فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين فحينئذ يقع ما ذكره
بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد وهو خسران عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من
انه لا في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كان في غير محصورين فالظاهر انه يدخل في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون
الصاحب والظاهر انه … بعد اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية علي بن ابي حمزة الواردة في حكاية الذي كان من كتاب بني امية قال اصبت مالا
كثيرا وندم على ذلك وسأل الصادق … فقال اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به ورواية يونس
بن عبد الرحمن … صاحب … الى … وانا صاحبه … ومات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي
حالها وما اصنع بها … تصدق بها … اعمل بها واخرجها … ولعله امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعله بحاجته فامره بالعمل

لينتفع به ومصححة يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة قلنا لا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيده الاخبار الكثيرة الواردة في المسألة باللقطة مما هو بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يعرفها حولا فان اصاب صاحبها ردها عليه والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك مما يستفاد من هذه الرواية ومن غيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى البناء على الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا اخبار اخر مخالفة لما ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل اليأس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن عليه السلام عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه خصوصا بوروده في مال الميت الذي لا يعرف له وارث فيكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لاذنه عليه السلام في صرف حقه على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عد من الفوائد الغنائم ما لا يوجد ولا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب وكيف كان فبناء في روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال خمس الفوائد الغنائم ولو بعد حين لكن العمل بالمكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعاة الاحتياط بناء على ما حققنا سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه صدقة مندوبة وتجب على الشخص فعلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان في مصرف صدقة الدين الذي لا يعرف صاحبه ولا وارثه نعم يظهر من اولهما في مسألة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف الصدقات الواجبة بل صرح في مسألة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحقي الزكوة لحاجته وانه بعيد فافهم ثم ان في هذا القسم العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع الاتي الى ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرف انشاء الله تعالى وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح وحاشية الشرايع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور اقول ولا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى اطلاق المقنعة والغنية والنهاية والوسيلة والنافع والشرايع والتبصرة واللمعة فالمحكي عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر انه مراد من قيد بعدم تميز قدر الحرام تفصيلا ولذا اخذ في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسألة بشيء عدم تميز المقدار والمستحق معا ان الظاهر حصر في تلك الروايات الاتية ويستظهر انها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل القدر تفصيلا نعم يمكن ان يقال بان التعليل وان خص صورة جهل المقدار الا انه مبني على اختصاص الخمس في المسألة الاتية ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصرفه بنو هاشم الا ان الله سبحانه رضي عن الجهل بمقداره بالخمس فحاصل ذلك انه لا فرق بين العلم بمقدار الخليط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي حيث كان الا ان الله رضي مع الجهل بصرف خمسه فتعين حمل هذا الكلام انما يتاتى في مال يكون امره في نفسه مع قطع النظر عن جهالة المقدار فيكون الجهالة سببا لرضاه بهذا المقدار لا سببا لكون مصرفه بني هاشم وثبوت اختصاص المصرف في هذا القسم ببني هاشم لا يغني وجوب الخمس كما يظهر من بعض المعاصرين الخروج قبلا كان امر كثير من باب الخمس ويؤيده ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره وربما يدعى عموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط ان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما معارضة بمثلها فانه اذا وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق لزم في القسم الرابع التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعله لانضمام الشك الى القدر المتيقن [illegible] التصدق بالقدر المتيقن [illegible] احتمل وجوز [illegible] ان يدفع تنقيح المناط هنا مضافا الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما لا يعلم صاحبه [illegible] ورواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت على ما عرفت من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن بل ظاهر رواية ابن حبيب [illegible] على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال [illegible] مع احتمال الارادة الاخرى من بعض [illegible] الواردة فيمن تعذر الوصول الى المالك فرواية داود بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال له رجل اني قد اصبت مالا واني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه فقال له ابو عبد الله عليه السلام لو اصبت صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت منه [illegible] وهو المتميز فكيف يتعدى الى المختلط واعلم ان الحكي عن ابن ادريس في كتاب اللقطة وعن الحلبيين ان هذا [illegible] [illegible] [illegible]

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وفي رواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وفيما رواه المشايخ الثلاثة والمفيد عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن الفقيه في الروايات المراسيل عن الصادق عليه السلام رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهر هذا كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف ومصرفه مصرف الخمس المعهود وهو المشهور بل نسب في الحدائق الى ظاهر الاصحاب وهو ظاهر الرواية الثانية ايضا بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق عليه السلام وان كان كلامه عليه السلام حكاية لكلام امير المؤمنين عليه السلام الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند المخاطب حين الخطاب واما الرواية الثالثة فالانصاف انها ليست ظاهرة في ذلك لو لم نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما في اية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال بعد الامر بالتصدق فان التصدق وان كان قد نسب الى الخمس في بعض الاخبار الا ان اطلاقه منصرف الى الصدقة المقابلة للخمس بل انصرافه الى المعنى اللغوي من انصراف لفظ الخمس المذكور بعده الى الحق الخاص بل الامر بالتصدق من دون ذكر مصرفه المخصوص قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال الاذن في صرفه الى الفقير المشترك مدفوع مضافا الى ظهور الكلام في التصدق دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا ان هذا كله مدفوع بظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس من المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا اشكال في المسألة بعد الموثقة المجبرة برواية ابن عمار وان التصدق المعتضد بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضاده بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض عدم الدلالة لكن الاحتياط مبني على القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة على بني هاشم اما لو قلنا بها او احتملناه احتمالا لا يرفع بظواهر ادلة الحلية من العموم او الخصوص فاذا دار الامر بين المحذورين لم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المعوض الاحتياط في المسئلتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام مع عدم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا ايضا كرواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المروية في باب الربا من الكافي وبعضها في غير الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس فيمكن التفصي عن اخبار الربا بما يستظهر من قبلها من كون مورد السؤال رجلا كان يأكل الربا وقد دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب الى حليته ولذا افتى بعض اصحابنا بحلية اكل الربا لكونه بجهالة اذا تاب وغير خبر سماعة بتيقنه من دينا انتهى ولما سلف فيحمل هذه الاخبار المخصوص اخبار وجوب الخمس بغير ما حملته من كون السائل لم يعلم ان ما اكتسبه من بني امية فيه الحرام واما موثقة سماعة فيحتمل ان يكون نفي البأس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد تخميسه في مقابل الحرام المحض لانه هو مورد السؤال حيث انه لا يجوز التصدق في بعض الصور فضلا عن بعض اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا في حلية جميع المال المختلط حتى لا يقبل التقييد باخبار المسئلة التي هي اخص منه مع ما في حلية الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن الشبهة في المحصور امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا الا في امور مخصوصة ثم ان طهر المال بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيد في الروضة والبيان الاسكافي في الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة اليد كون الاذن في التصدق في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص في الضمان في امثال المقام من التصدق بمجهول المالك واللقطة ومن ظاهر التعليل في قوله عليه السلام ان الله رضي من الاموال بالخمس ان ولاية الخليط المجهول لمالكه انتقلت مع جهل المالك الى الله سبحانه فيستفاد من الخبر ان ما يخرجه مطهر للمال وموجب لبراءة الذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال والمعين من الشارع تقدس ذكره وهذا بخلاف مسألة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر ان المقصود بهما انما هو بنيابة عن صاحبه باذن من الشارع في ايقاع هذا العمل للمالك تشبيه المضطر وليس هو من ابقاء المال الحرام في الذمة ايضا ثم ان من تعليل الخبر التابع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز بقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب وبعد دفعه لا ضمان وبهذا التقريب يظهر انه لو قلنا بكون هذا الخمس صدقة لا مصرفا في الخمس فلا يجوز صرفه في بني هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة مندوبة من المالك بخلاف المال فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقات الواجبة مسئلة لو كان الحلال الذي فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب اولا هذا الخمس فاذا حل المال كله وطهر عن الحرام اخرج خمسه لو على صح لكن يظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير اهله حتى ورد ما يبلغ العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما حكى ضعيف جدا ولعله للاطلاق في قوله وسائر المال لك حلال ولا يخفى ان من حيث تعلق الخمس الاول لا من كل جهة ولذا لو كان ذكو بالم يبتغ ذكوته مسئلة لو كان قدر المال مجهولا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان الظاهر التعليل اختصاصا بصورة الدوران لا بما تقدم ولا في مقام بيان التنصيف سهم في المسائل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف

والاطلاق ممنوع وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من جهة خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك
عرفت في معلوم القدر فتعين ظهور التعليل في كون حكم المختلط في نفسه ان يصرف الى اهل الخمس وانما يجب الخمس في صورة الجهل بمقداره ولربما الشارع بهذا القدر
والاقوى هو الاول وعلى كل تقدير فيحتمل الحاكم او العدل او المستحقين بمنزلة المالك فيعامل معه ما مر في القسم الثالث من الوجوه نعم لو علم كونه ازيد
فهل يقتصر على صرف الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد
الواقعي لو ثبت في المال لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه الصورة ثم فالقول باكتفاء الخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا ولو علم
المختار فهل يكون المجموع صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقواها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم
من وجوب التصدق بكل ما له مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز والى كشف الغطاء ولو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم حتى يقتصر عليه
في الصلح وكذا لو علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع والتصدق بالزائد ووجوب استرداده
الصدقة بالمجموع فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض او الاكتفاء بما دفع وجوه اقواها الاول وسيجيء تقوية الاجزاء والعمل في تعيين القدر
المعلوم اجمالا على البراءة ان كان هناك يد او اصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل بالمتيقن من جهة الاشتغال
او على المتيقن من جهة البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهير للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام
مجهول القدر من اصله فلو علم قدر الحرام او لا ثم تصرف فيه وخلطه مع ماله حتى نسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره فتصرف فيه واشتبه فيحتمل فيه بالاشتغال
الى ما ذكرنا الظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم بغلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى ذلك ولعل
لذا قال في كشف الغطاء ولو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط الخمس فيجتزي باخراجه فاخرجه عصى بالفعل واجزأ الاخراج انتهى وتبعه
في ذلك بعض الاساطين في كتابه وفيه نظر اذ المقدار الخليط اذا حكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك بعد الاختلاط وان دخل في
موضوع مجهول المقدار الا انه خرج عن موضوع مجهول المالك ولو علم اختلاطه بالحرام لمالك خاص كالزكوة وحصة السادة من الخمس وحاصل الاوقاف
العامة فلا اشكال في انه كمعلوم المالك داخل في القسم الثاني الذي تقدم الحكم فيه والمتولي لذلك هاهنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون المختلط من الزكوة او الخمس او غيرهما
كونه كالمتردد بين المالكين وكذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين
خمس حصته فيجوز له التصرف في باقي حصته بعد ذلك لانه لو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس
في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فصار في ذمته وجب دفعه صدقة **مسئلة** لو اوصى مبلغا معينا في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق
هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا بقصد احد القسمين جوزنا وحدة الصرف فيهما فلا اشكال والا ففي صرفه الى القسم الثالث من جهة ان الاصل
عدم الزيادة وعدم احتمال السبب للزيادة او الى القسم الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في اموالهم فيحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين
فيحتمل ان يقرع بينهما او يحمل المصالحة بينهما والمتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لو علم كون رد المظالم حقيقة في القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق انه لغة
عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمة فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم
في المال المردد بين الشخصين وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وعدم قصد فرد خاص منه كما سمع ان من جملة الخير شيئا يقال له رد المظالم فيوصي به
من غير ملاحظة ان ما في ذمته او في ماله شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته شيئا لاحد الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظاهر ان الايصاء لغو كالايصاء
ببطلان الجهة حيث انه لم يعهد له في تمامه هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس للسادة **مسئلة** الظاهر عدم اختصاص هذا
من الخمس بالمكلفين فيجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم روايتي ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصه
بالمكلفين لان وجوبه هنا من جهة الحرام الذي يجب التخلص عنه وايصاله او بدله الى مالكه ولهذا الخمس ليس حقا ثابتا في اصل المال كالزكوة ليمكن دعوى انه فرع
التكليف بل هو مجرد وجه التخلص عنه الا انه لا يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخالط بوضعه كالكسب المغشوش عن مطالب الحال الذي
الحلية والحرمة بما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في مالهما ضعيف **مسئلة** لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظاهر الاجزاء وعدم جواز التصدق بما
من المقدار وعدم استرجاع ما دفع الى السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه او مساواته فيكون شبه
المصالحة او الرضا من طرف الشارع مع المالك نظيرها اذا وقع هذا العوض مالك الحرام في صورة معرفته مع مالك الحلال ومن نظيره انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس
فلا رجوع ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا وفاقا لما قواه ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او التساوي الواقعي فهو مع كونه خلاف ظاهر
قوله عليه السلام وصي من الاموال بالخمس وقوله وسائر المال لك حلال ومما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق
فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة مشاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلث المال او يكون شيئا معينا كهذا الفرس مثلا لان المفروض تعين العوض من الشارع
حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظاهر عدم وجوب دفعه اليه عن الشيء بعضه **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في عدم اعتبار المبلغ فيه

في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وقد ادعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وهو ظاهر المنتهى في الاول وتبعه في الغنائم وقيل عليه الاطلاق في الاخبار
واما الغنيمة فلانه لم ار ما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة اولا ثم تقسيمها بين من حضر القتال حتى الطفل ويدل على الاطلاق في الاخبار المذكورة
وفي الحلال المختلط الاطلاق ورواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض
المشتراة من الذمي فيشكل من تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان منع هذا الظهور لكثرة استعمال لفظة على في مجرد الاستقرار كما في قوله
عليه على اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب ففي الاطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها ومن المنتهى في فروع مسئلة الكنز الثالث الصبي والمجنون
يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لنا ما تقدم من انه اكتساب فيملكه من اهله فان هذا الدليل ظاهر في
ان عليهما الخمس كما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلاله الاول وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها اكتساب فيدخل تحت الاية ثم تعميم
الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعوى الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره فتفطن ويدل عليه الاطلاق بعض
الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وخبر ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلام عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير وقد ادعى في المناهل ظهور الاطلاق في النصوص
والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل لم ار تصريحهم باشتراط الكمال في الزكوة واهملوه هنا كالتصريح في اشتراطه هنا فربما كان اجماعا وهو حسن من العجب ان
هذا القائل يحتج لاشتراط الكمال بعموم ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء وقول النبي في مال المملوك شيء في غير واحد
من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط اظهر لوروده لبيان وجه التكليف
بانك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا القسم منه لانه في الحقيقة اخراج لمال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير
وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة الغنيمة لمطلق الفائدة من جهة الاطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان
الخمس متعلقا بعد البلوغ فان اسباب لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظاهر من الاية انشاء هذا الحكم اعني السببية لمستفاد من الاصول المتضمن
لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لا انشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من تحقق منه الشرط من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا
الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من يستدل من الفقهاء بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع
اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال لعل مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين هو ما عرفت من استدلال المنتهى
مسئلة يجب الخمس فيما يكتسبه العبد من الكنز والمعدن والغوص لان كسبه كان لمولاه فيجب على المولى الا اذا ثبت لنفسه لعموم الخمس وليس للمولى
منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس
وانما هو شرط في وجوب ادائه فعلا فاذا تمكن ادى مسئلة الظاهر تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض المبتاعة من المسلم
والحلال المختلط بالحرام والمظنون عدم الخلاف في ذلك واما ارباح المكاسب فالظاهر انها كذلك لان الظاهر من ادلتها سيما الاية التي استدل بها اكثر من الاصحاب الكنز
الظاهر عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه قصد اخراج خمس الفائدة بل الظاهر ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجزي
دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح به بعض بل الظاهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة
مذهب الاصحاب سيجيء حكاية كلامه في تلك المسئلة لقوله عليه السلام لمن وجد كنزا فباعه اخمس ثمنه يعني من الثمن وورد في رواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك
والبردي والقصب من القطيعة وفي رواية الحارث المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجتزاء بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان
الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حين جاء بثمان مائة الف درهم الى الصادق عليه السلام وكيف كان فالظاهر من
الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز التصرف في الاعيان الخمسية مع ضمان الخمس وان نوى عدم اعطاء الخمس فالظاهر حرمة التصرف في العين وكونه
غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان بالاخبار والسيرة وقد ورد في غير واحد من الاخبار انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس
حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته
بمالي حتى ياذن له اهل الخمس وغير ذلك لعدما تقدم في تحليل الاباحة منها ما ورد في صحيحة الفضلاء من انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا وما في اكمال الدين انه مما ورد عن الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله سرهما في جواب مسائله الى صاحب الدار عليه السلام قال واما ما سألت
عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي صلى الله عليه وآله المستحل من
عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب فمن ظلمنا كان من جملة الظالمين لنا جميع ما ورد في حل المناكح للشيعة لتطيب الولادة ولكانت الاية فيما حرم
على الناس من الغنائم والانفال واما لو نهينا مع عدم الاعطاء فمقتضى القاعدة والخبر عدم اشتراط الخمس وان كان هو عدم جواز البيع وفساده في مقدار الخمس الا
ان الظاهر ما تقدم من روايات صحة القسمة الظاهرة في عدم ضمان البائع حين البيع او جهله وكذا بعض ما ورد في صورة التحريم على عدم الاعطاء والجواز
واستعمال المادة كان التصرف بالاذن في تعلق الخمس بالعين ثابت كان سيرة متحققة عن المعاملات في الاعيان الابدالية في مقدار المحابات او في المجموع

المسألة محل الاشكال المعهود لم يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة من التصرف في مال الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي
حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لا اجماعهم ظاهرا على جواز تأخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم مؤونة او خسارة
على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وان كان في تعليل التأخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه احتياط ولا شك ان الربح
متعلقا للخمس بمجرد الظهور بدون الانضمام على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بماله والظاهر انه لم يلتزم
به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتفق فيه لانه مقتضى عدم وجوب العزل
والاذن في التصرف فيه في جملة المال الى الظاهر كما نبه عليه بخلاف الفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخمس من الربح وان كان هو
حتى يتجدد فيه كما في فاضل القرائن نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين في خمس تجارة خمسين وزع
على الربح وراس المال لكنه ضعيف لما سيجيء من ان يكون الاذن في التجارة فيه على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاد ضرر [illegible] الا التجارة
والاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين كما في الكنز المبيع من الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من
التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسألة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت
تتحد عرفا الا ان موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاده لا كل جزء مما استفاده ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤونة سنة المجموع بعد
بظهور اولها وينتهي بانتهاء آخرها من ذلك المجموع وح فالفائدة الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤونة السنة من البين ان اضافة الفائدة الى التجارة
الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترتبة انما هي بملاحظة راس المال الموجود في المعاملة الاولى نعم اضافة كل فائدة التجارة التي حصلت انما هي على
راس المال الموجود في تلك المعاملة وتعلق الخمس في الفائدة بالمعنى الاول دون الثاني فيجب ان يجري [illegible] والفائدة بهذا المعنى لا تتقرر الا بعد تمام الحول
فصدق الفائدة بهذا المعنى على الحاصل في اول الحول مراعى بعدم حصول خسران بعده [illegible] بهذا المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي
حصلت فيه لا يزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من [illegible] كما سيأتي في ان المتعلق للخمس هو كلي الفائدة التي
اخراج المؤونة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها [illegible] التجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة
يوضع من الربح المتجدد مقدار ما يخص حصة الخمس ثم يخمس ما يخص [illegible] مجموع [illegible] الشركة وهكذا نعم هذا لازم من جعل كل
فائدة متعلقا للخمس ويجب مؤونة السنة مخصصة موزعة عليها وعلى غيرها السابق [illegible] لو ربح [illegible] سنة مائة ووضع المؤونة منها ثم اتجر بالخمسمائة فربح
خمسمائة فصار الفا وجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من الاربعمائة الباقية
وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحق مائتين [illegible] الا ان [illegible] الاحتياط بما ذكرنا اقتضى الاجماع لو سلم واولا بعد
تعلق الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر ان عدم استحقاق اهل الخمس ما يخصهم من
الربح المتجدد بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه ولا ينبغي [illegible] نعم لو [illegible] بتجارة الحول بانيا على عدم [illegible] فيه
القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البائع بما يخصه من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض صفقته ومثله ما وقع في الحول فيما اذا علم
بزيادة الربح الاول عن المؤونة وقلنا بفورية الاخراج ح والمعنى الاعم الشامل للصنفين كما هو المحتمل قريبا نظرا الى تعليلهم جواز التأخير بكونه احتياطا للمكلف
الدال على عدم الجواز اذ لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤونة وعدم حصول المؤيد بجريان دليل فورية الزكوة التي اجروها في خمس
المكاسب في خمسها ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل ادلة الفور مشكل ثم انه قد مر في
مسألة عدم اشتراط الحول في المؤونة انه يحتمل ان يكون قولهم يجوز تأخير الخمس احتياطا للمالك معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما يصرفه
له في الواقع فاذا وقع قبل الحول وتجدد مؤونة وجب تعذر استرداده عن الخمس لان تعذر الاسترداد المتفق احيانا ليس امرا ملحوظا حتى يحتاط للمالك بمعنى
الاحتياط الحذر عن خسارته بدفع الخمس قبل تجدد تلك المؤونة والمفروض انه خمس واجب واقعا فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب واقعا من حين ظهوره
الى تمام حوله فكل زمان يراد اخراجه فيلاحظ المؤونة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان [illegible] فيه الخمس كان اللازم [illegible] ملاحظة المؤونة في
زمان [illegible] وربما يؤيده ان الظاهر ان التوسعة هو الوجوب الموسع من اول الوقت الى آخره لا الوجوب [illegible] كونه مشروطا بالاول [illegible]
[illegible] مسألة المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب
اصحابنا [illegible] الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول [illegible] عليه الاخبار المستفيضة كمرسلة ابن
بكير عن احدهما في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول والامام و
اليتامى يتامى [illegible] والمساكين مساكينهم وابناء السبيل ابناء سبيلهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة احمد بن محمد عن بعض اصحابنا ان الخمس من خمسة اشياء
الى ان قال [illegible] يقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل [illegible]

الخمس يقسم لله وللرسول وهو لذي القربى والحق في زماننا لصاحبه والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من الهاشميين الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر ... ان سهم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط منه سهم رسول الله وهذا القائل غير معروف كما في الكتاب ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر بعد الرسول فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الباقي في الخمس بين اهل بيته والمحكي عن بعض استظهار كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف موافقة المشايخ الثلاثة وباقي علمائنا وكيف كان فلا ريب في ضعفه ما توهم امكان الاستدلال له بصحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنه في ... كما عن جماعة ممن تبعه انه حكاية فعل فلعله عليه السلام اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعده جماعة منهم صاحب المدارك لمنافاة ذلك لقوله عليه السلام في ذيل الرواية وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول قلت هو كذلك ان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملناه على حكاية فعل الامام ايضا وعلى ان المراد التسلط على اخذ صفو المغنم واستحقاق ذلك فلا منافاة فحمله على وجوب الاخذ في مقابلة نفي جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث ان توهم عدم الاستحقاق عليه لركوزه في اذهان الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي صلى الله عليه وآله اولى بالدفع من توهم جواز اخذ الزائد غاية الامر قلنا به لما ذكرنا احد الاحتمالين فلا يصلح للاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسألة** المشهور بين اصحابنا ان المراد بذي القربى هو الامام عليه السلام بل هو المحكي عن المشايخ الثلاثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار وعن مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وفي كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوع ... ومرسلة حماد ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الآية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف سندها بعد انجبارها بما عرفت من الشهرة المحققة حتى لم ينسب الخلاف الا الى ابن الجنيد بل عن الانتصار الاجماع عليه وعن الشيخ نسبته ... وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا انهم ظاهر ... بشعور كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ... فقال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولينا الباقر عليه السلام المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله صلى الله عليه وآله قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام من الآية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة عليهم السلام او بارادة اصحاب الكساء واما باعتبار ملاحظة كل امام واولاده وعياله تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله صلى الله عليه وآله في حياته مضافا الى سهمه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه فلعله ... سهامه فيمن شاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذي القربى في الآية ... عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ اذ لم يعرف له موافق الا ان ابن بابويه رواه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان السهام الثلاثة ... رسول الله للامام ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من المراسيل الثلاث صحيحة البزنطي عن مولينا ابي الحسن الرضا عليه السلام في تفسير الآية فما كان لله فهو لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام وبمعناها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال فالنصف له يعني نصف الخمس للامام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن تفسير النعماني **تنبيه** واعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتراة والحلال المختلط وهو المشهور بل عن السيد دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي ويدل على ... مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين ففي مرسلة الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن ... من الملاحة الى ان قال وتقسيم الخمس على ستة اسهم ونحوها مرفوعة ويدل على ثبوت هذا الحكم في الارباح ايضا الآية الشريفة اما بنفسها ... كما هو ... كل من استدل بالآية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسبه في ... الجمع ... التبادر في الرواية حكاه ... دعوى الاجماع واستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة ... مؤذن ... ومكاتبة ... المتقدمة ... وجوب الخمس في الارباح وما ورد من ... واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية قال

في ان المراد بذي القربى

لاختصاص الآية بغنائم دار الحرب لا دخل له بإجراء سنة عبد المطلب في الإسلام ورواه عن زرارة وأبي بصير ومحمد بن مسلم قالوا قلنا له ما حق الإمام في أموال الناس
قال الفيء والأنفال والخمس وكل ما دخل منه فيء أو أنفال أو خمس أو غنيمة فإن لهم خمسه فإن الله عز وجل يقول واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شيء في الدنيا فإن لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء فمما يدعون له لا مما يأخذون منه عن الرضا ع بعد ذكر الآية كل ما
أفاده الناس فهو غنيمة رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسألة وجوب الخمس في أرباح المكاسب **مسألة** المشهور بين الأصحاب
أن المنتسب إلى هاشم بالأم يحرم عليه الخمس ويحل له الزكاة لعدم دخوله في سنخ عنوان بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فتحل له الصدقة بمقتضى ما
دل من الأخبار الكثيرة على إناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين لما دل على الإناطة بأولهما كثير جدا وأما ما دل على إناطة الحكم بالثاني فقوله ع
في موثقة زرارة لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي إلى صدقة إن الله تعالى جعل في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال إن الرجل إذا لم يجد شيئا حلت له الميتة
والصدقة لا تحل لأحد منهم إلا أن لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك إناطة الحكم في بعض الأخبار بآل محمد وفي بعضها بأهل بيته وفي
ثالث بقرابته ص لأن هذه العناوين بعد تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها إليه لا بد أن يراد منها خصوص مصاديق العنوانين المتقدمين
مع اشتمال أكثر هذه الأخبار على أن المراد بهذه العناوين من تحرم عليه الصدقة ثم الظاهر عدم ابتناء المسألة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما
زعمه في الحدائق حتى يلزم كل من قال بالحقيقة باستحقاقه للخمس حتى تخيل أن القائلين بالاستحقاق هنا كثير وإن لم ينسب إلا إلى السيد المرتضى لما عرفت
من أن المستفاد من الأخبار أن المناط الانتساب إلى هاشم والظاهر منه الوصول إليه بالأب بل لفظ بني هاشم منصرف إلى القبيلة المنتسبة إليه بهذا المعنى
وإن سلمنا أنه حقيقة في الأعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني آدم يا بني إسرائيل فإن الظاهر أن بني هاشم عنوان مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة إليه فالمراد
منه ما يرادف الهاشمي ولأجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بأن اسم الولد حقيقة يقع على ولد البنت إلى عدم الاستحقاق
كالحلي فإنه على ما تقدم حكي عبارته في دعوى الإجماع وعدم الخلاف على الحقيقة وموافقة السيد في تقسيم أولاد البنت بالسوية وأولاد الابن للذكر مثل حظ الأنثيين وقد
خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في المختلف ونقل عنه في حاشيته أنه ادعى في السرائر موافقة السيد كذا الشيخ في [illegible] حكي عنه القول بالحقيقة مع أنه لم يحك هنا عنه خلاف
موافقة السيد وكذا الشهيد في اللمعة قال لو وقف على الأولاد اشترك أولاد البنين والبنات وقد وافق المشهور وكذا ابن زهرة فذكر في باب الوقف على أولاد
الأولاد أن الإجماع منعقد على أن ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا أن مستحق الخمس من الأصناف الثلاثة من ينسب إلى أمير المؤمنين ع وعقيل وجعفر وعباس
والسر في موافقتهم هنا للمشهور مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من أن المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الأم ولذا صرح الشهيد في اللمعة بعد ما نقل
عنه من دخول أولاد البنات أنه لو قال لهذا وقف على من انتسب إليه لم يدخل أولاد البنات وقد حكي عن الشيخ في [illegible] أنه قد أجاب عن احتجاج من أنكر كون ابن
البنت ابنا بقوله بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد بأن مراد الشاعر هنا نفي الانتساب يعني أن أولاد البنات لا ينسبون إلى أمهم وإنما ينسبون
إلى أبيهم ونحوه عن الحلي حكي في رد هذا البيت وقد عرفت أن ابن زهرة مع دعوى الإجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب إلى أمير المؤمنين وأخوته
فعلم من ذلك أن منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب مضافا إلى أن ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة أن نظرهم إلى عنوان
ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرون أيضا ينكرون ذلك مع أن إجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك أن خلافهم في تلك المسألة في
أنه هل يقدح الواسطة في إضافة الولد إلى الشخص سواء كان ذكرا أم كان أنثى أم لا والخلاف هنا في أن الانتساب إليه كما أنه يحصل بالاتصال بالأب ولو
بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالأم أم لا فإثبات جواز إضافة الولد إلى الشخص حتى مع الواسطة لا يوجب جواز الانتساب إليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالأول
وإنكار الثاني كما أن نفي جواز الإضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر أن ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري
في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول أولاد الأولاد في الوقف على الأولاد وخروج أولاد البنات لو وقف على من انتسب إليه كأنه زعم أن
كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب إليه بطريق الأولى كما ذكره في ذلك دليلا لدخول أولاد البنات فيمن انتسب إليه ثم إن هذا هو المناط المستفاد من الأخبار
وضعفا في بعضها وانصرافا في آخر وتقييدا في ثالث هذا كله مع أن مرسلة حماد صريحة في مذهب المشهور فلا منافاة في كون ولد البنت ولدا وابنا حقيقة
محروما عن الخمس بقوله ع في تلك المرسلة فأما من كانت أمه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإن الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء إن الله تعالى
يقول ادعوهم لآبائهم ولا يضرها الإرسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من أصحاب الإجماع مضافا إلى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب بالأم
معاملة العامي المطلق إذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة أنسابهم لو كان في بعض طبقات أمهاتهم هاشمية هذا هو الكلام في حكم
المنتسب بالأم وأما الكلام في إطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التأمل في اللغة والعرف أن الولد لا يطلق حقيقة إلا على ولد الصلب دون ولد الولد وإن كان
ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الإطلاق إذا قامت قرينة على وجود الواسطة والظاهر جواز الملاحظة بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن فالمعنى
المجازي هو القدر المشترك إلا أن المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب أولا التبادر وصحة سلب الولد عن ولد الابن
الابن فضلا عن ولد البنت فإن الولد والوالد والابن والأب متضايفان كما أن المتبادر من الأخيرين الأب بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد فالولد والابن كذا

الاولاد ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة
على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاولاد الذكور لان هذا التبادر من باب تبادر الفرد الشايع للكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا من باب تبادر
اقرب المجازات بسبب القرينة لا من باب سبك المجاز من المجاز يعني ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة في الاصل للانتساب
على وجه المباشرة في التوليد بما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم في نسبتهم انتسابهم
الى رسول الله بعنوان الابن والولد والبنوة فيها حسب السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفا فيمن انتسب بواسطة الصلب
لا الرحم لا على محض المكابرة والتحجج وبما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه المستشهد بالايات مع دعوى ابتناء الاسولة على جهل السائلين بلغة
العرب وحقائقهم كما توهم بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المتفاهم العرفي ونظرهم الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا في الاستعمال
على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال لهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا في الاسولة والاجوبة
اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر من كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او مجازا فحاصل الاعتراض
ان الائمة بنوا على انهم بنو رسول الله سواء كان اطلاق هذه العناوين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم
على نحو اطلاق عنوان الاول لانه ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر مما ذكرنا ان ما اطنب في الحدائق من الطعن على المشهور بما يرد على
من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني او ان الاول معنى حقيقي دون الثاني ثم انه ربما يعترض على السيد
ومن تبعه بما حاصله على طوله بانه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لاستحق الزكوة من جهة التميمي مثلا والاموي فيلزمهم التناقض وفيه
ما لا يخفى من ان الخمس انما ثبت في الاخبار بالهاشمي ولم يثبت استحقاق الزكوة بعنوان خاص اخر حتى يجتمع الاستحقاقان من جميع العنوانين باعتبار الاب والام
وانما الزكوة [illegible] لكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد من نسبه هاشميا استحق الخمس دون الزكوة وهذا واضح جدا

مسألة المشهور بين جمهور المتاخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلث بل يجوز ان يخص بها صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف
واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله ع في مرسلة حماد المتقدمة
انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي ص نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسألة عدم سقوط الخمس في الارباح الوارد فيه
وصيته رسول الله ص انه عد من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى امير المؤمنين وامرهم من بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم
يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بني هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس
ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهم من كل صدقة فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك بعد التتبع في الاخبار مع تامل
فيها وان المقصود رفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطى تمام خمس مال البعض وتمام اخر لاخر على ما هو معلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما اذا
لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب القسمة مع ان عبارته المحكية في الاقتصاد لا صراحة فيه لانه في مقام ذكر
وظائف الامام في تقسيم الخمس مصلحة ما بلفظ ينبغي [illegible] مع انه ذكر في اخر المحكي انه اذا حضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم
بل يفرق في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم [illegible] المحكي عن السرائر نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو
اظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان
صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الا انه مطرح على اطلاقه خلاف المقطوع به كما اذا كان
اليتامى الفقراء والمساكين [illegible] ابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكي عن الشهيد اختياره بعد حكايته عن الحلبي
والمحقق ولعله [illegible] فتوى المحقق بالوجوب في كتاب [illegible] مع ان المحكي عن الحلبي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة ولعله لظاهر الاية بناء على ارادة الملكية منه لكون
اللام حقيقة فيه [illegible] مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع السدس الى الامام ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام
[illegible] الاية [illegible] اللام فيها للملكية مع كونها حقيقة فيها بل المحكي عن محققي اهل العربية كونها حقيقة في الاختصاص فالمراد بها اختصاص ارباب الخمس
[illegible] بجميعه [illegible] كما نص عليه الصادق ع في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسألة تقسيم الخمس ستة اقسام واما
[illegible] الى اربابها فلا بد له من خارج من اجماع وسنة مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد وبين نسبته الى
[illegible] الجميع [illegible] كما في قولك [illegible] ان الاختصاص المطلق ظاهر في الملك
[illegible] المحض [illegible] المعاني الحقيقية
[illegible] الملكية [illegible] الاختصاص [illegible] نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع [illegible]
[illegible] المعنى بعينه [illegible] ارادة الاختصاص [illegible] ان اللام في الاية القرينة

للملكية جزماً فعطف الطوائف عليه من تكرار العامل يفيد كونهم ملاكاً كالإمام كيف ولو قلنا بأن المراد بيان المصرف لم يفد الآية وجوب إعطاء الإمام سهمهم
الآية غير منافية للإعطاء سهم إلى الطوائف مطلقاً أو من بني هاشم على الخلاف مع أنه يظهر من كثير من الأخبار أن الكتاب ناطق بأن لهم في الخمس سهماً وأنه تم
حقهم في كتاب الله الناطق بحق كما في رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام وقول أحدهما عليهما السلام فرض الله نصيباً لآل محمد فأبى أبو بكر أن يعطيهم
غير ذلك وأما تأييد حمل الآية على بيان المصرف بأنها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على أفراد كل صنف وعدم جواز القسمة إلا بإذن الجميع
وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة إلا بإذنهم ووجوب أداء العين وعدم إجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى إذ لزوم الأول إنما
مبني على إرادة الاستغراق من اليتامى والمساكين والظاهر من الآية سيما بقرينة ابن السبيل إرادة الجنس كما في وقفت على الفقراء وصل إليهم بعد فاتي وأما
اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز ضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما أشرنا سابقاً نعم يمكن الاستشهاد على إرادة بيان المصرف من أن
الطوائف الثلاث في حكم مصرف واحد حمل على الملكية أو الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كل منهما من حيث المصرف فيه لزم بظاهر الآية التسوية
بين الأصناف كما صرح به الحلي في عبارته المتقدمة مع أن هذا خلاف الإطلاق مما يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مطلق صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام أرأيت لو
كان صنف من الأصناف أكثر وصنف أقل ما يصنع به قال ذلك إلى الإمام أرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يصنع أليس إنما كان يعطي على ما يرى كذلك الإمام ونحوه مرسلة حماد
الطويلة الدالة على إناطة الإعطاء بمقدار الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في أصل المسألة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب
التقسيم أثلاثاً بل عدم جوازه أحياناً مع أنه قد لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الأوقات والتزام العزل لهما أو خروج هذا المنفي عن إطلاق الآية
بعيد جداً مع أن اليتيم إذا اعتبر فيه الفقر فلا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فيثبت أن القسمة غير واجبة إذ
ولم يقل بوجوب التثنية أحد مع أن ابن السبيل غير حاضر غالباً بالنسبة إلى أغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن أن يظهر الثمرة في عدم جواز إعطاء كل النصف
لغير اليتيم مع وجوده أو أن يلتزم بأن المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع أن الآية مختصة بالمشافهين ولا ريب في انحصار الخمس في زمن صدور الآية
بما كان يجتمع عند النبي صلى الله عليه وآله أو يبقى أن المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب ولا بعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي
والإمام صلوات الله عليهما إليهما على جميع الأصناف بل الأشخاص بل لا ريب في وجوبه بناء على إرادة ما غنمه جميع المخاطبين لكل واحد منهم نظراً إلى أن حكمة
الخمس رفع حاجتهم بالمرة كما لا يخفى إذا وصل إليه مجموع خمس الأموال الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة في يد النبي فيجب عليه التقسيم على الأصناف
بل الأشخاص عندهم وأين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف والظاهر أن التقسيم في الزكاة أيضاً ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة
حماد بن عيسى الطويلة وبهذا أيضاً يجاب عن الأخبار الواردة في تقسيم الخمس ستة أسهم فإن أكثرها بين وارد في تفسير الآية وبين ظاهر في تقسيم النبي
والإمام عليهما السلام لأصل الخمس في جميع الغنائم إذا حصل بيدهم عليهم السلام **مسألة** الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص
من أن شرع الخمس للخلة ويدل عليه خصوص ما تقدم في بعض فقرات المرسلة الطويلة لحماد أن الله جعل للفقراء قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله ما أغناهم به عن
صدقات الناس ونحوها مما تقدم من رواية ابن طاوس الآمرة بدفع الخمس إلى ضعفاء أهل البيت مضافاً إلى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من أن الخمس عوض
الزكاة فهو لمستحقي الزكاة لو كانوا من غير الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها أيضاً من أن الإمام يعطي أهل الخمس بقدر ما يستغنون به لسنتهم ثم المفروض أن اليتيم الغني
غني عن ذلك فدلالته على اختصاصه بغير ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لأجل مقابلته بالفقير في الآية وفيه
ما لا يخفى سيما بملاحظة آية الزكاة ومن بعض ما ذكرنا يظهر أن حكم ابن السبيل هنا كما في الزكاة لدلالة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوى الدالة
على الاتحاد في الحكم المورد إلا في الهاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينقص ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك وأما عند من لا يعتبرها فيهما فهذا أيضاً
أحد الأدلة عليه حيث إن القول باشتراطها هنا غير معروف القائل وأما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا أيضاً لأجل ما ذكر ولأجل
إشعار التعليلات الواردة هذا إذا قلنا بأن وجوب الإنفاق عليه لا يخرجه عن الفقر وأما على ما اخترناه من أن وجوب الإنفاق مع قيام المنفق به على الوجه
اللائق يوجب الغناء فلا إشكال وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكاة **مسألة** إذا كان الإمام حاضراً مبسوط اليد فلا إشكال في
عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات في الجملة وإن كان حاضراً غير مبسوط اليد كما في زمن حياة الأئمة والغيبة الصغرى أو غائباً كهذا الزمان عجل الله تعالى
انقضاءه فالأقوى أيضاً عدم سقوطه وهو المعروف بين الأصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافاً إلى أصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط
من الله عز وجل أو من الأئمة إطلاق أدلة الخمس من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا إجماع على الاشتراك واحتمال المدخلية
في الشرائط كما عن صاحب الذخيرة مدفوعة بما يدفع به هذه الدعوى بالنسبة إلى كل حكم يستفاد من خطاب الكتاب والسنة المختصة وضعاً وإرادة المشافهين
ودرية من الحاضرين في ذلك الزمان بل في ذلك المجلس فيه الغائبين ويكفي في عموم الحكم في هذا [illegible]
الأخبار المستفيضة مع أن قضية هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان غيبة الأئمة [illegible] في الخمس
مداقة الأئمة فيه مثل قول الصادق عليه السلام إذا أخذ أحدكم الدرهم [illegible] لعنة الله والملائكة والناس أجمعين

ما انا دريها ومثل قول ابي جعفر عليه السلام في جواب ابي بصير حين ما سأله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك
مما فال الى ما دل على منع الخمس اليهم ومطالبة الائمة من تحليل الكبر على من يستحل منهم شيئا مثل قوله في رواية الحلبي المتقدمة في مسألة الغنيمة بدون
الامام في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة من كان عنده شيء من
ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا عليه السلام لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما امحل هذا تمحضونا المودة
بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا الا نجعل احدا منكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني عليه السلام للخطاب محمد بن سهل حين جاء يستحله من عشرة الاف درهم
انفقها من مال الامام وقبيله لحد منهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فيأخذه ثم يجيء ثم يقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول
لا افعل والله ليسألنهم الله تعالى عن ذلك يوم القيامة سؤالا حثيثا ومثل امره علي بن راشد في ارباح المكاسب القيام باخذ خصوص الخمس من مواليه ومثل
ما ورد من الامر بعزل خمس مال المختلط ومطالبة امير المؤمنين عليه السلام الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسألة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك
ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد قده عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مطلقا في زمان الغيبة ويتفرع على هذا ايضا ما حكي عنه
هو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني وقال انه مشى الآن بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم بالغيبة
ما يعم زمان قصور اليد بقرينة استدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين وكذا سائر الائمة
وقد توهم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسألة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايضا بمنع دلالة اكثرها وامكان الحمل في كلها او جلها على التقية
من النهوض بجباية الاخماس بوكلائهم او صدورها خاصة مثل عسر الشائل وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما يدل عليه قوله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك
اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق الخمس بعينها الذي انتقل الى الشيعة من ايدي المخالفين
او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم دار الحرب او على ان العفو انما هو عن حقهم المتعلق بما ينفقون
على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المستفاد من قوله عليه السلام من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وقوله في
رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد بر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة حلالا وورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة عليها السلام
وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فيه لانه الشائع وجودا او المغصوب عنهم عليهم السلام كما يظهر ذلك من تظلمهم عليهم السلام ومن تعليلهم التحليل بطيب الولادة الى غير
ذلك من الامارات الدالة على خصوص هذا القسم من لفظ الخمس نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله هي الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا
في حل منه ليزكوا ونحو ذلك ولا يخفى انها مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر منها منها ما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم عليهم السلام ومثله
القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط حصة الامام في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه
نظرا الى ان ظاهر اخبار التحليل سيما المعللة منها بطيب الولادة الغير الحاصل الا بحل تمام الخمس سيما المشتمل منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل
بها او ترد او تطرح او تؤول كلها ودعوى انصراف تحليل المحلل الى ما يصرف عن ظاهره اذ لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك لان للامام الولاية على الزكوة
ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو ولي صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله فكيف حال
الخمس الذي جعله الله لبني هاشم اكراما لهم بل تطفلا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد ان خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس ولنا
الانفال ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة عليها السلام ومن يليها من الحجج من ذريتها يضعونه حيث شاؤا الى غير ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول
بان تمام الخمس للامام وان كان عليه التزاما او بالتزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظاهر ان هذا خلاف الاجماع بل الصريح الاية وبعض الاخبار
مثل رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر عليه السلام ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء وان قال عليه السلام بعده فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمنا
على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الثلثة الا انه كسائر الاخبار المحتمل بل الظاهر في بعضها الاختصاص في الكل او بدعوى الولاية عليه في البذل
والحرمان والتحليل والمطالبة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام خاصة بل اخبار التحليل بعمومها كالواردة في المناكح والارضين
والمتاجر بعمومها بالنسبة الى حصة السادات عليهم السلام اما ان تطرح منها او تؤول فهو كذلك بالنسبة الى حصة الامام واضعف من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق
من وجوب نقل الخمس كلا حال وجودهم عليهم السلام او الى وكلائهم فربما يحتجون للشخص كما في رواية ابي سيار ورواية علباء الاسدي وربما ياخذون وينفقون منه على
قبائلهم قدر الكفاية واما حال الغيبة عجل الله انقضائها فيجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام فالظاهر تحليله للتوقيع المتقدم عن صاحب الزمان
روحي له الفداء في قوله واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا القول ان امر الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك
الزمان وقبله اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فان التحليل المستفاد من تلك الاخبار حكم عام لجميع الائمة قصوا بايديهم العادلة
صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع تمام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة قد اولهما المحدث المذكور بان المراد واما حقنا من الخمس لعلها انها في
جمع بلبته بين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصصهم وفيه مع انه لا بد من تخصيص الشيعة في زمان امامته انه كيف يمكن الحكم بسقوط الفرض

الضرورية بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره وبالسيرة من دفع الخمس الى الحريم او نفعهم الحادث المذكور وعدم مكالبته على الثبوت
مع ان الجميع لا يحتاج الى صرف الخمس المرضى الجميع المؤمن بل اما ان يحمل على الطلاق واما ان يرجع بما ذكرنا من العقود المبني النماء في الدية الاموية
العباسية من الغنايم او اقتسه يعد الستة من الخالفين المقاتلين لا هل الحرب بظهرها ذكرنا ضعفه بما يحكي عن صاحب المعالم في كتابه منتقى الجمان من ثبوت
خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام صلوات الله عليه او بعدهم او على دال امر غنيم او اكتسب الخمس من اصحاب الفاطمية صلوات الله عليها ومثلها ما ثم
من رواية الحرث بن المغيرة النضري من قوله ان لنا اموالا ومجارات يعلم ان مقبضها ما ثابت نحو ذلك مما تقدم ان المراد تخصيص الحق به باعتبار وجوب دفعه
اليه وولاية بذله ومنعه وتحليله ومطالبته له وورد نظير ذلك فيما لا يقول القائل باختصاصه بالامام وما ابعد ما بين هذه الاقوال الى القول بعدم
تحليل شيء بالكلية حتى في المناكح في زمان الغيبة المستحقين نصفه كما هو المحكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الروضة نسبته فيما نحن به الى ربع البسيط
ما عن الحلبي في من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق به الخمس قبل اخراجه مستقلا بضمنه في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان
بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غايته ما يمكن الاجتراء عليه فيما عدا الانفال وخصوص المناكح والمتاجر فهو هذا المقدار من التحليل الا ان ما ذكره
الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالاهتمام به من الزكوة التي او قعت قبل الصلوة التي هي عمود الدين هذا مع انها معونة عبرنا
فكيف بما هو معونة الامام وقبيلة المجعول لهم عوضا عن الصدقات ليستغنوا به عنها بل هو المودة المجعولة اجر السادة فالقول بسقوط شيء منه حرمة عليهم سيما
مع ملاحظة ما مران المسئلة من الموضوعات حيث ان الشك من تحقق الابراء من صاحب الحق والتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل سيما مع المعارضة و
اشتباه الدلالة وعدم التكامل وقد صرح في المعتبر ان الحكم بان حصة الامام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا اغلط بقي الكلام في مصرفه فالذي
يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف عليهم وان قلنا بوجوب دفعها الى الامام عند الحضور لانه شرط اختياري مع عدم التمكن عن دفعها اليه
العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على ولده او
على ما هو وصي فيه مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة به وكيف كان فالقول بوجوب
والايصاء به عند ظن الموت كما اختاره شيخنا المفيد جملة وضح من سائر الاقوال المتروكة بناء على عدم تمليك الاتباع للكل غاية الامر بجواز دفع الكل اليه
حال الحضور لتولي البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة في حصة السادات من الحق من اهله بل ما تقدم من رواية ابن طاوس في
وصية النبي وقوله من لم يقدر على ذلك فليبعث دفع الخمس الى الامام فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا مضافا الى ما علم من حكمة وضع الخمس لتستغني به
هاشم عن الصدقات فلا يليق هذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وحرمتها عليهم مختص بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج اليها
فيها غالبا الى خمس ولا زكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف منهم في زمان الغيبة ما نقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء والدفن بعيد اشد البعد مثل ما
معرض التلف بل هو حبسه قطعي وكان الامر كما قيل بنوا ذلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء والاتقياء وظنوا قرب خروجه او ان زمان الغيبة كله على
اليه لم يعلموا بتسافل الحال وتقلب الاحوال بما يضيق من نسوة الجهال ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر كنوزها للقائم عجل الله
فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فحبس حصة الاصناف عنهم قول
مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة خصوص حصة الامام مما حكموا بوجوب حفظه بالايصاء او الدفن
وعن التنقيح انه ليس فتوى المتاخرين محققي اصحابنا ومحصليهم ان هذا في حصة الاصناف وحاصل الاحتمال فيها احتمال السقوط والثبوت مع وجوب الصرف
والايصاء او دفنه او التخيير وربما يحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام فقد عرفت ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض
ثبوتها فمقتضى الاصل الذي يقتضيه القاعدة هو وجوب حفظه له لانه مال غائب حتى غائب وحال الفقدان ولذا ذهب جمهور اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى
وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه يذهب ويعول عليه جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين
الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب الانفال هذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضينا
بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام في احوال الضعفاء سيما في هذا الزمان ثم في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضاه
بصرف حصته فيهم ودفع اضطراراتهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة ولحاجات فالشأن في هذا البلاء الامر جهة عدم اعطاء المال حقه في احد
الطرفين او في النسبة مضافا الى احسان محض لهما بل بالاسر بل اه ان لم يعد بغيا بالخصوص مضافا الى ان الظاهر ان المنا فيها ورد من الامر بالتصدق
بمجهول المالك هو بعدما الايصاء او نحوه لاجل الحرمان ... لا مدخل له في اصل الحكم واما بسبب الحجة من تعارضه مع ثمله بالشخص وبتعذر ايصاله
مضافا الى ... دل على انه عن لم يبلغ على ان ... سل ... بعضها مخصوص ... ... بالاولوية وسيته البني مضافا الى
[illegible]
[illegible]

يعني يصلونه مضيّق حصته في ايام غيبته لحوائجه ونفقاته وشيعته لا يتيع عن اصل الاصناف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة
ومرفوعة احمد بن محمد من ان عليه تمام ما نقص وله ما زاد من مقدار استغناء الاصناف بقدر الكفاية فيجوز حينئذ صرف حصته من الخمس وما الخمس اجمع
بالبديهة من امور الدنيوية في الازمنة الطاهرة المتناهين كان سدّ خلّتهم كان احد الاصناف لا مع الرد كان من اهمّها وقد استدل جماعة منهم بناء من المرسلتين على
الدفع حتى في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه تمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب بحق الله تعالى لا يسقط بغيبة من يلزمه ذلك
بل عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب اتمام الامام اذا وصل اليه جميع الخمس
والا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام ففي ما بين الروايتين بيان لسيرة الامام في تقسيم الاخماس والزكوات اذا اجبيت اليه ولذا عبّر
بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي حماد انه ان نقص عن ذلك شيء ولم يكتفوا به يعني الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولا نعم ذلك
وجوب اعطاء الزكوة من ماله اذا اعوزهم مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة واما ثانيا فلانه لا دلالة في المرسلتين الا
على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسات والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك من باب مواصلة الاقارب
الساقطة عند المفارقة بعد الشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة الى الحجة عليه التحية والسلام واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام من هذا المال المخصوص
فلعل الانفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهم من مال آخر خاص لا نعلمه وهذا المال له مصرف آخر والحاصل ان اثبات وجوب الصرف في الاصناف
من باب التتمة ذهب اليه جماعة بل في الروضة انه المشهور بين المتأخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف آخر اهم من ذلك بمراتب بحيث نعلم مع
قطع النظر عن الروايتين ان الامام لا يرضى بالصرف في غير هذا الاهم فدع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فان المسئلة من الموضوعات وحلّ مال
المرء المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان للمالك او المجتهد ولاية على هذا المال كما في مجهول المالك ومال اليتيم والغائب واللقطة لم يجب ملاحظة
الاهم والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظاهر عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك
لما نعت بعد علمه برضاء الامام من الامارات التي ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد ويعد اعلام المجتهد وذلك ان جوزنا تقليد
فيما نحن فيه نعم له ان يدفعه من اول الامر الى المجتهد وعلى المجتهد ان يقبله كما في كل مال غائب فيصنع به ما يرى من الدفع او الضبط الا ان يعلم المقلد بعدم
رضا الامام بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البرائة من الخمس قبل صرفها عن المالك اذا كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن القول بوجوب
الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية وامينا عنه وخليفة له كما استفيد تلك كلها من الاخبار لكن الانصاف ان ظاهر تلك
الادلة ولاية الفقيه عن الامام على الامور العامة لا مثل خصوص امواله واولاده مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية خصوص الدفع
في رضا الامام حيث ان المقتضي ربما يجوّز الدفع ان فرضنا في شخص الواقع تساوي بصيرتهما او بصيرة المقلد هذا كله على ما اخترناه من جواز الصرف
من باب شاهد الحال واما بناء على قول المانعين من جهة وجوب انفاق المعوزين عليه فالظاهر انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي لكل حسبة عامة
سيما مثل الانفاق بل يعتبر في المصالح كافة ما كانت الاهم فالاهم فيفرض المالك او المجتهد نفسه الامام وينظر الى المصالح التي اطلع بها عليه بعد الفحص عن وادلة
فايها كانت اهم في نظره وجب صرفه فيها لانه الذي يتيقن من الرضا الا ان هذا ليس قولا لاحد من اصحابنا لانهم بين مخصص له بالاصناف الثلاثة كاكثر القائلين
بالصرف وبين من شارك بينهم وبين غيرهم من موالي العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام المفيد وارتضاه جملة من المعاصرين
فالقول بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف للكل قلت قد عرفت اعتراف المفيد ومن تبعه بعدم النص في المسئلة وعرفت ان العبرة عندنا في الصرف رضا
شاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا **مسئلة** يجب دفع الخمس كلا الى الامام حال حضوره كما يستفاد من كثير من النصوص
والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين وجماعة من علمائنا وكيف كان فعدم تسلط المالك بنفسه على افراز النصف للامام اولا ولاية له عليه ولا
على اهل قبيله ثم ذكروا ان الامام يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له وما اعوز فعليه الاتمام ولم يحك التصريح بالمخالفة الا من الحلي حيث منع
من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم له ان يحفظ الفاضل لهم وكذا من وجوب اتمام ما اعوز ولعدم الدليل على وجوب انفاقهم عليه وقد
طال الاستدلال على ذلك وزادوا التطويل برده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه المسئلة ونحوها من وظائف الامام الذي هو المرجع في بيان وظائف غيره
نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيله لا للامام اذا لم يكفهم حصتهم وبيان الجواب عنه موقوف على هذا القول كما سيجيء لتم لو ثبت فهو احد طرق الجواز
الا ان الظاهر اختصاص ما ذكره الشيخ بقسمة جميع الخمس حتى يقصر نصيبهم من تمام الخمس على مقدار كفايتهم لا ما اذا لم يدفع من الخمس الا قليل كما هو في هذا الزمان اذ
الظاهر انهم لما قالوا بانه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة ولو قالوا به لم يكن دليل على ذلك لان مستندهم في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال
فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من
عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها مرسلة احمد المضمرة وفيها ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين
وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له

نقص عنهم ولم يكفهم اتم لهم من عنده كما ان له الفضل اي ما فضل فان الظاهر منهما سيما من سياق المرسلة في فقرات اخر هذا الحكم بيان اصل بسط يد الامام وجبايته جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقة اي الزكاة بين فقراء الناس كيف يمكن ان يجعل ان المستنبط منه وجوب الاتمام عليه من باب الوفاء او التبرع عند عدم غنائهم او احتياجهم قبله لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم وان كان لاجل عدم دفع الناس ما يجب عليهم ليس ذلك بعيد لو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس فالظاهر عدمها لجواز ان يكون اتمامه من مال آخر اللهم الا ان لا يمكن عنده بتنقيح المناط بانه مسلم او يلزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال آخر يصرف من الخمس نصف الناقص منه كما هو مقتضى قولهما ان الباقي له من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فتحصيلا فان طريق الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كالمحكي عن قولهم فيها ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم يوجد فيه خلافا وعليه ناش ما تقدم عن الشهيد في تقسيم التنصيف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت ان الظاهر من فتوى الشهيد والمرسلتين كون ذلك عند تقسيم الامام لجميع ما يحصل في يده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون حينئذ تمام حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقة ولذا افتى صريح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد صرح بجواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه بينهم فلا تدل على ان الحكم كذلك في كل خمس بتقسيم المالك بنفسه هذا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية فعل الامام ومداومته على ذلك وهو مسلم لكونه بالزام من الله فعله لخصوص الامام حيث ان نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة والشفقة فيجب ان يكون تقسيمه للاخماس والزكوات بسبب المال على البسط التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة للمستحق في كل سنة من غنائه لنفسه فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام من الملاك الذين فرض امر نصف الخمس كالزكوة اليهم ليعطون من يحبون من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطائه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص اشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى فلم يصل اليهم الا اجحافا بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكوتهم واعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر معشارها لمؤنة عمره مع موت باقي الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراؤه في المرسلة سيما مع ملاحظة اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بقوة جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكره

فصل

في الانفال الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة عما سأله وتسمى الغنيمة لكونها من المزيد للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد هنا ما يختص به النبي صلى الله عليه وآله زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام وهي امور منها الارض التي تملك من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظاهر انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال ويدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وهو للامام بعده يضعه حيث يشاء وفي حسنة ابن مسلم بل ابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او صولحوا او اعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان المذكور في كتاب الاحتجاج ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المنورة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وفي الانفال وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة ابن وهب الآتية في الغنيمة ونسب بعض المتأخرين الى الاصحاب

ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز او ملكت وباد اهلها والظاهر انه لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام وعزاها عن جامع المقاصد عن التنقيح نسبته الى اصحابنا وعن المسالك انه موضع وفاق وعن الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح به جمال الملة والدين في حاشية الروضة مستدلا على ذلك بما سيأتي من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض مملوكة فبادت اهلها في الظاهر انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا نعم لو كان ملكه بالاحياء ففيه في زوال ملكه عنه ورجوعه الى ملك الامام كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو ماتت عامر المفتوحة عنوة فالظاهر انها كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها ملكا للامام كما عن الرياض التصريح به مستفيدا من التتبع نفي الخلاف فيه فاطلاق ان الموات له محمول على الموات بالاصل او بالعارض مع بوار اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين ولا يرد ملك الامام عنه بالاحياء اذ نرمثل ما يحييه الكفار والمخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات ولحقت عنهم عنوة لان احياءهم له كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنيمة للمسلمين ففي ملكهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام بالموات ومن عموم ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام لاحياء الكفار ايضا ملكوها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظاهر من عموم قوله عليه السلام من احيا ارضا وان كان في بعض الاخبار ما ينافيه ثم قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين ما لا رب له ولا وارث له فان المناط ان كان هو معروفية المالك ليثبت في الثاني دون الاول فهو فيه انه يصلح التعبير في شيء من ادلتها وان كان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ابعد كل بعد مع ان العلم مشكل في الثاني والفحص لا بد منه في المقامين وبالجملة فالفرق بين الموات التي باد اهلها والتي

ليتم وامّا لها جنس ان الظاهر كونها للثاني مع الاطمينان بعدم الوارث داخل في مال من لا وارث له التي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخل في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز لا اشكال في كونها من الانفال لانها القدر المتيقن من مورد النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف مشخص فان كان ملكه لها بالاحياء فيأتي في باب احياء الموات فيها قولان وان ملكها بناقل آخر فالظاهر عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهم الا انه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلق الموات في كثير من الاخبار ويبقى هنا ما قطع بعدم بقاء مالكها والظاهر من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخل في الموات ويظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء او خصوص السادة كما احتمله في الرياض في الميراث المذكور وبعدما علم بقاؤه ولا يتمكن من معرفة شخصه فمقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها واخرى التي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد انه لا رب لها المالك المعروف فيقع التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها من الانفال حتى لو كانت محياة الا انها قيدت في غير واحد من الاخبار بما باد اهلها وخربت فاللازم حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد بل لا يتوهم عدم المنافاة في الارض المذكورة داخل في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لاربابها والا فمجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال وظاهره يشمل ما كانت محياة من غير احياء قابلة للانتفاع بها اما للكثرة وورود الامطار واما للمد اليه من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي آخر ان له كل ارض لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام والظاهر ان اصحابنا قيدوا المطلق في السادس باحد الثلاثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار كما انه ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلي اهلها وقطائع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها … وفي مرفوعة احمد بن محمد وروايتي ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلاثة وهل هي مختصة بالامام ولو كانت من الارض المملوكة لغير الامام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى ان جعل هذه الثلاثة او بعضها قسيما للارض المختصة به اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام لم يكن وجه لعدها من الانفال بل صرح في كل ارض تابعة لها خلافا في رؤس الجبال المحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر لعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف للاصل وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل مع ان الاخبار ناهضة ولو بمعونة اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به ينافي جعله قسيما مستقلا وخلافا في الاخيرين المحكي عن الاخيرين لما ذكر ويتوقف في الاخير منها الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة لكونهما غالبا مواتا والآجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة يجمع على اجم كقصب والآجام جمع ابها وجمع جمع والاجمة كما في الروضة الارض المملوة قصبا ونحوه كما في الروضة وفي حاشيتها للمدقق الخوانساري انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكان بعضهما نظرات انتهى وكيف كان فالمراد ان الارض المستاجمة بعضها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك مما يدل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير وكيف كان فالاقوى ان الارض المستاجمة للامام كالموات وهي منها اذا وقعت في ملك مالك لم يملكها بل ملكها الامام نعم لو استوجمت شيء من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورتها للامام بل هو نظير ما لو ماتت بغير الاستيجام فانه قد مر انها لا تخرج عن ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن الملك اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول اذ لا يبعد ان يخص القائل بكون الموت مخرجا عن ملك المحيي ما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الآجام المذكورة في النصوص والفتاوى مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على وجه غير الاستيجام فان المستاجمة كالارض المحياة من حيث الانتفاع بشجرها مثل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية اذا فرض طروها في ملك مالك فان كان الاول منها كالمياه عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي ره بان هذه الثلث يعني رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام داخلة في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال … الى غير ما … محصل ما ذكره ان القائلين بكون الآجام للامام ولو كانت في ملك الغير ان ارادوا انها لو كانت صارت ملك الغير اجمة … فهم … مطلق القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك لو فرض حدوثها بالبيع … وهو بعيد وان ارادوا ان الآجام للامام وان وقعت في ملك الغير … استولى … [illegible] … لمستملك عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الآجام الى العرف فلا يبعد مثل ذراع او ذراعين مملوء

غصباً الجميع نعم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم اقف له على دليل بل ظاهر النصوص خلافه اللهم الا ان يريد ان
كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص او قاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام وان كانت حيث يجيء فابلته [illegible]
بها القريبة من البحر فتسقى زرعه من جهة قربه عروق قد او بعد البحر فلا يكون من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه مندرج فيها في غير
واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى العموم ما دل على ان الارض كلها لنا ونحوها ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها في المتن بل في المنتهى والذي اجد
ظاهرا لنا اللهم بعض ممن ملكهم من الاراضي بغير قتال وفي ذا التحرير والروايات منها المرسلة السابقة وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه الغصب
ففي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو للامام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام وفي التهذيب عن داود بن فرقد
ان قطايع الملوك كلها للامام ليس للناس فيها شيء وفي حاشية الشرائع ان المراد منها ما يصطفيه الملوك لانفسهم من الاموال النفيسة وهو مبني على ما ابدله المحكي عن جمع
حيث قال ان اهل الصفا من الصفو وهو اخيار ما يريده من الامور الحسنة الا ان المراد بها بقرينة التعاقب القطايع وهي القرينة البالغة [illegible]
المفصول ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما عرفت من النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة مسئلة المعروف بين اصحابنا
الثلاثة واتباعهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام فهو للامام خاصة بل عن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا قوم
بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعف السند منجبر بعدم معرفة الخلاف بل عن المنتهى
وان لم نعلم من الاصحاب وربما يشهد له المطلب حسنة معاوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة عن ابي عبد الله عليه السلام عن السرية يبعثها الامام فيصيبون
غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما
غنموا للامام يجعله حيث احب ضرورة انه لا يخفى عدم دلالتها على [illegible] اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المعروف ان ضمير
قاتلوا راجع الى السرية التي بعثها الامام القيد [illegible] التخصيص ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة [illegible] انه ليس فيها
الا الخمس واستجوده لاطلاق الاية وضعف [illegible] الرواية [illegible] الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي
خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع [illegible] مقام [illegible] على تحليل الامام ما عدا الخمس له كما انه للكل في زمان الغيبة على قول
مع احتمال حملها على الغنيمة على ما سمعته [illegible] في المنتهى فهو والمحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكايته قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير
اذن الامام لما يغنم باذنه [illegible] الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك قال وان كان قول الشافعي فيه قوة
[illegible] المحكي عنه في موضعين من كتاب [illegible] ان كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت الغنيمة للامام عنده ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر
الفتاوى بل صريح بعض عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة لكون الجميع للامام وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على الغانم
بدون اذن الامام اذا احل الامام ذلك له كما يقوى في زمان الغيبة لان الامام لا يملك الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والخمس الآخر مشترك بينه وبين قبيله
وان كان ظاهر الاية والجواب [illegible] نقل عن العلامة [illegible] فهم ذلك من عبارة الروضة جمال الملة الخوانساري في الحاشية
فالغنيمة بدون اذن الامام [illegible] الكل [illegible] الخمس [illegible] على المش في الاية الشريفة لان [illegible]
الخمس لا ينافي كون الكل للامام كما ذكره العلامة في [illegible] ومن الانفال ميراث من لا وارث له ولو ضامن جريرة ونسبه في المنتهى الى علمائنا اجمع ويدل عليه
الاخبار وقد تقدم بعضها مسئلة المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال ونسب الى الكليني وشيخه
علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم في رؤس الجبال من روايتي ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي رواية اسحق بن عمار المروية
عن تفسير علي بن ابراهيم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال قال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان في ارض خربة لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال [illegible] ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول
لا يخلو عن قوة وان كان المش خلافه بل مساواة المعادن للناس [illegible] استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة لعدم فرض اعتبارها سندا انما
ان قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير الى ارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الجميع لمن لم يكن دابه
التشكيك [illegible] الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الحكم فيها [illegible] الباقي
للاصل الشرعي لا بتحليل الامام وان امكن دفع هذا بان مثل هذا يجري في المعادن المأخوذة من ارض الانفال فوجوب الخمس فيها على كون الباقي للمالك
باصل الشرع فتعين حملها على ان الماخوذ منها ان الامام فيه الخمس كما حكي عن الكليني وسلار التصريح به فرع المشهور كما في الروضة تحليل الانفال
للشيعة في زمان الغيبة وظاهر المحكي في المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل [illegible] الا عن سلار وحكي عن الحلبي المنع
في انكار التحليل واستحقاق المتصرف اللعن وعن الشيخ والحلي عدم جواز التصرف في الاخماس والانفال عدا المساكن والمناكح والمتاجر وعن ابن الجنيد الاقتصار
اول الثلاثة وكيف كان فلم اجد هذه الشهرة لم اقف عليه [illegible] نسب الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلاثة فهو مذهب [illegible] والمحقق وجماعة

عنهم ولعل العموم قوله عليه السلام في رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه ان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء والارض ثم تلا هذه الآية قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب وفي رواية الحرث بن المغيرة النصري خطابا لنجية حيث سئل عن مال فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه قال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير شيعتنا والظاهر ان المراد من الخمس بقرينة قوله وهما اول من ظلمنا حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابي سيار المتقدمة في خمس الغوص ومنها يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الى ان قال وكل ما كان في ايدي شيعتنا في الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة جميع الارضين للشيعة وبمقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله لنا الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاجام ونحوها فهو مباح لهم لاباحة متبوعه اعني الارض ولا يبقى من الانفال الا الغنيمة بدون اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في الثاني بالتصدق واما الاول فيجيء الكلام فيه في المسألة الرابعة ورواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك بل يدل عليه التعليلات الآتية في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك لحل المأكل والمشرب وطيب الولادة فان هذه العلة جارية في الانفال نعم يشمل سائر الخمس ايضا الا انه يخرج بما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى الاطلاقات الخمس في موارده وقد استدل في الدروس على اباحة الانفال بعموم رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليهما انهما بالدلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اولى فلا بد اما من القول به ولم يقل المستدل واما من حملهما على ما تقدم سابقا في مسألة خمس الارباح والا فالاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها ومن هنا يعلم ما في سائر الاخبار [illegible] ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بني هاشم مما في ايدي الناس فلا بد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس وحصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على نوع عدم التمكن من اخذ حقهم وجباية حقوقهم او على عدم التمكن من اخذه [illegible] الى الشهرة التي لا تزال [illegible] ايام الخوفة [illegible] ابائهم وابنائهم او على صورة غلبة الظلم على الشيعة [illegible] ووجوب اداء سهامهم كما يدل عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله في الرواية الاخرى من اعوزه شيء من حقي فهو في حل واما من حمل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التي تقع بايديهم ممن لا يخمس ولما من حملها على صورة تعذر الايصال في زمان الحضور وامثال ذلك فالقول بان العمومات المتقدمة يعمل بها في غير موضع التخصيص حتى ان كان غير ما الف الغاية الا ان المظنون عدم التخصيص في هذه الاخبار فلا بد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما من حملها على احد ما تقدم وبالجملة ينبغي اثبات الغير الثانية بالادلة القطعية فهذه الاخبار المشتبهة الدلالة المعارضة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية الجرأة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار [illegible] وان كان قويا لان المسألة من الموضوعات دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي في المراسم والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول التحليل من الامام فتقبل شهادتهم بناء على اعتبار استناد الشاهد في شهادته الى الحس لكن هذا التأييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظني في المسألة الخلافية فلا يصدق عليه الشهادة ومثله في الضعف تأييد المطلب او الاستدلال له باستقرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولزوم الحرج بل لزوم اهمال معاملاتهم في اموالهم بحق الامام في زمن الغيبة وبلزوم الحرج والضيق لو منعوا الا بعوض والظن بما عدا الموات من الانفال لم يصل الى الائمة ايضا يجوز التصرف فيه لاي شخص ولو على القدر الذي في غاية ما وصل الينا من الاخبار المتقدمة التي ذكرناها مؤيدة بان عموم البلوى في هذه الامور يقتضي وجوب [illegible] المعرفة للناس فيها لو لم يأذن الائمة لشيعتهم على الاطلاق فانه من اعظم ما يجب ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقيت اما بغير مصرف او اما ان يتصرف فيه غيرهم ولا فائدة للمالك في ذلك بل لا اذن منه يتصدق منه على الناس بتلك الصدقة نافعة كما سيجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبي والغنائم واحتمال هذه الصدقة بالفقراء مطلقا او فقراء بني هاشم او مطلقهم او الحكام من الناس او بني هاشم موهون فان المنة المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور عدم التخصيص باحد كما في الاوقاف المطلقة والقنوات [illegible] الخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع عن التصرف فيها حرج عظيم مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير من الناس في المعصية حيث ان اغلب الناس يصعب عليهم دفع العوض في مقابل هذه الامور فكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون في معصية الارتكاب [illegible] العباد لهم ومناكحهم وبهذا الوجه يستفاد من تحليل الامام حلية المناكح بالتي يطيب الولادة وان معنى ذلك انه لو [illegible] وان غالب الناس في الزمان من جهة عدم المبالاة في الغير حقنا لو لا عدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث المولود والظن [illegible] الظن القوي الحاصل من الاخبار بالحلية في الانفال للشيعة ويمكن العمل بهذا الظن في جملة بعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير مع الشك في اذن المالك او [illegible] من الشرب من قناة الغير مع انه يمكن العمل هنا بالظن وان كان في موضوع

نظراً إلى اشتراك المسلمين في الأحكام في أمثال هذا الباب العلم والحاجة إلى العمل في الروايات أكثر منها في الأحكام والاحتياط متعذر أو متعسر فيجب العمل بالظن
لكن لا يخفى أن الأمور المذكورة وما ذكره حجتها من كفاية الظن بشاهد الحال أو كفاية الظن في المقام لعدم المانع عن العمل وعدم التمكن الا عن الظن لا
يجري فيما يعم الابتلاء بها كالغنوم بغير إذن الإمام أو ما يعتقد أنه من صفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء به قليلاً كالأراضي ورؤوس الجبال وبطون الأودية
والآجام وهذا يمكن الاستدلال عليه بعموم مثل رواية أبي سيار المتقدمة فإن تحليل الأرض ظاهر في تحليل ما يوجد فيها والتحليل لما في رؤوس الجبال ونحوها
فإن الأرض بقرينة شمولها لها ويدل على ذلك كله ما دل على ملك الأرض بالإحياء فإنها تدل بالفحوى وبتنقيح المناط على أن ما فيها يملك بالحيازة مضافاً إلى
استقرار السيرة القطعية على معاملة ما في هذه معاملة المباحات الأصلية ولا يقدح في ذلك اعتقادهم إباحتها نظراً إلى أن النافي في حجية السيرة كشفها عن
رضا الإمام بالعمل وإن لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك العمل إذ لم يترتب عليه عمل آخر غير مرضي مع ترتب الأدلة الواضحة الكافية في الردع عن ذلك
الاعتقاد نعم يمكن أن يستدل على الحل بما ذكره غير الأراضي بما ورد من تحليل خمس الغنيمة للشيعة لتطيب ولادتهم وليحل ما يناله من مأكل ومشرب فإن مقتضى
عموم التعليل بالعلة الغائية حتى تحليل هذه الغنائم الثلاثة المذكورة أعني غير المأذون وغير المقاتل عليها وقطائع الملوك المغصوبة منهم ويمكن أن
يستدل على حل الأنفال كلها بما ورد من تحليل الخمس والفيء **مسألة** يحل في حال الغيبة ما يشبههما من ضروب العلة التصرف في المناكح والمراد بها
كل جارية للإمام كلها إذا كان من الأنفال أو بعضها إذا كانت مما يخمس على المعروف بين أصحابنا بل عن المنتهى يستحل له زمان الحضور والغيبة إليه
علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه بحالها ولم نعثر على المخالف غير الحلبي كما ذكره في المختلف وعن الإسكافي لما ذكرنا سابقاً في حل الأرض
من اقتضاء اللطف رفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الإثم واستدل به الفاضلان من أنها مصلحة عامة يعسر التفصي عنها لوجب تحريم الإذن في استباحة ذلك
من دون إخراج حقوقهم وقد صرح الأئمة عليهم السلام بذلك في أخبار كثيرة منها ما عن عوالي اللئالي مرسلاً قال سئل الصادق عليه السلام فقيل له يا ابن رسول الله
ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما أنصفناهم إن آخذناهم ولا أحببناهم إن عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم
ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا أموالهم ومثل قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الفضيل قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام أحلي
نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال أبو عبد الله إنا أحللنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروي في تفسير العسكري عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين صلوات الله عليهم
أنه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك مغصوب وخمس مغصوب فيستولي على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لأن نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل
من ملك شيئاً من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق أحد أفضل من صدقتك وقد تبعك
رسول الله صلى الله عليه وآله في فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا أحلها أنا ولا أنت لغيرهم ورواية الثمالي عن أبي جعفر
في حديث قال إن الله تعالى جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين
وابن السبيل فنحن أصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه إلا كان حراماً
على من يصيبه فرجاً كان أو مالاً وقد تقدم رواية حكيم الدالة على تحليل الخمس والأنفال للشيعة وقد تقدم أن الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار ورواية ضريس
الكناسي قال قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري من أين دخل على الناس الزنا فقلت لا أدري فقال من قبل خمسنا أهل البيت إلا شيعتنا الأطيبين فإنه محلل لهم ولميلادهم
فإن الظاهر من الخمس هنا أيضاً خمس الغنيمة من الجواري المسبية كما لا يخفى على المتأمل بل الظاهر من جميع ما كان من هذا القبيل من الأخبار إرادة الخمس بهذا المعنى
لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر أن عنوان المناكح في كلمات الأصحاب لا يشمل الجارية التي هي من جملة مال التجارة إذا تعلق به الخمس فإن الظاهر حرمة التصرف فيها إذا
بنى المتصرف على عدم الضمان وتصرف فيها كتصرفه في أمواله وكذا الجارية التي اشتريت بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالغاصب والعوض والحلال المختلط
فإن الظاهر حرمة وطي تلك الجارية لعموم ما دل على حرمة شراء الخمس المكنى به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بيد الناقل من عوضه نعم ربما يظهر من
بعض الأخبار عموم كل جارية تعلق به حق الإمام مع أن في التعليل بطيب الولادة دلالة عليه إلا أن يدعى انصرافه إلى ما هو الغالب في أمهات الأولاد من تملك الشيعة
لهن إما بالسبي وإما بالشراء عن السابي وهو الأغلب وأما المنتقلة إليهم بإزاء عين مال تعلق به الخمس فيما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية الندرة
والظاهر عدم شمول الأخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام إنا أحللنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا بل ربما يتأمل في شمولها لما إذا كان السابي شيعياً فإن الظاهر عند تعارض
الأخبار السابقة لأن الغالب هو انتقال السبايا إلى الشيعة بالشراء ولو فرض حصول منهم في الاغتنام فالمنتقل إليه هو الحاصل بعد القسمة فكأنه انتقل إليه من
غيره إنما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا يبعد أن لا يملكوا حق الإمام وإن ملكوا أخماسه إذ المنتقل ما فيه الحق إليهم من غيرهم بنظر حرمته عليهم في مكاسبهم
وأموالهم التي تعلق بها الخمس مع حليته للشيعة فيما ينتقل من ذلك من غيرهم إليهم لا ينفع التمسك بعموم التعليل إلا أن يقال إن مورد الغالب فكأن المراد رفع
المفسدة الحاصلة من انتشار السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من أجل ذلك في الزنا إلا أن يقال إنه لا مانع من أن يكون المراد دفع خبث
الميلاد عن الشيعة من أي سبب حصل من الأسباب التي كان بيدهم رفعها فحلل لهم المناكح التي تعلق بها حقوقهم من أي جهة كان إلا أنما الخبر بالولا
هو مقتضى الجمع بين أخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحتي علي في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي

ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجواري القابلة للوطي لا خصوص المتولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض الاخبار ومن التعليل لكن التحقيق
ان المراد حل ما يتعلق بالمنكح حتى انه لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة رفع الزنا وتحليل اولاد الحرام
وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا في الوطوات بل في من صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل
بهذه الغاية تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح نعم حل التصرف في العين لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو من غيره من العنوانات ثم انه ربما يعبر
بالمناكح عن ثمن الجارية المشتراة من مال الخمس وبمهر النساء وغيرهما ان دخلا في المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا
العنوان والا فلا دليل على استثنائه **مسألة** المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية العوالي المتقدمة انها من جملة الارض
وقد عرفت ان ما بايدي الشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما يراد بالمسكن ثمن المسكن الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم من ان الوضع ان كان من ارباح
في سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو حلال بعنوان ان الخمس لا يتعلق الا بعد المؤنة وان كان غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل فيما اذا اخذ
مسكنا من عقارات اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير اذن الامام فان في شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر المنقول
المأخوذ من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن المأخوذة من الارض المفتوحة عنوة كذلك من حيث اباحة الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها
حينئذ اتفاقا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا ينافيه تعرض العلماء لوجوب الخمس فيها لانهم يعرفون ذلك عند بسط
يد الامام في الاراضي مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التي للامام مستلزم لتحليل ما هو مشترك فيه بالطريق الاولى والثالث اباحة المتاجر
فالمساعد له الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي ينتقل ممن لا يخمس فان عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس حتى يأذن له اهل الخمس وان ادى
المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفيء للشيعة هو ذلك بل هو صريح الرواية المتقدمة من تفسير العسكري المشتملة على تعليل
حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بحل مناكحهم من مأكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي حلل للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم بالمعاملة لا ما تعلق
بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال اقربه
عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم وصريح الروضة كظاهر المحكي عن السرائر الجواز ثم ان المنفي في المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل
الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت في ارباح المكاسب مع عدم الدليل على السقوط فان ظاهر
ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت في التجر بها ولا يقدح السكوت عنه في هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل
التعيش لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل المأكل والمشرب مع ان الكلام مسوق لبيان حكم اخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي قد يتفق في
هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلاثة موجب لتملك ما حصل بيد الشيعة منها بالمباشرة لتحصيلها وبالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف
ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من
وجوه مثل ان الاباحة ليست بتمليك يوجب ترتب اثار الملك سيما مثل الجواري وان متعلقها لا بد ان يكون موجودا حال الاباحة مع عدم المباح والمبيح
حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض مفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بواحد دون واحد وان احيى الارض وحاز المال
بل كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيصل الى بيت المال للشيعة والذي يهون الخطب الاجماع على التملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم
كل ما يحصل بايدينا اصالة او انتقالا وهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال في الاصل والمنشأ في ذلك احد الامرين احدهما
ان يقال ان تمكينهم العملي لم يتعلق بهذه الامور لمجرد الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكرنا وانما كان ذلك حكما شرعيا من الله سبحانه واذنهم ورفع ايديهم
لاجل ذلك الحكم الثاني يعني ان الشارع مع ملاحظة رضاهم بصيرورة الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور ايديهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية
فهي باقية بواسطة ما علم الله منهم من الرضا على اباحة الاصلية بالنسبة الى الشيعة وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة
في ذلك للاخبار المصرحة باختصاص هذه الامور بالامام نظرا الى ان صيرورتها من المباحات انما نشأت من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل تشريع الاحكام فجواز التصرف
منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص الا بذلك الثاني ان يقال بثبوت
ملكهم لها فعلا الا ان ملكيتهم الفعلية ليس امرا منافيا لملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام وان
صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى تشبه في الجملة بملكية الله سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا للملكية
بعض العباد الا ان هذا المعنى كالقريب بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان يأذنوا للغير في التملك ولهم ان يمنعوا وليس
الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاج الى ارجاعه لعبد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد بل نظير المولى المالك لعبده حيث انه بعد تملك العبد ليس مالكا
بل هو نظير المالك [illegible] ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء
من [illegible] الاعمال [illegible] يجوز [illegible] ذلك بانواع الاخذ مثل الخديعة والسرقة والقهر اذا امكنه لانه غصب في

ابهامه وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد وجوه ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاولى دعوى عليه بل يظهر للاصلية قبل الشرع وظاهر الاخبار
وان كان هو الاولى الا ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب العمل بها لامعيتهم على ما يتعلق في مثل الملكية والزوجية من الامور الاضافية التي لا ينفك
دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **النظر الثالث** في الخمس وهو لغة
رابع الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب بالخمس وقيل وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلاثة عدم الفرق بين ان يكون بعد
المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وقد حواها العسكر اولا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان الغنيمة بعمومه واطلاق الاخبار
تشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام وان كان الكل حينئذ للامام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر في المنتهى حيث قال في رد كلام
القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالاية ان الاية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على ان الباقي لكن ظاهر كلام
الباقين بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة التي حواها العسكر بناء على قسمة ذلك كما عن الاكثر لعموم الاية نعم في رواية
ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا دلالة فيها ظاهرة واما ما يؤخذ من الكفار على غير الحرب ففي الحاقه بالخمس
الامن عن الاكتساب فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الدعاء الى الاسلام ففي الحاقه بالمغنوم بالاخذ قهرا من غير قتال او بالغنيمة بالقتال
الغير المأذون او بالقتال المأذون وجوه ستعرفها في القوة وقد تردد غير واحد من الاجلة في احتمال الناصب في وجوب الخمس فيه ويظهر من الحلي اتفاق
الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد الظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحقق الاردبيلي الاتفاق على الخلاف
الحلي خبر المتواتر بالناصب المحارب للمسلمين [illegible] العداوة للشيعة لعله لعدم الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة
وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المغنومة مع ان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن [illegible] ومن عينها
[illegible] [illegible] ويحتمل بينهما كما في [illegible] وذكر كل في [illegible] بعدم الدليل عليه بل الظاهر من الاخبار الواردة في حكم اراضي الحكم
المفتوح [illegible] انه ليس الا من ذلك قليل ولا كثير [illegible] خصوص [illegible] فان [illegible] ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل في مطلق غير المنقول
فالظاهر [illegible] الاصل [illegible] الادلة [illegible] بعض المتقدمة وان ادعاء العموم فيها من عمومهم عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في
الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم في الشيعة من الاراضي [illegible] خلو كلامهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من
ارتفاعه [illegible] الاراضي كما حكي عن التحرير لكن [illegible] عليهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فلينبغي ذلك شهادة على السقوط كما
ليس في خلو [illegible] شهادة على العفو [illegible] فضلا عن عدم ثبوت الاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما بيد
المسلمين [illegible] واما الخمس في الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من
[illegible] لاحتمال كونه محييا او لاحتمال الفتح انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها المصلحة كما صرح بذلك بعضهم في الارض المحياة
[illegible] من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض في محكيه كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما اغتنم
تام لكلما استفيد كما في الكتب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة مختص الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب العمل به او وجوب الخمس في مطلق
المغنوم [illegible] الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعى في الرياض الاجماع على عموم الاية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة المعتبرة الدالة بالمعنى
[illegible] بعض متأخري المتأخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الاية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن فعن الروضة
[illegible] يستخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها ومن البيان انه الحق بحجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم
[illegible] بها كالمعدن والغرة وشبهه مثل النفط وشبهه وبعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بها مع بقاء صدق الارض عليه كحجارة النار
[illegible] طين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف خفاء وان عدها جماعة منهم الشهيد وظاهر المحقق الثاني وعد البعض في القواعد والروضة
من المعادن [illegible] باب احياء الموات بعنوان الحكم من المسمى التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها او غيره في وضع الخمس كما عن [illegible]
[illegible] يستخرج من [illegible] من غيرها مما كان له فيه بدعية صريح محكي الثاني وظاهر الاول وعلمائنا اجمع ومثلها المحكي عن ابن الاثير
والازهري مع عن القاموس لسلك كجبلس نبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصنف بلا مقوله [illegible] النصف في لو سامح في
الياقوت والزبرجد والكحل والعسر على بعض والقير والنفط والكبريت وجوب الخمس في الاربعة الاخيرة مضافا الى الملح وفا عدا الاشكال في الملاف
اسم المعدن عليه سيما الاشكال في الامور المتقدمة ونحوها المغرة والنورة والجص عن البعض الجوهرات لها في المعادن في الملحي عند المغرة والنورة
والاعتبار [illegible] [illegible] واعتمد [illegible] [illegible] عند اهل المعادن

ونوقف في جميع هذا جماعة من متأخري المتأخرين ويمكن الاستدلال للاول بصحيح ابن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت
ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء على
ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض للمعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص فتأمل وفي رواية الشيخ بل قوله هذا مثل المعدن قوله
هذا المعدن فيه الخمس بدل ذلك الشيخ اوضح ثم ورود الاشكال في هذه الامور وجوب الخمس من حيث المعدنية ليراعى فيه النصاب ولا يراعى فيه مؤنة السنة او من
حيث الاكتساب فيكون بالعكس الا ان ذلك لا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عموما الوجوب في الغنائم والاكتساب بعد مؤنة السنة السليمة في المقام
عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ذكر في الارض مما امتاز منها في الجملة امكن التمسك له بصحيح زرارة قال
سألته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان المعتبر في الاشتمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم
عن الرياض والا فان كان قبل العلاج فلا ريب ان الحجارة التي يحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية وان كان بعده فيدخل ما يصنع من الطين
بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة
في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه في الشيخ الرضي بل لا يشكل بين الطين الخاص الذي يعمل منها هذه الامور وشبهها او بين
الجص الغير المطبوخ ولعل الاقوى ان لا يجب الخمس فيما يحتاج الى العمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والالات البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة
اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من ماخذه فلو وجد شيء منه مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما
صرح به المصنف والشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف
الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم نازع المحقق الاردبيلي
في ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه قال الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد
اخراج المؤنة تحصيلها مصفاة اجماعا نصا وفتوى وبلوغ الباقي النصاب وفاقا للجمهور المتأخرين للاصل ولصحيح البزنطي عن مولينا الرضا عليه السلام قال سألته
عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم
يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيح او الموهونة بها كوهن دعوى الاجماع باشتهار
الخلاف بين المتأخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق في اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب
وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم ام لا بد من بلوغه عشرين دينارا قولان منشأهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار في بيانه
على عشرين دينارا مع ان الاصل في نصاب الزكوة الدراهم واعتبار الدنانير لانها على الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني فيكون الامر بين حمله
الموصول على المقدار من جنس الدنانير وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فيراد من الموصول المقدار من مطلق النقد لعل الاول اولى مع انه اوفق
بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات وظاهر الصحيح اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض
ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك
وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبلها اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج ولو عرفا في بلوغ
المخرج النصاب ام يجب فيما بلغه ولو باخراجات متعددة مفصولة ولو بتخلل الاعراض في الاثناء قولان من اطلاق الصحيح ومن دعوى انصرافها الى الاخراج
الواحد او الى الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرايع التوقف
هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصريح جماعة اعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وظاهر الصحيح كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان
الا ان يقال ان ما يجب في مثله الزكوة هو عشرون دينارا للمالك الواحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن استقلال الاشخاص في التكليف
فاذا بلغ المعدن ما بلغ النصاب خرج الى انه يجب على كل واحد اخراج خمس ما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته بعد الاخراج
لانه الظاهر فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كانت النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح فالخمس لاهله والباقي
للواجد وان وجد في ملك غيره فهو لمالكه فعليه الخمس وليس له ح وضع مؤنة الاخراج والظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء يملكه الواجد لا الكل
مع احتمال عدم تملك المخالف او الكافر له لما دل على ان اموالنا ليس لهم منها شيء واما الموجود في الارض المفتوحة عنوة فالظاهر انه
للمسلمين لا كاصل الارض بل كسائر المباحات ويحتمل عموم الاباحة وكون الناس شرعا فيه سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم
بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه في تبعية الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال
في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد جميع المعدن فالخمس عليه وان كان قوي في محكي مجمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك وان قياسه على
الزكوة في جواز التصرف فاسد وغاية ذلك الاثم في التأخير اذا لم يترتب على الاخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء ضمنا

في الخمس

من العمل في المعدن كما عن الشيخ لا لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد ان كان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين
الصغير والكبير لانه اهل الاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه مؤنة غير مؤنة التحصيل والظاهر ان اول وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها الظاهر صحيحة
منها الجنة بالتصفية وما اخرج الله سبحانه من تجارة مصفى الخمس ففي وقت الاخراج ما تقدم في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل
انه نبات من البحر وقيل انه عين من عيون البحر وقيل شيء يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره طائر الا نصلت منقاره ولا وضعت
اظفاره الا نصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل
ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيحة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وظاهرها
عدم الفرق بين ما يؤخذ من الساحل او من البحر او من وجه الماء او من الجزيرة وانما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص او نصاب المعدن او يفرق بين
افراده ولا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة ولا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيحة وربما استظهر من وحدة السياق فيه
وفي غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفي المسالك انه ان اخذ من تحت الماء فهو غوص وان اخذ من وجه الماء فهو معدن مع قصور عنه
فكسب فيلحقه حكم ما الحق به وهو حسن مع عموم ادلة المعدن له ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التامل في تحقق الارتباط
لان الظاهر المتبادر الشيء المأخوذ من معدنها الا ان يقال المتبادر المأخوذ من منبته فالاقوى ان عنبر المأخوذ من تحت الماء ليس غوصا قطعا فيتردد بين
عنوان المعدن وعنوان المكسب فظاهر الصحيحة وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان الملازمة ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يأبى
تقييده بما بعد الاخراج فينتفي احتمال دخوله في عنوان المكسب فيتعين الاول ويعضده الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الامور المتعددة فيتعين
دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منها وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل للخلاف في
اعتبارها ويجب الخمس في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وقد عرفت جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد الى
الذخر وان المختفي بنفسه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقدين مذخورا بنفسه
او بفعل فاعل وفيما سبق من التخصيص والتعميم نظر الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض
مشايخنا في مستنده وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات مضافا الى خصوص صحيحة زرارة المتعلقة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس
والمذخور بغير قصد للمذخور في غير الارض كالسقوف والحيطان وبطون الاشجار ولعل المستند فيحكم غير واحد الخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطون السمكة
والا فمعرفتهم في الكنز بناء على ذلك ولذا عطف في الدروس الركاز على الكنز لكن الانصاف انصراف الركاز الى المدفون في الارض ولذا ذكر في كشف الغطاء
ما عرفت من تعميمه للمذخور بغير قصد ان ما يوجد في ارض الكفار مدخورا في جدار او بطن شجرة او خبايا موات او حب او تحت حطب فهو لواجده من غير خمس
ويعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيحة البزنطي عن مولينا الرضا عليه السلم قال سئلته عما يجب
فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وفي مرسلة المفيد في المقنعة عن الرضا عليه السلام قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب
فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما تجب فيه الزكوة فلا خمس فيه وفي الغنية ان نصابه دينار مدعيا عليه الاجماع وهو شاذ وان جعله الصدوق
في اماليه من دين الامامية ودعوى اختصاص الركاز وضعا او الكنز انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر في مستنده من
دعوى تقييد اطلاقهما بالصحيحة الآتية في نصاب الكنز قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان حمل المماثلة
فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرها كفاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان
عشرة دنانير قيمتها في هذا الزمان مائتا درهم وجب فيه الخمس على ظاهر الرواية المماثلة في مقدار الغنيمة فقط الا ان يقال ان الظاهر من المماثلة هو
ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابا وان كان من غيرهما فيكفي قيمة احدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد
يسوى عشرة دنانير ومائتي درهم ولذا قال في المنتهى ان حد المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر بهما ما نادرهم وما عداهما فبقيمة احدهما
نعم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرايع الاقتصار على نصاب الدينار ولم يعلم له وجه وفي المسالك انه ينبغي القطع بحلانه ثم ظاهر الصحيحة مساواة الكنز
للمال الزكوي في مبدء تعلق الحق لا من كل وجه حتى يبقى باعتبار النصاب الثاني للعكس في الخمس ايضا في المدارك ضعيف جدا لمخالفته الاطلاقات مع اعترافه
بعدم القائل به وايضا فالظاهر من الصحيحة بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من امكنة غير متحدة عرفا والظاهر تعلق
الخمس هنا بالعين بل هو اتفاق كما حكاه بعض لكن الظاهر جواز اخراجه من قيمته ويدل عليه ما رواه في الوسائل عن الكليني مسندا عن امير المؤمنين صلوات الله
فيمن وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين عليه السلام ادّ خمس ما اخذت فان لك الذي وجد الركاز وليس على الآخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على
اجازته عليه السلام لبيع الحصة يأباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم ان وظيفة هذا الباب وان كان هو التوجه لبيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ
عن تملك الواجد لها الا انها جرت عادتهم بذكر ما يملكه الواجد وما لا يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها

ان يكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي ص [illegible]
او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك واما ان لا يكون كذلك اما الماخوذ من دار الحرب بان وجد حربي في دار الاسلام مع فرض عدم الامان له
او لما يغنم كنزه سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام او لقاطبة المسلمين بناء على
بقاء هذه الاموال في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما هو في المسئلة فهو في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذة من دار الحرب فقد
صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الذخيرة نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع والظاهر عدم الخلاف ايضا في القسم الاخر كما استظهره
في المناهل والمعتمد لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اختلاج المال عن الملك المعلوم الكفر
لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها للكل من يحوزه بحكم قوله من سبق الى
من لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات ولو كان الماخوذ من دار الاسلام عليه سكة الاسلام فلقطة على راي محكي
عن المبسوط وحكي القاضي والمنتهى في كثير من كتبه وولده في الايضاح والتهذيب والشهيدين في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني ونسبه في المدارك
الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه
المفروض انه ضائع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا
لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال
قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصل باندفاعها باصالة عدم عروض الاحترام الموجب لجواز
الملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجب كونه لمسلم كما لا يوجب احدهما اتفاقا الا ان يدعى تقوى الظن بصورة تايد الدار
بالاثر وفيه ان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم لانه الغالب واحتمال سكة الاثر من الحربي لمصلحة ورواج المسكوك بين المسلمين نادر يكاد يعلم بعدم وقوعه وكون
الدار امارة لكون الدافن من اهلها فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام يحكم بمقتضى الامارتين كونه في يد المسلم فانتقل الى الحربي اما اذا كان في دار
الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذا ثبت كون الدفن بعد اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام
كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض وتحمله فالكلام هنا في اعتبار الظن في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام
دليلا عليها على كونه في يد المسلم ليس مما ينبغي فافهم وعن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضائع وعن الموثقة
بحملها تارة على الخربة المعروف المالك فالمراد تعريف الورق مالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيدان اما الاول فواضح
واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيئ من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين
المكنوز وغيره بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم عادة
كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما لما يعلم او يظن انه من الامارة فالظ كونها لقطة فيحمل عليها الرواية وقد ترد بكونها قضية في واقعة وفيه ان محمد
ابن قيس هذا الكلام عن الباقر ع في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه الظ من بيان الامام لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم
وكيف كان فالحملان وان بعدا الا انه يقربهما معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة
فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى وحملهما على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن
عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيبقى الامر بين ارتكاب الحمل فيهما او في الموثقة السابقة ولا يخفى اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة
الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه ولذا اختار جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكي عن الخلاف
والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المسلم ثبوت حكم الكنز
بعد الفراغ عن تملكه كما في المعتمد ولذا لم يقيد بغير الموجود في ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين حيث يستدل الاولون على حكم اللقطة
بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم ويرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع الامارات
كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول هذا كله اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ولو كانت مملوكة للغير كما
لو كان في مبيع ابتاعه منه عرفه البائع او غيره المالك وجوبا بلا خلاف ظاهر لما سيجيئ من وجوب تعريف ما في جوف الدابة والموجود في بعض بيوت اهل
مكة واستدل عليه في المنتهى تارة على ما حكي بان المالك الاول يده على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك والاخرى بوجوب الحكم له او لوارثه اجماعا
قضاء لظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقتين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون
المنتقل عنه الى ورثته ان عرفوه والا فالى الامام مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة روايتي الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا
الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف نعم لو علم عدم جريان يد البائع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض

وربما يحتمل لاجل الصحيح كون الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون لمعمر انتقل اليه باطلاق كلامهم كالروايات بان الموجود في الصندوق للمالك الصندوق
الشامل لما اذا علم انتفاؤه عنه وفيه نظر ظاهر والاطلاق كصحيحتي كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول دفعه اليه
فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد ولا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة وان لم يعترف
به المالك الاول فالمحكي عن المقنعة والشهيد والمحقق الثاني وجوب تعريف المالك السابق وتوقف المنتهى في لقطة القواعد وهو في محله بل الاولى المنع الا ان
يكون اجماعا لعدم بيان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول بل من باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان الوجه
في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان للمالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول بحكمه لا انك قد عرفت ما فيه واما المناقشة فيما ذكره من الترتيب في
التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف وتساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قرب زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه ففي غير محلها لان مقتضى
ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط بالجملة كلما احتجوا به او يمكن ان يحتج به على
هذا الحكم يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم اوضح وعلى اي حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على
وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم
واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسألة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوريث لم يعترف به الباقي كان
حكم الباقي حكم الكل ولم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشاركه الباقون فيما اخذ وان كان كل جزء باعترافهم
مشاعا بين الكل لان ادعاءه سبب لوجوب دفع حقه اليه فما يدفع اليه انما يدفع اليه على وجه كونه حصته فيتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا قبله اذ لو بقي
على الاشاعة ووجب تقسيمه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حقه اليه وان كان دفع الكل اليه واجبا كي يسلم له حصته وكلاهما باطلان نظير ما لو ادعى مالا
لمورثهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع كون الدار في يده واضح ولو كانت
في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستأجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسألة الآتية وجوب تعريف المستأجر قبل
المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على الفرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم المالك وح فبعد انكار المالك ينتقل الى المالك الآخر ولا ينتقل
الى المستأجر مع احتمال الالتفات وتقديمه اليه والضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكروه في اصل مسألة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه
اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء والا فللمشتري وعليه الخمس مط كما اختاره المص هنا والمحقق في
الشرايع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو المحكي عن النهاية والسرائر وحاشية الشرايع او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس والمسالك
والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة وبه ينزل اطلاق كلام الاولين كما ان ما في الحدائق من نفي الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام مما
ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك به وهنا عن التنقيح من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ
في احد قوليه بل حكى هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم
ان ادلة اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد
في المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا غير بعيد حتى مع القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر
البيان نعم في المسالك من ان الموجود في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تامل اذ بعد تسليم اعتبار هذه
الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول بالتعريف الخاص لمالك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان
المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف كما لا يخفى على المتامل نعم لو ثبت ما تقدم من التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم
وجوب التعريف العام بعد التعريف الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في جوف الدابة لبعد حملها على ما ليس فيه اثر الاسلام ثم ان المص لم يتعرض لحكم ما يوجد في ملك الغير
الذي لم ينتقل الى الواجد الا ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد فيما انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعترف به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار
سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد بها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل
المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل موردها على المعلوم كونه من مسلم وفيه تصدق فاذا
لم يعرفه اهل الدار كان مجهول المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه قال اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام
فلا يتعرض له اجماعا انتهى وح فيمكن ان يكون ما ذكره من حكم وجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصية او اتفاقا وكل يجب التعريف ثم تملك الموجود عند
جماعة من غير تعريف عام لو اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح بعد تخميسه شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل
عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء
لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما فيه اثر الاسلام ومنه يظهر ضعف ما عن جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة

فيها او وجدت في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتيهما على الشرايع وظاهر الرواية بل صريحها عدم وجوب تتبع الملاك السابقين وفاقا
لما يحكى من ظاهر عبارة الحلي وما حكاه في السرائر عن سلار وان تمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في ان منشأ تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عنده اتباعه
من الملاك عليه يشكل وجوب تعريفه حينئذ لان الرواية محمولة على الغالب من صورة عدم العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا والبايع وليا او
وكيلا فيقوى وجوبا تاخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او سقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع به
وعن ظاهر المنتهى انه محل الاتفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيح عنه لعدم دخوله في الكنز واحتياج الالحاق في الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعي والاطلاق
قوله كلما كان ركازا ففيه منصرف الى المركوز في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عدم شمول ذلك لمثل الاستقاء فيه والاكتساب
كما يظهر من محكي السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان
عرفه اعطيه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكل حكم من ابتاع فوجد في جوفها درة او سبيكة
او ما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف مالك السمكة
الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا خبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار يذهب في رسالته الى ما اخترناه وهذا
الذي يقتضيه اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب وعدم الفرق بين الموجود في جوف الدابة والسمكة خلافا
للمصنف وجماعة حيث قالوا واشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب في الكنز لا في الاستفادات ولعله لان الموجود في
جوف السمكة غالبا غير مملوك لنا لكن لان الحيازة المملكة لها لا توجب تملك ما في جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب دخول المال
في جوفها مع ما يعلفه والظاهر اعلافه المالك لها والاصل عدم اعلاف غيره وعدم كون المال من الغير دخل في علف المالك وفيه ان السمكة قد يكون في
ماء محصور مملوك للمالك بحيث يكون نشوها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب في الاضاحي التي هي مورد الصحيحة
والاصل عدم جريان يد المالك على ما في جوفه وان اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا ولذا مال في التذكرة على ما حكي
الى مساواة السمكة للدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار لكن من حيث ان القصد بحيازة السمكة يوجب تملك جميع ما اشتمل عليها لكن المتجه على
هذا وجوب دفعه اليه من غير تعريف الا ان ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب التعريف في الموجود في جوف الدابة بالدلالة
وفي عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب اليد عليه بعد خروجه من البحر ولا يبعد فرض العلم بجريان اليد عليه من محترم المال قبل وقوعه في البحر وخروجه
عن ملكه الا بالاعراض كما ورد في مسألة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي يستفاد منها ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع ان رجلا عابدا من
بني اسرائيل كان محارفا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ احد
الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من
ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن الراوندي في قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه
امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قيل له ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت راسك
فانتبه فرأى الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت اليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها
فلما شق بطنها فاذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيد الساجدين صلوات الله عليه ما مضمونه ان رجلا شكى اليه
الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين
فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحوه المحكي عن تفسير العسكري ع ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل جدا لما عرفت في مسألة الدابة من عدم
الدليل وعرفت من الحلي كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام
وخالف فيه المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتيهما على الشرايع فحكما بكون الاول لقطة فيهما يعمل حكم اللقطة في كلما كان عليه اثر الاسلام ووجد في ارض
الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالمخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة وكون ما لم يخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم العلم بكون الموجود
من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او خارجه والله العالم ويجب الخمس فيما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم وللاجماع المحكي مستفيضا
كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول فيما يخرج من البحر قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس
والنسبة بين العنوانين عموم من وجه لتفارقهما في الاخذ بالالة من دون خوض في الماء وفيما يخرج من الشطوط بالغوص فاما ان يناط الحكم بكل منهما
واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر او بجعل تقييده من جهة الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني
بالخوض الغالبية بالنسبة الى الخارج بالالة بحمله على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالغوص والاطلاق بالنسبة الى

الحوض في الشطوط محمول على الغالب وعلى اي تقدير فينبغي القطع بعدم شمول الموضوع لما يوجد مطروحاً في جنب الماء واقوى الوجوه الاربعة ثالثها فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص ان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالآلة خلافاً للمسالك ونفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب في الامرين او في احدهما بناء على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الآلة معه فاخرج بها كان غوصاً وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدر والعنبر الغير المملوكة ام يشمل ما كان مملوكاً غارقاً سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقواهما الاول للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير خمس ان شهدت القرائن باعراض صاحبه عنه والا فهو لمالكه فان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة وفي الرواية الواردة في سفينة انكسرت في البحر ان ما اخرجه البحر فهو لاهله وما اخرج بالغوص فللغائص والخروج بها عن القواعد اشكال وانما وجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند المخرج ديناراً بلا خلاف ظاهراً الا من المراسم وفي المنتهى والتنقيح الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي المتقدمة وظاهر التقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن انه يعتبر النصاب بعد اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفقه على الاخراج عرفاً حتى لو غاص مرات ولا يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج منها مؤنة المرات على وجه قوي ولو اخرج بالغوص مالاً آخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان قصدهما بالغوص والا اختصت بالمقصود وفي اعتبار اتحاد الاخراج ولو عرفاً في بلوغ النصاب وجه قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئاً ولو كان من الجواهر المباحة من غير غوص فلا يجب فيه خمس سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالآلة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيواناً بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافاً للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقها بالمخرج قصداً وجهان واما العنبر فقد تقدم انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء ومن الساحل فحكمه حكم المعدن بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيحة الحلبي السابقة النافي لاعتبار اخراج مؤنة السنة عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيحة باللؤلؤ مضافاً الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لكونه مكسباً فيحتمل عدم النصاب فيه اصلاً او اعتبار نصاب الغوص او المعدن فيه والاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجاً عن جميع العنوانات السبع الثابت فيها الخمس فيتعين احد الاخيرين ولبعد دخوله في الغوص قطعاً فيتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في الغرية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقاً وعن الشيخ وابن حمزة والحلبي عدم اعتبار النصاب اصلاً بل عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرجوا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيحة الحلبي الوارد في مقام بيان اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضاً فيما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد له ولمن يجب عليه شرعاً او عرفاً بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعتراف بثبوته باصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد بدن او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الصلاة والزكاة التي لا اختلاف فيها وربما استفيد من هذا الكلام وجود الخلاف في المسألة قبله ولا يبعد ارادته الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر انه قيل ان الخمس في الاموال كلها حتى على الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذان الكلامان سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو الا ان القول بعدم الثبوت اصلاً مطرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول به مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الاعصار السابقة على القديمين كما في البيان والمدارك والمتأخرة عنهما المعروف من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط مضافاً الى مخالفته لاصالة عدم صدور العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متأخري المتأخرين في عموم الغنم في الآية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والمفسر به في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهراً من اموال اهل الحرب مضافاً الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تأمل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا الخمس بالامام مضافاً الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم حقوقهم لشيعتهم مع جزمه في منتقاه بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة بحمد الله انتهى من هذه الجهة وحيث ان الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكره في المدارك والمنتقى عند بيان احكام الخمس في زمان الغيبة وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيد وجماعة ممن تأخر عنهم بل عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية ونسبه في الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد به المحقق الاردبيلي ومن تبعه كصاحبي المدارك والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الآية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوماً بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل من ذلك

لنركوا وارثنا لنا على التحليل لا يقدح فيما هو المقصود من الاستدلال على عموم الاية وسياتي الجواب عن ذيلها عند التعرض لاخبار التحليل ومنها صحيحة علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة وفيها واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب سن في الجاهلية سننا فاجراها في الاسلام منها انه لما وجد كنزا تصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية فان الاية لو اختصت بغنائم دار الحرب لم تشمل مثل الكنز لم يكن ذلك اجراء لسنة عبد المطلب في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر ع قال قرات عليه اية الخمس فقال ما كان لله جل ثناؤه فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعا ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يحمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن للايمان فان قوله ولقد يسر الله بيان لما شرعه الله من الحكم في الاية الشريفة كما لا يخفى ومنها الرضوي كل ما افاد الناس فهو غنيمة ومنها ما سنسمع في تضاعيف هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها العفو عن هذا النوع فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة لها كما تقدم في ذكر اخبار العفو عدمه والغرض لحامل اخبار العفو في مسئلة حكم الخمس في حال الغيبة ثم نعم ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره كما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية مثنى الدرجات المتقدمة في تفسير الاية ومثل قوله ع في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه فيء او انفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له الا مما ياخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس ره باسناده عن عيسى عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسلمان وابي ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد ص وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي امر المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة ع فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الخبر ذلك مما ياتي في مسئلة وجوب الخمس والهبة والميراث مما يدل على عدم اختصاص الخمس بما يحصل قصدا الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما يستفاد عن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما المحكي عن السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسابعها جميع انواع التكسب ثم حكى خلاف القديمين على خلافهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصلة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص والحاصل ان كلامهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين ناطقة الحكم بالاستفادة وبين ناطقة بالاكتساب والظاهر اعتبار القصد في كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزآبادي ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبائر شمول الاستفادة والتملك لما يتملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما استفيد من ميراث او صلة اخ او كد يد الى آخر كلامه مثل عبارتي المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصلة والاستثناء علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس من نماء الارث وان النماء قد يحصل من غير قصد التشخص لا لبقاء العين للاستنماء ونحوه المحكي في بعض كتبه بل يمكن ان يستفاد ذلك من تمسك المشهور بالاية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد به بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار العموم واختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصل بالقصد فلا يبقى في تمسكهم بالاية شهادة على عموم فتواهم لما يحصل من غير قصد مع ان صريح جماعة كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة لذا اسمع في المنافع من صدق الاكتساب على تملك الارث في مقام رد الحلي فالاقتصار على ما يصدق عليه الاكتساب او الاستفادة اقوى ولقد افرط الذي في

الخوانساري في حاشية الروضة حيث خص في ظاهر كلامه الاكتساب بما يحصل بصنعة حيث قال بعد حكاية عبارة الحلبي في وجوب الخمس في كل ما يجتنى
مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك كله بانه اكتساب قال الظاهر ان كل واحد منها ان اخذ بصنعة فهو من الاكتساب واما اذا وقع اتفاقا
ففي شمول الادلة له تامل انتهى واوضح في الدلالة على ذلك ما ذكره في اخر حاشية استثناء المؤنة في اخر ايراده على ما حكاه من المحقق الاردبيلي قده
في جواز اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم يخصون وجوبه بما اتسم
بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يعرض كونه بذلك صنعة لم تدخل في شيء منها نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد انتهى وانت
لا يخفى ان كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب وفتاويهم ومعاقد اجماعاتهم وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في
منعهم وجوب الخمس في الميراث في مقابل الحلبي مع انها استفادة فيدخل تحت عمومات النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع
بعد ثبوت الخمس لكن يكفي في المسألة النصوص العامة والخاصة مضافا الى عموم الاية فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن
الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية والغنائم
والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن و
مثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف صاحبه وما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت
الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من
عمله وموثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ع ومثل رواية يزيد محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها وما
رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب ع الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث
بعد الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيه الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه
الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب ع اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كساير الضياع
واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد ايداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو اعرف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير مما كان يحتاج الى تلك الواسطة
الواحدة فذكرها لاتصال السند ورواية ابن حصين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا ع بصلة الى ابي فكتب ابي هل فيما سرحت الي خمس فكتب ع
لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا لكونه ليس بجائزة
ولعل لهذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الاتية المتقدمة المنضمة الى عموم الاية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال غير
واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر العتيق وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية لاحتماله في الاول
بل يظهر من تلك الرواية عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة والتفصيل
كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان القول بالوجوب لا يخ عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين
الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وببعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة
ونحوها الرضوي معللا فيه الحكم بان ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الاية كما عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على
الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونها من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به واما الرضوي فغير بالغ حد الاستناد بل التاييد نعم ظاهر بعض
الاخبار الاتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة
وغيرهما وسيأتي تمام الكلام فيها هذا مما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل اضعف منه القول بوجوبه في الهبة لو كان في المسألة اجماع مركب ومثله
في الضعف ما اطلقه الشهيد في التمهيد وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا بقي المال للاستنماء
الا فمجرد النماء الحاصل من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الاية وما اعتبر من الروايات و
معاقد الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود الخلاف بل دعوى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها او ادخرها للقوت ومستنده
عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة
عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما الاول فلان ما يفضل فيما اشتراه للقوت ان كان
اصله من مؤنة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل لاحد في
وجوب الخمس للفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس او استفادة من وجه لا يوجب الخمس فلا تامل ايضا في عدم وجوب
الخمس واما عبارة المنتهى وان طعن عليها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشيته منه على حاشية اللمعتين الا ان الظاهر

اراد بما يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يحدثها المؤمن على الروض فيما بينهم كالبساتين الصغار والخضر
او المعد للاسترباح والاكتسابات حتى يكون مكررا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنه رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل
العيال من اصل البستان الموجود في الدار فلا دخل له بما فضل مما اشتري وادخر للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا ثم ان مقتضى الخبر في حاصل الربح
عن مؤنة السنة استثناء مؤنة الربح ومؤنة السنة له وللعيال اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعدها صفحا واما الثانية فيدل عليه
قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا الاخبار المستفيضة مثل رواية النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته
من الحنطة مائة كر مما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك
هل يجب لاصحابه من ذلك شئ فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته ومثل رواية ابن مهزيار قال قال لي علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك
واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شئ حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شئ فقال في امتعتهم وضياعهم قلت
فالتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد
مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل
من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة الباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع
بل في شرح المفاتيح للمفيد البهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار
والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو على وجه
التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه مثله من حيث الغناء والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات
داخل في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل اهداء التحف للسلاطين من امور الدنيا او بناء المساجد او ابقاء الاملاك مما يتعلق
بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى بعض وخارج بالنسبة الى آخر ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا في المناهل الاقتصار على الواجبات الشرعية او العادية
وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما ياخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما ما ياخذه قهرا ففي كونه من المؤنة
تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما يستثنى فلا اشكال في استثناء ما يوفي مع مراعاة الايفاء حتى لو ابرأ الدين
بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل وان اشكل للعسر في غير ذلك فان بقي عينه او عوضه بحيث من ابقائه به فان الظاهر عدم احتسابه من المؤنة وان لم
يف احتسابه من المؤنة سيما اذا طالبه الدين في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان ما باه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين المتقدم فهو كالمقارن ان
استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او تمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل واما مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد من المؤنة وان علله
المسالك الاسبق بان المؤنة مختصة بالربح دون غيره مما يخمس لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب الوفاء فيها واما ما ينفقه من الغرامات
الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمد ففي الحاقها بغير العمد عدمه اشكال ولو كان للمتكسب مال لا يتعلق
به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة وجوه اقواها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة بل هو ظاهر
كل من عنون مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة والظاهر قوله ع في مكاتبة
ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والاقوى انه لو ان المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه في تحصيل الاكتساب
كراس مال التجارة وما يحتاج اليه للزراعة فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه لكن لم تجر العادة بصرفه في المؤنة كالزائد عن مقدار
الحاجة من راس مال الزائد او كدار زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه كمقدار من الحنطة تقوت
له ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح لان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه ولذا لو كان له دار موروثة تكفيه
لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادة في صرفه وعدم صرفه ففيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال ورود الجميع مورد
الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لانحصار ماخذها فيه فالخروج بها عن اطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدم بعضها
مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانق وغير ذلك ان الخمس يتعلق بجميع الربح فيكون الاذن في اخراج المؤنة
رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسألة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عن شرحه على الكتاب الظاهر ان اعتبار المؤنة
من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس انتهى
وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في غنائمه ومنه تا بيد لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من الربح وغيره
مال واحد صرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال واكتنازه فيقسط على جميع المال فيقسط عليه لكنه اجتهاد
في مقابل اطلاق وجوب الخمس في الارباح او المقيد له بما بعد اخراج المؤنة منها لانه لا اشكال في ان المخرج من الربح هي المؤنة المتعارفة فلو صرف

حسب عليه لانه المغنم حول ارباب الخمس ولو قدر ظاهر المنتهى والشهيد والمحقق الثاني انه يجب ليه بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم الخلاف
فيه لعل المأخذ في الاسترخص من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها من ربح التجارة ومؤونة حجة فلم يتعلق الخمس الا بنصف الالف
سواء صرف النصف الآخر في نفقته او ادخره ثم تأمل في ذلك المحقق الاردبيلي وتبعه جمال الدين الخوانساري وصرح بالخلاف كاشف الغطاء
ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه خصوصا قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على الاقتصاد
ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل تختلف
باختلاف الاتفاقات فقد يتعرض الشخص ضروريات وقد يرتفع عنه مؤنة بعض ضرورياته فقد يتهدم على بعض ما يليق به من الصدقات والمباحات وقد
يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة في اول السنة يخرج الا ما يظن انه سينفق على ضرورياته او يبني عليه بما لا غرضه في انفاقه لكن لو اتفق
عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيها بما يصرفه
فعلا ولو على وجه الدقة والمضايقة الغير الواجبين عليه لا بحسب ما يتفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكذا لا يحسب ما يقابل تبرع المتبرع
فكذا هنا ومن فلو تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الآخر الحاصل يحتمل عدم
احتساب ما قابل التبرع ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء حتى يعد من المؤنة بخلاف المقتر
المتعشي وقام جائعا فانه يعد تعشائه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتأخرين والمنتهى وكنز العرفان
نسبته الى اصحابنا لصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد في المقنعة عن الصادق عليه السلام الا ان فيهما فان عليه
فيها الخمس ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب الذكر لهذا القسم وهو موهون بتحقق الاتفاق على
ممن عرفت او المنجبر باطلاق المتأخرين عليه مع هذا فلا وجه لتأمل بعض متأخري المتأخرين في الحكم بل انكارهم له ولما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك
ان الذمي اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت تقية منه ومن مثله فان اراد بهذا
الوهن في الرواية فهو من اعجب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لانه مرجع الى تأويل الرواية من غير قرينة لتصير موافقا لمذهب العامة فيحمل على التقية
من غير معارض سيما مثل هذا التأويل بان يراد وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احد الغلات الزكوية وخرج منها ما بلغ النصاب
بشرائطه مع ان المرسلة ظاهر او نص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة
الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع شبيه هذا القسم على صرفه مصرف الخمس
المصطلح وهل الارض مخصصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمنتهى والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما
اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهرا مع ذلك ارادتهم لخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاؤه تبادر الخصوص من الاطلاق ويدفعه ان
التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال
في عدم خروجها من منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتاوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم
البياض المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تأمل او يمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة
في ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص
الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال من
اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عرفا لسائر المعاوضات وعنوان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى
والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقوله ان في
اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء في الصحيحة اتفق وهذا
الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استدل لهم بهذا الدليل هو
مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسألة بالارض المنتقلة الى الذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسألة لا تخلو عن اشكال ثم ان ظاهر
النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه خمسها الخمس
بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضا الذمي لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيد العطف ثبوتها ولو كانت
الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها على وجه ملكية العين اصالة كما اذا فرض ان الامام باع منها قطعة لمصالح المسلمين او اخرج خمسها الى
اهله فباعه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها وان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فيها اذا اشتراها الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة
فيجتمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي لا ثنا في الصدقة على الخمس وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن

في الخمس

الاثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك الارض وان تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يبقى انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعلى
الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للاثار فيقابل الارض بالمال من حيث استحقاقه غير مملوكة فضلا عن حق المالك ولو شرط الذمي سقوط الخمس فما
يشترط يفسد الشرط كما في البيان وغيره واستقربه في المناهل الصحة ولا يبعد ان يحمل كلامه على ما اذا كان للبائع سلطنة على دفع هذا الخمس كالامام
ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو اشترط على الذمي ثبوته فعلى الشيء يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجبار تسلط البائع او الحاكم بالفسخ
ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالصفقة على القول الاخير فهل يلزم بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع فيخالف السنة ومن
انه يرجع الى اشتراط الهبة بعضه على اهل الخمس او لا بشرط دفع الذمي له بالنية كما صرح به ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس على الذمي تفصيا عن
الشبهة في اصل المسألة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ ومن تاخر عنه بل عن الغنية
الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسند الصحيح الى ابن ابي عمير عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة
والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية حسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين سلام الله عليه فقال
يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال اخرج الخمس من ذلك المال فان الله قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه
يعلم ورواه المشايخ الثلاثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال اني اكتسبت
مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله
رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال [illegible] وفي [illegible] الزيادات [illegible] عن الصادق عليه السلام عن رجل [illegible] حرام ثم اراد التوبة [illegible]
[illegible] الحلال بعينه من [illegible] يخرج منه الخمس وقد طاب فان الله طهر الاموال بالخمس وظاهر [illegible] الرواية الاولى [illegible]
[illegible] كما هو [illegible] فظاهر [illegible] على ثبوت المقتضي [illegible] ثبوت الحقيقة
[illegible] امير المؤمنين [illegible] من الروايات [illegible]
[illegible] بالصدقة [illegible] لفظ الخمس
[illegible] الحكاية [illegible] الحكم في بيان [illegible]
[illegible] الشارع في شيء فضلا عن
الاشياع ان [illegible] قد يعارض [illegible]
من الاخبار [illegible] المال المختلط [illegible] في الكافي عن ابن محبوب [illegible]
قال سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل [illegible] ما اكتسب [illegible]
فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تطهر [illegible] الخبيث [illegible] جميعا [illegible] الحلال [illegible]
الحرام فلا باس [illegible] الاخبار [illegible]
الكافي ولكن الظاهر من اخبار الربا [illegible] وظاهر كثير من الاخبار [illegible]
وجوب ردها ولذا [illegible] اخبار [illegible] الواضح على التحريم [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] اخبار وجوب الخمس [illegible] الجهل [illegible] عن عنوان الحلال المختلط بالحرام
ولا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو من اشكال [illegible] من عدم معذورية الجاهل [illegible] سيما في الحكم الوضعي ولذا
حكي [illegible] عن الحلي وكثير من المتاخرين [illegible] في هذا المقام ووجوب الخمس في المال [illegible] تعلم ان فيه ربا واما موثقة سماعة [illegible] نفي
الباس [illegible] التصرف في [illegible] المال المختلط [illegible] الحرام [illegible] فوق [illegible]

[illegible] الخمس [illegible] في [illegible] اخبار المسألة المعتضدة
[illegible] وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة [illegible] الادلة العقلية
[illegible] على وجوب الاجتناب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **الصوم** لغة كما عن المبسوط
وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما [illegible] او المتشرعة على ما في الشرايع النافع هو الكف عن المفطرات
مع النية وينقض طرده بالكف عنها مع النية وقتا ما وقد يدفع بان المراد بالنية الشرعية وهي لا تتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم شرعية
النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا الا العكس [illegible] فيرجع الامر الى [illegible] مثل [illegible] الصوم
فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله ثم
اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا التعريف له بعد ملاحظة معرفية هذا اليوم في مفهومه عكسا [illegible] المفطر سهوا [illegible] بان [illegible]
المثبتة الا في الكف [illegible] بان يراد الكف عن تعمد المفطر كما صرح بذكره الفاضل المقداد في كنز العرفان [illegible] ان اريد تعمد المفطر
الافطار [illegible] الجاهل بكون الشيء مفطرا او الناسي له وان اريد التعمد بفعل الشيء الخاص كالاكل مثلا فلا ريب في [illegible] الصوم متعمد للاكل
فان تعمد الاكل لا ينافي [illegible] عن الصوم والقطع بعدم الصوم كما يشهد به [illegible] في [illegible] صوم [illegible] ثم [illegible] اكل وشرب بعد الفجر
[illegible] من اكل بظن الليل لاجل [illegible] ثم تبين له بقاء النهار [illegible] اكل [illegible] الفرق بين من [illegible] عدم الصوم وبين من [illegible] انقضاء اليوم
وان الاول [illegible] في اكله [illegible] كما ترى [illegible] الاكل مع الالتفات الى [illegible] الصوم [illegible]
في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به [illegible] جدا مع ان الظاهر من العرف بل الاخبار ان الصوم في اصل الشرع هو ترك
الاكل والشرب [illegible] فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات [illegible] في حقيقة الصوم وان الاكل ناسيا ليس [illegible] حقيقة [illegible] فان اكله
[illegible] في اجوبة المسائل المهنائية [illegible] بطلان الصوم المندوب [illegible] الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا [illegible] تحقق الامساك وان
يرد عليه ان عد الصوم الحقيقي في جزء من النهار [illegible] الصوم المندوب [illegible] الامساك في جزء من النهار بمنزلة الاجزاء [illegible] للصلوة
يشكل الامر لو استغرق النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استغرقت [illegible] في الطول اليوم بناء على قول [illegible] والفاضل [illegible]
الا ان يقال [illegible] الامساك عن كل مفطر [illegible] بمنزلة الاجزاء [illegible] فهي الصوم هي الكف [illegible] جزء من النهار عن كل مفطر [illegible] الكف في
النهار [illegible] الكف في جميعه [illegible] مفطر واحد [illegible] في المهية [illegible] ان الصوم الحقيقي هو الكف عن المفطرات [illegible] ويكون
الناسي [illegible] الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف [illegible] حال الذهول [illegible] حال النوم [illegible] على المفطرات كلا
او بعضا [illegible] الترك الى الكف [illegible] كون الترك [illegible] وان كان التعريف بالترك [illegible]
من الترك الحاصل عن [illegible] الترك الاضطراري كما في حال النوم [illegible] على الترك [illegible] المراد بالكف عن المفطرات مجرد الترك [illegible]
هو ترك المفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبق منه النية لكن يرد عليه [illegible] على الافطار في جزء من النهار فان الكف في ذلك الجزء [illegible]
[illegible] ولا مع النية النية [illegible] الحاصلة في الليل [illegible] لظاهر العبارة يرد على طرده [illegible] اذا سبق منه النية ثم نوى الافطار ولم يجدد النية [illegible]
على [illegible] وعلى عكسه اذا [illegible] النية الى ما قبل الزوال وان اريد النية المستمرة حكما سواء كان في الليل [illegible] اذا اوجب عليه الامساك [illegible]
الزوال [illegible] النية [illegible] عن الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغير المأكول والمشروب المعتادين [illegible] واما بالاجماع والكتاب والسنة وكذا
المعتادين على المشهور بل في الغنية كما عن السرائر [illegible] المنتهى [illegible] الاجماع بل عن الناصريات [illegible] الاجماع من جميع العلماء الا [illegible]
[illegible] الناصريات على ما حكي [illegible] فيما يصل الى جوف الصائم من جهة [illegible] فانه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب
خالف في ذلك الحسن بن صالح [illegible] وحكى عن ابي طلحة [illegible] الاجماع [illegible] هذا الخلاف [illegible] دعوى الاجماع على الافساد بما يصل الى الجوف
[illegible] ان كان غير معتاد [illegible] اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف [illegible] المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح
وابي طلحة الانصاري فانه كان يأكل البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب [illegible] جنس الاكل والشرب [illegible] الافطار في الكتاب والسنة
ومع الانصراف [illegible] الى المأكول والمشروب المعتادين والا لوجب تخصيصهما بالمعتاد [illegible] اصل الاكل والشرب ولم يقل به احد من المسلمين
مع ان حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجناس بالطبيعة كما في قولك [illegible] ومع [illegible] الى [illegible] من الافطار [illegible]
خصوص [illegible] مع [illegible] المسلمين على منافاة مطلق الاكل والشرب للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتأمل في المسألة [illegible] ولا [illegible]
كما [illegible] الاشكال [illegible] الاكل والشرب [illegible] الى [illegible] فاكله وشربه [illegible] المعتاد
في [illegible] صحيحة ابن مسلم لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال [illegible] الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء [illegible]
الطعام والشراب [illegible] في مقام [illegible] الصائم [illegible] الافطار [illegible]

[illegible] بعد حكم [illegible] بالصحة بمقتضى الاطلاق ودال على نفي الباس عن الاكل والشرب ناسيا الشامل باطلاقه لجميع افراد الصوم [illegible] الرواية واردة في خصوص الصوم [illegible]

وان اراد من قوله مع النية [illegible]

كتاب الصوم

بطلقا وية صح عن النبي يعفو في بطلانه نقضا البائن عن الاكتحال انه ليس بطعام ولا شراب ولا مع تعلق اختصاص الطعام والشراب في هذه الرواية الى
المفطا بل هي احتر بعضها لقدر الذكر وبانات الدلائل في الكحل فانا ابنا في الدليل في الكحل عدا ما مظن انه عند المشهور وغير الجماع مثل الاوعية الموجبة لجنابة
الفعل لا يختص بخصوص شعر او مقدمها من ميقظ وعيها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبل الانزال ففيه لا اشكال في كونه موجبا للافطار وبل
عليه صريح الكتاب في السنة المتواترة والاجماع بين المسلمين والمحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه اما الجماع دبرا ولكن مع الانزال بلا
خلاف بين العلماء وبدونه فحوى باشتراط الافطار بالانزال المعتبر الوطي فاما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك من الخلاف
او الوسيلة الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الفساد لحصول الجنابة به يدخل فيه ما تخرجه وفي المعتبر انه اشهر الروايتين ويمكن الاستدلال عليه
الى ما يظهر من المعتبر من وجود الرواية المجبورة ساقطا ما النسبة الينا بالشهرة وظاهر عدم الخلاف وحكاية الاجماع لعموم ما دل من الكتاب والسنة
وجوب اجتناب النساء مع جواز المباشرة كما في الاية والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح والمجامعة الوطي والا
لبيان ... ومستند الحكم قوله مشيرا الى الدبر هو احد المأتيين في الغسل فانه دال على ان جميع الاحكام الثابتة لا تيان النساء ثابتة لاتيانها
في الدبر لان الدبر احد الفرجين نظيرا قوله النار احد الطهورين والقلم احد اللسانين وغير ذلك كما في الاخبار ونحوه انصرافها الى الادخال في
الدبر وعن بعضها مثل من نكح حراما او جامع حراما فعليه ثلاث كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام وشمول الظاهر
ومثل ما عن المصنف في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله
ولا احتلام مفعول به فان الظاهر من مقابلة النكاح بالاحتلام ان الجماع يعمل الوطي في الدبر والقبل من الغلام والمرأة ولان النكاح الاعم ابهم فكانه
من هذا اقطا منه الامواة او فعت في المقطر بعد النوم فاجاب بايهما ومنه يظهر مستند الحكم بالافطار بوطي الغلام وان لم يوجب الغسل في
الشيخ في الخلاف الاجماع في الاول لكن الظاهر من الفاضلين المحقق والشهيد الثاني بين تعليق الافطار على حصول الجنابة فهو مبني على ثبوت التلازم
بين الجنابة والافطار ولو فرض عدم ما يدل على ذلك وادعى الاجماع عليه في الغنية عدا انا وبما يدل من اخبار ابقاء الجنابة التي لا دلالة لها الا
على انتقاض الصوم بالجنابة سواء حصلت بالفعل او بغيره وابن صور انتقاض الصوم باحداث الجنابة فضلا عما يمنع شيء من انعقاده ولا يمنع
ومما يظهر ايضا من بعض الروايات مثل رواية الفقيه عن ... عبد الرحمن بن ابي ... في المسائل يجامع اهله وهو جنب قبل الزوال ولم ...
فعليه ... الا قضاء عليه قال يعني اذا كانت جنابة عن احتلام ... حكاية الراوي لقضية الامام على ان اصل الجنابة اذا كان متعمدا
مفسدا للصوم ... من فعل الامام من كل ... اذا لم يكن معنا امثال الاجتهاد والنظر بل كان من الالفاظ الواضحة ...
يجوز النقل بالمعنى ... مثل هذا التفسير ... الرواة ... في الكتب ... مع ان ظاهر الرواية ...
حيث ... كلام الامام مع احتمال ... في رواية التهذيب كيف كان فالاقوى فساد
الصوم ... على ... من تحقق الجنابة خلافا للمحكي عن المبسوط من التردد فيه كالوطي في دبر المرأة وان جعل الفساد احوط واما وطي البهيمة
فعن الخلاف في ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب به شيئا وهو ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم
ايجابه الجنابة كما عن الشيخ مع حكمه بايجابه القضاء ولعل المستند النكاح ... ولو دخل المرأة ذكر البهيمة ففي البطلان اشكال من جهة الاشكال
في حصول الجنابة كما لو ادخلت ذكر صغير من جهة الشك في تحقق الوطي وكما يجب الامساك عن تعمد احداث الجنابة في اثناء النهار يجب عن تعمد الجنابة
بالاحتلام او بغيره حتى يطلع الفجر على المشهور المعروف عن غير ... كما في المعتبر وعن السرائر في الغنية والروض كما عن الانتصار والخلاف والوسيلة
والسرائر والتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك
الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال في المعتبر وهذه ... ومثلها رواية
... ابراهيم عبد الحميد خلافا للمحكي عن ظاهر المقنع والرسالة الرضائية للسيد الداماد وعن الاردبيلي الميل اليه وعن الذخيرة تقوية لعموم
اية الرخصة في الرفث الى النساء ليلة الصوم الصادق في جزئها الاخير وخصوص ... لاذن في المباشرة كالاكل والشرب الى ان يتبين الخيط الابيض
لرواية اسمعيل بن عيسى عن الرضا عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يبالي فان ابي قال قالت
عائشة ان رسول الله اصبح جنبا من جماع غير احتلام ... صحيحة العيص ... وصحيحة حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله كان
رسول الله يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم في الاية لاولى لورودها
في مقام جواز اصل الوطي في الليل في مقابل النهار ومنع شمول الاية الثانية لغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصها على تقدير العموم بالاخبار
الكثيرة السليمة عن المعارض ما ذكر من الاخبار المخالفة للمشهور والموافقة للجمهور كما في المعتبر ... ولا الرواية ... عن ...
ان ... نسبته الى العامة صلوات الله عليهم مع امكان حملها على بعض ... في المعتبر والمفيد ...

كتاب الصوم

الامتثال مع اغتسالهما الابتداء ولا فرق في تعمد البقاء بين ان ينوي ان يستيقظ اما عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا فانهما على الترك ل
الاجتناب عن النوم عليها من عزيمة الغسل حتى يطلع الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لما دل على وجوب القضاء اذا نام الجنب متعمدا كصحيح الحلبي
والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم العزم على ترك الاغتسال بل الاظهر في رسالة ابرهيم بن عبد الحميد المنفقة في
الجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او قضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوها رواية
المروزي وصحيح ابن مسلم عن الرجل يصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع
الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء عليه ونحوه ما سيجيء من وجوب القضاء على الحائض ان طهرت بليل وتوانت ان تغتسل في رمضان
القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصده لكن مع التكاهل بدل على وجوبه مع ملكية الغسل بطريق اولى وسيجيء ان الاقوى حرمة النوم مع
في الغسل عليه ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب التيمم منه قولان من عموم المنزلة في صحيح حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد
الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي في المنتهى ولعله من جهة ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وطهوريته
المائي كل ما يجب فيه الغسل الا ما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله في صحيح
ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا شيء عليه حيث لم يأمره بالتيمم ولذلك لم يذكروه في كتاب الطهارة من التيمم الواجب لما كان
عليه كما عدوا للصلوة والطواف الواجبين بل تقتضي ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم ايضا انه يقتضي المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم
لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف قبله في المنتهى ومن تردده في النهاية كما عن الذكرى نعم
في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين كيف كان فالاحوط التيمم عليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا
لئلا يبطل تيممه لا اقربهما واحوطهما الاول ثم ولو تعمد تأخير الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم وظاهر جماعة تركه للغسل متعمدا كرواية
الحي صيبه السابقة وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان
طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي وحكي النهاية واما غسل المس فلم يذكر
الاصحاب توقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكي بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو
ضعيف على فرضه ثم ان النفساء مثل الحائض بلا خلاف ظاهر كما حكي التصريح بالوفاق عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة بل وبلا عليه الرواية لصحيح
الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن ابصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم مصرح بالخلاف قبل
زمان متأخري المتأخرين كما اعترف به في الرياض بل يظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة له قطعيا ثم جعل
وجوبهما المعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا بانه وهو الظاهر من التذكرة حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة له واحد
منه ولم يذكر في الغبار خلافا ويشهد ايضا ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع من الناصريات كما عن الغنية على الافساد بكل ما يصل الى الجوف فلعله وعن
السرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف فيه الا ان الظاهر عدم صحة نسبته الا كما عنه نعم يأتي على مذهب السيد | اي لم نعثر على المشتهر ابيه بخلاف
الاسكافي في المنع عن افساد ما لو كان ما لا يؤكل عادة لا مطلقا كما قيل انه اكل غير معتاد وان كان المأكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل وايضا يؤول التيمم
بما ذكر منجبر سندا ودلالة مضمرة سليمان الجعفر والمروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم واستنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا
فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم قدحه اغماضا عن القرائن
وعن كون الباعث عليه غالبا انقطاع الاخبار مرضيا ونقل الاجماع بما عرفت ودعوى الاجماع محض بانه الامام الذي يسمي خبره مقطوعة
وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق والشم والحكم بجواز تقييد المضمضة
والاستنشاق بما اذا كان على وجه عدم التحفظ فدخل ولو شيء في الحلق كما صرح به غير واحد اما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد القول
بوجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود الرواية واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار وقد | بذلك
في معرض الايصال هذا كله مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط الكل واما معارضة الرواية عن الصائم يدخل الدخان في حلقه
فقال لا بأس ففي دلالته نظر لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وكيف كان فيكفي في المسئلة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى
الاساطين من القدماء والمتأخرين فان المحقق في الشرايع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف منهم لا يرى الفساد باكل التراب كما تشهد به نسبة
لان للسيد من ابتناء غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد المحقق بنفسه في المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كالمأكول
ي البرم وكل لو جهين ضعيفا وكذا قال اخيرا في بيانه لا يوجب عند الكفارة الى شيء منهما يمنع عن البقي وجوب القضاء فيه خاصة وحكى النبي عن
على بابويه والمختار والحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف والبسر عليه دليل ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ في ... الى

كتاب الصوم

نسبته الى الاكثر بعد عنه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني فحكى نفي الوجه في التقييد خلافا لما والاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات المحكية غليظا
مع عدم صدق الاكل في غيره والاستناد الصوم بعيد اطلاق الهوا الكدر المخلوط بالاجزاء الارضية فانه انما يمنع اكل التراب بحيث لو فرضنا اذا كان
نعم لو علمنا باطلاق الرواية كان المحكم الاطلاق واما الدخان الغليظ ففي المدارك ان المتاخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا للمحكي عن المنتهى
وتبعه ما في الكفاية وهو المحكي عن على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ لتنقيح المناط والا فالاولى وان قيدناه بالغليظ فالاقوى
عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف فصار الدخان
النازل عنه لا تلصق بالحلق ولا ينزل مع الريق فالدخان ليس ماكولا والاجزاء الرمادية ليست متفرقة عن الدخان حتى يصدق الاكل بنزولها
وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الاجزاء الهوائية والرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلة
عن الهوا المخالطة للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهوا الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة عن
الامساك عما يصل الى الجوف من حلق او من طريق الفم خصا الدخان وحتى الاجزاء الرمادية المحتملة مع الهوا الدخاني كان للالحاق وجه الا ان الاكل
لا يصدق على الاول قطعا لان الدخان ليس ماكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل الرماد نعم لو فرض
غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء يتحقق معها جسم فلا يبعد كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد
والمسالك فهو مما ذكرنا ظهر ان الاجتناب عن دخان التنباكو مع مراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار
الظاهر منه جذبه بالنفس تعمدا او ايجاد فعل يستلزم ويمكنه من التوصل بانه لا يتحفظ عنه مع القدرة كما صرح به المحقق الثاني في حاشية
الارشاد وعن الحلي انما يجب الاجتناب عن الوقوف في الغبار المتكاثف واعلم انه ذكر في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل
واعتاد الانتباه وعلى هذا فيجب الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهه ولو فعل كان اثما وان لم يفسد **اقول** اما الاثم فلم اجد عليه دليلا
سوى ما في بعض الاخبار من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره فيما لا يحرم كما حكم الشارع بوجوب
اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانها بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وعدم التفريط في الغسل
ممنوع جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل احتلم اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان
حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر
بالاستغفار ليس الا لتحريم النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال وبيان الكفارة لكونه في مقام البيان
ذكر الكفارة لانه كتعمد البقاء على الجنابة فتعين ذكرها دليل على وجوبها وهو يكشف عن ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان
مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما
مع عدم العزم على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على الجنابة
يوجب استمرارها حكما الى اخر النوم عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم ترك الاغتسال
كتعمد البقاء على الجنابة فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الا ان يفجاه الصبح ولذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا
فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد وقت
الموسع لا ريب ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم النائم المتردد في الغسل اذا فاجاه الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر
مع التردد في الغسل وفي الصوم ولا شبهة في استحقاقه العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول طلوع الفجر
انما كان للتسبيب اليه بالنوم فيستحق العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده
وعدم العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع استحقاق العقاب
عند اذا لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه فانه انما يفيد اذا كان على عزم بذلك موجبا للعزم
على الفعل بعد الانتباه وعليه فان العلم بسعة الوقت انما يوجب الرخصة من جهة رجاء ادراك الفعل في بعض اجزائه اما اذا اتفق الانتباه
فيصير حاله كالحالة الاولى قبل النوم ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النومة الاولى الا مع القصد المحكي عن الرضا عليه السلام اذا اصابتك جنابة في اول الليل
فلا باس ان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء وفي حرمة النوم الثاني فلم وان عزم على
الاغتسال واعتاد الانتباه فالمرجع الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيح الحلبي المتقدمة واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب
وعن المنتهى كما عن الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يجنب من
اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضيه ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة عنه

فاصبح بترك النية لا ان الغسل للنية كليهما مما يجب ابقاؤهما

كتاب الصوم

المجنب ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان في اول الليل فنام متعمدا حتى يطلع الفجر حتى اصبح قال عليه السلام يتم يومه ويقضي يوما آخر وصحيحة ابن ابي يعفور الرجل يجنب في

شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له ظاهر هذه الصحيحة ان نومة الاحتلام التي

يحتلم فيها لا يعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يقال ان الاحتلام ليس كالجنب عمدا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلما

واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد قال بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى عموم ما تضمن صحيحة الحلبي الثانية

في بيان حكم النومة الثانية بعد الانتباه ظاهرها وجوب القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره وخرج غيره بمقتضى صحيحة معوية بن عمار الظاهرة في

غير المحتلم من الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي فلا نص فيها بذكر المحتلم وغيره والنوم فيها ان حمل على مطلقه فيدل على وجوب القضاء بالنوم

الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثالثة كما هو المتعين امر بعيد والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم

لا ينافي الاخراج غير المحتلم عن الصحيحة هو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالخصوص فلا يمكن الاخراج اما بتقييد النوم فيهما بالنومة الثانية

والمفروض ان النوم في الصحيح مسند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء في كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال للمفرق بصحيحة ابن

ابي يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوهما وصحيحة محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي

ذلك اليوم والجواب عنها بمعارضتها بصحيحة العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس مع ان

ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل والنهار في مقام دفع

التوهم الناشي من النهي عن نحو بعض الاخبار الناهية عنه ليلا ونهارا كموثقة عبد الحميد فينفي بهما وجوب القضاء بنومة المحتلم سلمنا الا ان ظاهر

الفقهاء عدم الفرق بين المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النومة الاولى للجنب على ما يعم المتعمد بالجنابة كالنومة التي لا يحتلم فيها الكفيل خلاف

الظاهر مع تصريح بان نومة الاحتلام لا تعد الشهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك وعن الفاضل الهندي انه حكي عن فخر الاسلام في حاشية

الارشاد ان الانتباه من الاحتلام في حال الجماع لا يعد من الانتباه هنا بل المعتبر انتباه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل بالنصوص في القضاء

والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة كما هو نص الشارع انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها

كون النوم بعد الانتباه محتلما موجبا للقضاء واما الفتاوى فكما ذكر الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء لانه بعد الانتباه

وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو حمل لظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم النوم الثاني في وجوب القضاء

فهنا لعله يتجدد الجنابة بعد ما عدا النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية

والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ من رواية المروزي عن سليمان بن عبيد

العبد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسألة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن تركه متعمدا والاوليين وان كانتا مطلقتين في النوم

الا ان التمسك باطلاقهما والحكم بخروج النومة الاولى والثانية ليس اولى من تقييدهما بالنوم عرضا عن الغسل وان كان في النوم الاولى

مع ان الرواية ابعد عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر والمنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة بقي الكلام في الاغتسال من

الحيض والنفاس والاستحاضة والمجرى في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وتعمد النوم فيهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجري الحكم

في غسل المس مع الاستيقاظ مجرى النوم عنه في الاحكام والاصل والاعتماد وتحمايتهم ويجب الامساك عن الاستمناء ايضا وهو استنزال المني بايّ سبب كان

في جميع المفطرات على تقدير لا يفسد الا اذا حصل بناء على انه حصول الامناء مجرد تبنيه القاطع مع حصول الريب في نحو ما اذا تمتع الاستماع عند

ونصا فقد صح عن رجل العبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر ان كل انه حصل وان كان انما معا

لا لتعليل الا ان الافطار لا يترتب على مجرد ذلك بل على الامناء بل على الامناء الحاصل عقيب العبث لا مطلقا الا ان ظاهر السؤال استمراره العبث الى حصول

الامناء فيظهر منه كثرة العبث هي عادة موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة بالعبث الى السبب العادي وان لم يقصد فيه بحصول

القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي من افراد العبث ... ان لم يقصد ... كما قد يتخيل نعم هذا ايضا مقيد بما في

الاقوى لا طلاق العبث لرجع الى قصد الامناء بناء على ان قصده يترتب على شيء في العادة مع الاتفاق الى ... ولذا ... وبالجملة

اطلاق رواية اخرى مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او

يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة عن الرجل يلزق بامرأته قال عليه اطعام ستين مسكينا لكل مسكين مد ومرسلة حفص بن سوقة

في الرجل يلاعب اهله وجاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله

عن رجل يمس من المرأة شيئا يفسد ذلك صومه او ينقضه ... انه يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق المني اعم من

ارادة عقيب الفعل المعرض له مضافا الا ان يكون مع الغلبة كما هو المتعرض له وفيه ... وهنا صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر

فالوجه والاجنبية الاوجه وتقييدها بالاحتلام انفس بانه اللفظ عن الشريعة ... مع عدم ثبوت الاطلاق الا ان يجعل بعد ذلك جنابة منه

كتاب الصوم

اذ سئل عمن باشر الحنائم او بعيد في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيح ابن حازم قال قلت لابي عبد الله ع
ما يحل للصائم يعني الجارية والمرأة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما
ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا فكيف انت
والنساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا يكون ذلك مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه
فلا باس والمستفاد من هذه ان سبق المني عقيب الفعل الغير المعتاد سواء كان باللمس او بالنظر او التكلم وسواء مع الاعتياد وعدمه يستثنى منه ما لو
اقتضى العقد ولم يقصد الانزال يوجب القضاء ايضا بفعل المفطر قبل مباشرة مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا في الواقع وحين
الاكل فان كان معذورا في الفعل بالجهل في الجملة كما قيل وسيجيء الا ان حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا لغة بل ولا شرعا لعموم ما سيجيء من التعليلة
في الروايات الاتية ولا شيء بعضها بافطار اليوم الكامل فيتم ذلك اذا كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما في المندوب لا فساد الصوم في
مجرد القضاء وانا لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جديد بمنوع مخففة الا فيما اذا تحقق الافساد لا مجرد الفساد الا ان الظاهر تحقق الاجماع على
الملازمة بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه رمضان في الخصوص ما ورد في المسئلة مثل قوله ع في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع
الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر
فراى انه طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وصحيح الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر
وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف فقال اما جعفر فقد
اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن ع رجل سمع الوطي والنداء
في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم ان شاء الله تعالى ومن صريح مستند الموثقة وذيل صحيحة
معاوية بن عمار الاتية في اخبار الغير يعلم بما حكي الاجماع عليه من جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل معها بحيث يكون مستندا الى
الظن بانه لا يتخلل فصل مجرح عادة الى ذكر المراعاة وفيه عدم المراعي من يعلم ان المراعاة الا بتمام ظنا بالفجر لانصراف الادلة الى غيره وفي حكاية
العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبارة دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكي عن بعضهم كلام المعتمد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة التعليل
لوجوب الاعادة بالتقصير في النظر اللهم الا ان يقال بتقصير العاجز ايضا من جهة ترك السؤال المتعين عليه لسؤاله مع عدم تعيين عليه القضاء ثم ان مقتضى ما
قدمنا من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمندوب ولو مع المراعاة بل الظاهر عدم الخلاف فيه
يؤكده امر الامام ع بالافطار في صحيح الحلبي في المتسحر كالموثقة كما قيل يكون على اليوم الذي يوما من شهر رمضان فالمتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم وقضى مكان
ذلك يوما اخر وانه على ذلك صوم اليوم واقضي يوما اخر فقال لا بل يفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا تقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا
لفساد الصوم ومقتضى الاصل المذكور انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما في التعليل للافطار بالاكل
مصبحا ونحوه واما صحيح ابن عمار الاتية اما انك لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاء المعضلة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير في النظر
فيما يختص برمضان للاجماع فيهما بتمام الصوم ثم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم وجوب تمامه الا
ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم لزوم الفساد والقضاء بغير رمضان اللهم الا ان يثبت لا بعد فيه وان الفساد مستلزم لوجوب
الافطار عنه فيكون كيوم معين فات صومه واضطر الى ما يجب قضاؤه الا انه لا يكون له قضاء ككفارة صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض
كقضاء رمضان المضيق وجب له من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان رواية معاوية بن عمار مروية في الفقيه على وجه يفيد العموم لجميع اقسام
الصيام فلاحظ الا ان الظاهر اتحادها مع رواية الكليني وان ما في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيهما نعم لو تم الاستناد الى ما في
الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان وتعليل الموثقة وان كان مورده في رمضان الا ان المستفاد ان القضاء متفرع على الاكل
قبل النظر لا على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار هذا التعليل يخصص التعليل الوارد في الاخبار بمجرد الاكل نهارا
مضافا الى ان الظاهر من موارد تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا وسيما مع ان الظاهر ان ماهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث
الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه وان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حكم صوم رمضان الامساك حيث تبين الفجر
بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبله للناظر الذي لم يتبين له كان قضاء هذا الصوم سيما بعد ما ورد في حق يوم القضاء من انه عند الله بمنزلة
ايام رمضان الظاهر كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان يقال بالفساد في الجميع الا انه رفع القضاء في صوم رمضان لاجل رفع العسر ويجب القضاء
ايضا بالافطار لاخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار لما ذكر من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم
لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص صحيح معاوية بن عمار

كتاب الصوم

البادر بنظر الطلوع الفجر لا يعقل لم يطلع فاكل ثم ان نظر فاجده قد طلع حين نظر ثم في الخبر صوم ملك ويقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليه
قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء لعجزه عاجز سقوطه من الغايبة اذا لم يتيقن عند العجز ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة عدم القاعدة وتعليل الحكم
ودليل الصحيح كاطلاق اكثر الفتاوى عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والتعدد وحجية العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن فيه لا ينافي ذلك اذ …
الاذن على الاستصحاب ولا ينافي وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذي ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض
نادرا فظهر ضعف ما اختاره المحقق والشهيد الثانيان كما عن صاحب المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية
الصحيح لا ينافيه لانه مورد كون المخبر واحدا وغيره ما عرفت من ان المخبر انما يفيد جواز التناول واما الصحيح فمورده وان كان خاصا بالواحد بل المراد بل
بغير العادلة الا ان مقتضى قوله انك لو كنت انت الذي نظرت حصر علة القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص مورد
الرواية لا يقدح بعد اقتضاء انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه بل يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها بادلة ثبوت
القضاء كالارتكاب الراجح بل لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين بمنزلة القطع بالطلوع … نظر نفسه بمنزلة …
كما توهم نصه … التنسيخ بين ادلة الحجية وادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هي والاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن في
التناول تنافي الكفارة لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفارة
للذنوب بحق كانفاد العجز بالارتماس … يجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه والظن على المراعاة مع طلوعه واقعا لما ذكرنا
من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيح العيص … عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه … بعض بعض
يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف … فقال
الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان يعتذر عن مخالفة الغير بظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل يكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة
وعليه فهو معتبر بحال غيره وقد نقل عدم القضاء في المسئلة الاولى لظاهر التعليل في الموثقة بل لعله الحال في الثاني ايضا العاجز عن المراعاة الظن
بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب فقد يظن بالسخرية بل يقطع بها مع … في بقاء الليل بان يكون
بمجرد عدم المراعات فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذبه
بعد النظر او من دون نظر متصل عرفا ويشكل في الاول بمعارضة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر
ليس فيه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى … في الصحيح السابقة لو كنت انت الذي نظرت الا ان في شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من
الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النظر فان
الظاهر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبديا بل من جهة عدم التقصير ظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب بل من جهة احتمال السخرية
المدفوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق ايضا تقصير نعم لو كان النظر السابق مما يغلب عليه الاطمينان بكون
مثل من ينظر فلا يرى … ينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين فاما فطر ولو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا
فان ظن السخرية ففي وجوب الكفارة وجهان من اصالة عدمها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف … اعتبار عدالة المخبر على الحال سيما
وان اكثر ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما يدل على وجوب تصديق العادل وعدم الاعتناء باحتمال كذبه واما
احتمال سخريته حيث يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطأ المخبر في النظريات لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا الاحتمال نعم لا بد من دفعها بالاصول
والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن … والشهيد … لانه
افطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم بانه نهار ومجرد كون الزمان في حكم
النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل في ذلك الفرق بين تعمد الاكل في زمان …
تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع … الى …
ان الظن جواز التناول مع الظن ببقاء الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض … الليل
من الخيط الاسود جعل غاية الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى
شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي راى انه … ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي النبوي … تشك …
كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص مقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز … على الفحص والشك
ايضا فقد يتوهم هذا في الاية ايضا وهو فاسد لان الظاهر منها التبين للنظر …
المحض كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وقد استند له الى … الواقعي المامور به … ان يكون …

كتاب الصوم

وجاز الاكل الآن استصحابا

من النهار ومقدمة لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم المعتبر لا مرية في هذا الاصل وان كان نحا رد من استصحاب الموضوع لعدم علم طلوع الفجر
عليه بوجه من الوجوه كما لا اشكال فلو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم يجب لا يجوز له الدخول في الصلوة مع هذا الظن فالظاهر ان
حكم الصدق الاستصحاب والرواية بناء على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله يجب يجوز له الصلوة في ذلك الزمان
فالظاهر وجوب الكف بل لزوم القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويجب ايضا القضاء للافطار بالاخبار
بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انه حقيقة الصوم مضافا الى الخبر فاحترز من وجوب القضاء مع استصحاب الليل والخبر بقيام
وفيه بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا لان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم والفرق في وجوبه مع الاذن في الاعتماد
على استصحاب الليل المعتضد بالخبر الغير بل بالبينة على ما عرفت ولا مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار
بعد العلم بان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا وقد يقوى بعدم انصراف ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي
ليس هو النهار الواقعي وانما اثبت الشارع احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار
فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هي عبارة عن نقض الصوم لا بناء على ان الشارع (وقصد نقض الصوم)
في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي هو احد افراد المسألة يحرم الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فانه لم يشتغل
من غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جهله الكفارة من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم وكيف كان فمبنى المسألة هو ان الكفارة هل هي من لوازم
الاكل في نهار رمضان او انه من لوازم تعمد نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال
في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد اما مع عدمه فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني كما سبق في صورة انكشاف
التقدم من ان الافطار محرم عليه ولعل احتمال وجوبها مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف
موافقة الواقع لا يجعله مخيرا برفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز التناول لا يوجب سقوط
مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد اعتبارهما وفحوى
اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض وفحوى افطار تمام اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهد عدلان بالهلال ونحو ذلك
اللهم الا ان يقال ان الموارد اعتبارها الحكمة تعذر العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر ولما اوقات الصلوة والافطار فالغالب فيها بالعكس فلا يبقى
الا العمومات ان ثبت ويجب القضاء ايضا للافطار للظلمة الموهمة اي المحتملة في بادي النظر دخول الليل فان قطع به مع عدم دخوله واشتغال الامر من
انه لا حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء والصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك في حين غيره عن ابي عبد الله في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب
اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل
فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس واشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة غير مسموع مضافا
الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الخدشة في الدلالة بعد دلالتها على القضاء بناء على ان المراد صيام ذلك اليوم اتمامه وكونه وجوب القضاء
لمن اكل قبل دخول الليل اشارة الى ان اكل بعد انكشاف الخطا الا ان في ذلك مخالفة للظاهر ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا ذلك استصحابا لليل يعني توهموا
الحالة الظلمة الليل والظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي وان بلغ القطع الا في صورة القطع عن من مكلف بالامساك
هو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي وجوب الكفارة مع عدم القطع اذ الظاهر ان تكليفه عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى تفطن او
الالتفات اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان القائم جهل ذلك فيجوز الافطار ويكون الزمان محكوما
في حقه بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد
لا يتحقق من الجاهل وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان يجب امساكه وليس هذا قصدا الى الافطار والمتمسك بنقضا
للصوم يوجب اعادة الكلام السابق في تحقق معنى القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت به كما مر في
لا مسكا له من الاكل فتم ولو فطن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض الصوم مع الفساد وان افترقا فاعلم الفساد المعتقد
القضاء لصحيح ابي الصباح قال سالت ابا عبد الله عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال
قد تم صومه ولا يقضيه ونحوها رواية زيد الشحام وصحيحة زرارة قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت
الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن
من تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل الظلمة الليل من غير مراعاة مستحضرا
الظلمة من السحاب او من الليل وربما ادعي الشارح ظهورها في ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها واعلم ان حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطي

وبقاء النهار الاستصحابي م

فلعل ثبوت الكفارة ع

كتاب الصوم

ظاهر او لو بنية الافساد على الجنابة فلا اشكال العجم ووطى الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم الاستثناء الصوم لا يخلو عن قوة وتحريم الكذب على الله
ورسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على الاشهر وبه تطابقت الاخبار الكثيرة كما مضى وسيجئ خلافا للمحكي
عن السيد في احد قوليه والحلي فحكم الحلي بكراهته وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على صومه ووقوع الكذب في حال الصوم فضلة
ولا كفارة على الاظهر الاشهر هنا تبعا للشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتأخرين اما في الاول فالصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من
صوم لا تخصيص له بعد الاخبار الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على نوع من المبالغة خلافا
في الاول المحكي عن المشايخ الثلاثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوقين حيث عداه مفطرا وعن الغنية والانتصار كما عن الاقتصاد دعوى الاجماع
عليه بل ظاهر عبارة المعتبر كما عن المنتهى دعوى الشيخين ابن الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر
قلت فما كذبته قال يكذب على الله وعلى رسوله ونحوها الخبر عن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب
على الله وعلى رسوله ونحوها المحكي عن فقه الرضا وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت له هلكنا قال ليس حيث تذهب انما الكذب على
الله وعلى رسوله والائمة ونحوه غيره والحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة الا انه لا يصلح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما اعترف به في المعتبر فالمسألة
محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار
وفتاوى الاصحاب مطلقا في الافطار لا خصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد في شرح الكتاب الخ والكذب
على الزهراء صلوات الله عليها وجهان وان لم يكن منصوصا لان الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا وآله وعليهم كان استلزم الكذب على الله
فلا اشكال فيه والا فيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم اليهم مما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة
بالقول او بالاشارة او بالكتابة فان لم يعلم الصدق فلا يفطر وان كانت غير مقصود لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق فبان
مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالاظهر عدم الافساد لانه قصد الكذب لم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا فالنو
الافطار ولا يجديه الرجوع عما كذب فيه لو نوى صدقه ورحكم صادر عنهم فتبين كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه التحريم كما لو وقع تقية
او من الضيق فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به نقض الوضوء في بعض الاخبار وتوهم ان التقية ترفع حكم
الاثم بعد الافطار فاسد لان ذلك انما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب واما الكذب فيعلم نحو ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم
المحرم منه فليس عد الافطار عند التقية لاجل التحريم وهل يعتبر صدق الاخبار في الكذب المذكور وان يوجه خطابا الى احد فيحرم الكذب الذي يحكيه
مجرد تكلمه ولو عند نفسه او متوجها الى من لا يفهم وجهان صحح بعض الاول فلا باس به لان الظاهر من الكذب ولو كتب عليهم مما يتعلق بامور
الدنيا فصريح التحرير كونه مفطرا وعن بعض عدمه والحق الحاق في كل ما شابهم بيانه ولا يختص بواحد دون آخر دون العادات الواقعة منهم
في الموارد الخاصة كالامر بشراء اللحم واما ان الاثم ان الافتاء من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا وان بانت المخالفة لانه ليس تعمد الكذب في الحقيقة وقد قال تعالى
آلله اذن لكم ام على الله تفترون فانما هو في المورد الخاص هو تحريم اليهود لبعض الاشياء ولا يبعد عدم الاذن في التحريم يقتضي الرجوع الى حكم
العقل بان الله لم يحرمه من غير بيان بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان حراما لبينه لهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي
ان الحكم من غير علم مطلقا كذب ولو قال الحكم في المسألة كذا من دون نسبته الى الله وقصد الى ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الافساد كما عرفت
وان علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لان معنى كلامه ان حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به وربما يحتمل العدم نظرا الى ان دلالة القول المذكور
على نسبته الى الله من دون ذكر النسبة وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة وفيه نظر واما القضاء فهو الزام لا يتصف بالكذب اما الارتماس فقد
عرفت ان الاقوى فيه التحريم والقضاء والكفارة عند من يوجبها في غير الاكل لما مر من صحيح ابن مسلم الظاهرة في كون الخصال الاربع مفسدة بالتناسخ
صوم واصرح منها رواية الخصال المنجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى الاجماع على المجانبة لها وعن الانتصار الاجماع
على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة الظاهر في افادة الحكم الوضعي دون التكليفي كما هو مبنى نظائرها مع استلزام التقييد
بالواجب المعين ولو لم يصح النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كحرمة التكفير في النافلة
مع جواز قطعها فيه ما فيه مع ان ارتكاب هذا في صحيح ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه خلافا للمحقق
والمصنف والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والعز والشهيد الثاني وسبطه بل عن اكثر المتأخرين استنادا الى اصالة البراءة
والطهر في نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة اسحاق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاؤه ولا يعودن ولا يخفى هذا القول عن قوة لا الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الرأس ولو مع خروج البدن كما صرح في بعض الاخبار ...
[illegible]

كتاب الصوم

لنا ان المطلق لا الا ان الحاق ما يتهم من الصلاة به كالوضوء ولا يبعد نعم يتجه ثبوته بناء على ان المراد بالمبطل كالاول في المبطلات كالتدبير والعسل ونحوهما وقد فرعوا
على تحريم الارتماس بطلان الغسل الواقع بحقه ووجه مبني على النهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج فانه كان مامورا به لكنه مسبوق بالنهي
لغرض تعلق الامر المتعلق به وجه يكون الراس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الراس في الماء هو ساوق فلا يجتمع
مع العبادة المتحقق الا ان يوجه بناء على ان النهي للعبادة بمعنى اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا انتفى طلب الترك لغيره بسبب ما او لعجز عقلي او شرعي
ولو كان مسببا عن تقصيره فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالقضاء كالناسي وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على الاثم ويشكل بعدم توجه الخطاب اليه
لغفلته وان لم يمنع عقابه على فعل الحرام مثلا فان من يحرم عليه حسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه يعاقب على
نقض الخروج ولا يطلب منه تركه قبل الارتماس لكن يؤيد الارتماس مغتفر ولو كان الصوم مندوبا فعلى القول بعدم الافساد وعدم التحريم في النفل — منه جنه وان طلب منه ترك
فان فسد على الكراهة هنا او مطلقا فان اراد به نقص الثواب فلا فساد وان اراد به الكراهة المصطلحة فالظاهر الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع
الكراهة الحقيقية بما ينافي التصحيح مع التحريم ومن اراد بجواز اجتماع الامر والنهي والحق بان رمس الراس في الماء المبطل هو جمع جميع اجزاء الراس تحت الماء
دفعة فلا يبطل بطنا ما ولا يجزي منه **مسئلة** لا يتحقق الافطار بتناول الموجب سهوا اجماعا في الجملة للصوم فاعدة كلما غلب الله عليه فالله
اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه بما اخلط مورد بها اندفع توهم اختصاصها بالمعذورية رجحة التكليف دون القضاء والخصوص
الاخبار المستفيضة وفي كثير منها انه شيء رزقه الله فيتم صومه تقتضي الصوم من جهة الواقع ولاطلاق كثيرة منها كعموم القاعدة وفتوى
معظم الاصحاب كما يظهر من المدارك عدم الفرق بين افراد الصيام مضافا الى خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفي اجوبة المسائل المهنائية
كما عن التذكرة الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب لعله ولان حقيقة الصوم الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيح لا يضر
الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الضرر هو القضاء فالمعنى لا يضر الصائم في ما صنع عمدا او سهوا
الا الاربعة فانها مضرة عمدا او سهوا وقد يمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن فعلها عمدا وفيه نظر لان الناسي للصوم متعمد للاكل
بقصد الامر عنه ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عدم تحقق نفس الصوم
المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل تعلق النية عليه بان متعلق النية بالامساك عن ان يرتكب هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك
عنها هذا كله مع ان الصحيح المذكور يدعيه منها كما عرفت الزمر على منافاة مطلق الاكل وشبهه للصوم وهو دليل اخر على كون الصوم هو مطلق الامساك
مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من الطعام والشراب ونحو ذلك فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا
ان الدليل على نفي الباس عنه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبارة عن نية الامساك في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية يجعل النية داخلة
وبه ما لا يخفى واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم ادلتهما لا اختصاصهما بمتعمد الافطار وهو يمنع صدقه عليه وان كان
قاصرا فالظاهر عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امرأته وهو صائم ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه
شيء نعم يعارضها اطلاقات وجوب القضاء بل الكفارة على من تناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الانصاف ان القاعدة والرواية
حاكمتان على تلك العمومات الا لم يبق لها مورد اليقين لا نقيضا ان حكما الا وعليه دليل يقتضي وجوده لولاهما والظاهر ان المراد بالشيء المنفي هو
غير العقاب لان السؤال عن العقاب ان كان لاستحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم ليس امرا توقيفيا بل مستقلا حكم العقل بعدمه
اذا كان قاصرا في الاعتقاد وان كان عن فعليته فهو من الغيوب التي لا يعلم الا في الاخرة فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما وان كان
مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختياره فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم ادلة وجوبه على تناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والموثقة
عليها الا ان هذا الجهل ليس مما غلب الله ولان ظاهر الموثقة نفي العقاب واستحقاقه وان لم يكن السؤال عن العقاب فعلا ابدا ما من اخراج المقصر
عما مر تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل وانه يثبت عليه شيء وهو العقاب في دعوى ممنوعة المقصر في الجهل الممنوع ولو سلم ففي غير
المتعقد للخلاف سيما في مسئلة الوقاع في الصوم الذي لا يجهلها الا القاصر والامر له علم اجمالي بوجود مفطرات في الصوم كالاكل والشرب
بعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد بناء على الاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها مطلقة
الا ان يدعى انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار وما
ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل كاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله في المستمني فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان
فيما ورد في المعتكف من اتى وطئها فعليه كفارتان وكذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة
ثالثا او لم يغتسل متعمدا وما ورد من ان الكذب يفطر الصائم فان الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد انما اسند الى
السبب مع ... مسئلة عدم القول بالفصل بين المفطرات **مسئلة** لو اكل مكرها فان بلغ حدا يرفع القصد فلا اشكال في عدم

كتاب الصوم

الافطار فيحصل منه مخالفة مع انه يمسك عن فعل الاكل والشرب في شهر رمضان ... عليه صوم لا يعتنى بالصائم ما يصنع الحق وان لم يبلغ حد
التعطيل حق ... الاكثر عدم الافتاء ايضا لصوم ... فاستكن هو وابطله لعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع ومنه
البطلان ظاهر ... المواخذة وعدم ... الانادر ... ممنوع انما المرتفع الآثار المترتبة عليها على الاختيار كالعقوبة وتوقف تحقق الافطار
على الاختيار بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم والاكراه على الاكل كالاكراه
على الافطار كما ان الاكراه على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في الملازمة
الافطار على الاكل الا ما ... من ابي العباس ... قال لان افطر يوما من شهر رمضان احب الى من ان يضرب عنقي وقوله افطار يوم وقضاؤه
ايسر على من ان يضرب عنقي والاقوى اذا الافتاء ... وجوب القضاء للعموم ... من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاء رمضان ...
ان قضاه متفرقا ... بل على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في ...
ثم ان جميع الاعذار ... المسوغة لبعض المفطرات حكمها حكم الاكراه في الافتاء ووجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم بالافساد
فلعله للاتفاق على انه مع امتثال الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص
ارتكاب ذلك الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة
لنفي التكليف بالامساك عن الشيء الخاص من جهة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال
ولا خلاف وان انكشف الخلاف في ذلك اليوم او غيره فان نقطع بالفساد لعدم الامتثال ولزوم القضاء الا ان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب
للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم ... وليس حكما واقعيا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الى الواقع فليس المفتوح منه سوى ... ادراك
المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس تحقق الظن بخلاف الواقع ... المصلحة ... صاحبه المخطئ عن
الواقع واسطة الثواب لاجل متابعة الطريق الظاهري ... التعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص
اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة ... بالصحة ... القضاء مع ... القطع بالفساد فان قلت مقتضى ... المظنون منزلة الواقع
هو اجزاء الامتثال ... الامر ... قلنا ... في الجملة ... مع انكشاف مخالفة للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى
يثبت للمظنون ... بل الواقع انما ... الكونه واقعا والمظنون انما الجزاء ... انكشاف الكونه واقعا بحسب المظنة كيف ولو قلنا
بالاجزاء من جهة ... مظنون ... لا من باب الطريقية الاصطلاحية لامن باب الحكم المجعول الثانوي واما لو انكشف الخلاف على
الظن فان ... لعدم لزوم القضاء لان الامر بالقضاء انما ... لقضاء ... اذا لو يقع الفعل ... واسقاط القضاء
الا ... ان المفروض ... بالعمل ... منزلة ... فاذا ... الواجب عليه هي الصلوة مع السورة ... القاطع
مع القطع ... هذا الوقت ... وجوب العمل بما ... المحكم
بصحة ... وهذا الشخص ... الصلوة ... الظن ... الصلوة المزبورة حين العمل ...
بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام ... الصلوة ... السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة
في حال ... الظن ... الصلوة ... الحكم ... الصلو
عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لو ... متصفة بالصحة ... الاكل ... بالمعاطاة ... للصحيح مع اعتقاد
الاكل فساده ... المعاطاة ... القطع بجواز الاكل من ... الحكم الشارع بثبوت الملكية في حقه
وتسلطه على جميع تصرفاته اما لو قطع بفساد المعاطاة ... الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل ... القطع بالفساد
مستلزم للقطع ... هذا ... الاول ... القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه
الصحيح بالنسبة اليه ... الآثار ... بالنسبة اليه ... كان مع مخالفة الرأي ... من نفسه او من الغير كالاكل
مما اشتري بالبيع المعاطاتي ... القضاء ... احكام ... صلوة الظهر ... الرأي ... السورة فان الاكل
على حكم الشارع على المشتري بالملكية لا على ثبوت الملكية للمشتري ... الملكية للمشتري انما ثبت عند المشتري لا عند الاكل
الفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للشيء بكونه ... وبين ما يترتب على حكم الشارع بالملكية للمشتري ... لا يجزي اذ على الاول يكفي في ترتب
الغير الآثار ثبوت عنده ان الشارع حكم المشتري بالملكية ... اجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم
الشارع بالملكية للمشتري ... اعتقاد المشتري الملكية بالاجتهاد او التقليد ... فلم يثبت عنده ... الملكية للمشتري بل ثبت
عدمها نعم لا بد من ... الاول ... الناس انما ... في حقهم بالملكية

كتاب الصوم

مسئلة وهي اول الكفارة في شهر رمضان مخيرة بين العتق والاطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار

والغنية الاجماع للروايات المستفيضة كصحيح ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين

او يطعم ستين مسكينا ونحوها ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة [illegible] منكم [illegible] الاعرابي الذي

وقع على اهله [illegible] الاطعام [illegible] الى العجز [illegible]

[illegible] على الطعام ثم الاطعام [illegible] في كثير من الروايات على بعضها [illegible] عبد الرحمن بن ابي عبد الله [illegible]

بان الافطار على الاطعام ونحوها [illegible] سماعة [illegible] محمد بن النعمان [illegible] على الصيام [illegible]

على العتق [illegible] الاطعام [illegible] الحكم [illegible] المشرق [illegible]

والمروي [illegible] الاعرابي [illegible] الحكم [illegible] كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن رجل نكح امرأته وهو صائم في شهر رمضان

قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله [illegible]

وان كانت [illegible] لا [illegible] الاخبار المستفيضة على [illegible] مع [illegible] الاحتياط [illegible] المقام الا [illegible]

[illegible] الجمهور [illegible] على الاستحباب ثم [illegible] الروايات [illegible] العذر [illegible]

[illegible] التهذيب [illegible] بن حمزة [illegible] لو افطر بالمحرم [illegible] وتبعهم [illegible]

[illegible] الاحتياط والشهيد [illegible] عبد السلام بن صالح الهروي [illegible]

[illegible] الرضا [illegible] في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات [illegible]

[illegible] كفارة واحدة [illegible] جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة

وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية

[illegible] سماعة [illegible] في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام

شهرين متتابعين [illegible] الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب [illegible]

[illegible] التخيير [illegible] يجب التفصيل [illegible]

[illegible] الافطار [illegible] في الرواية [illegible] عبد السلام [illegible] الرواية [illegible] رمضان [illegible]

[illegible] المقطوع [illegible] وعجل الله فرجه [illegible]

[illegible] الرواية [illegible] الافطار [illegible] واكل [illegible] على بعض [illegible]

وطئ المرأة [illegible] بالجماع المحرم والافطار على المحرم [illegible]

[illegible] في صوم رمضان المعين [illegible] باصل الشرع [illegible] تقربا الى الله تعالى | متقربا المعتبر

على الاظهر [illegible] كما في الرياض وغيره [illegible] وحكى عن الذخيرة [illegible] في الغنية [illegible] الاجماع عليه لحصول

التعيين [illegible] المشترط [illegible] ذلك [illegible] كما في الكفاية

[illegible] الصلوة [illegible]

واحدها [illegible] صوم شهر رمضان [illegible] الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي [illegible] والشهيد في البيان

والروضة [illegible] الشيخ وجماعة في المسائل [illegible] شهر رمضان ومن صلاة [illegible]

[illegible] الصلوة من حيث [illegible]

[illegible] شهر رمضان [illegible] صوم الكفارة [illegible] قضاء [illegible] كان معينا عليه

[illegible] الصوم [illegible] من وجوب قصد [illegible] كما [illegible] اذا كان عليه

[illegible] الصوم في الغد [illegible] من صوم النذر [illegible]

[illegible] الصوم في الغد [illegible] الصوم النذر [illegible] الواجب [illegible] في الغد [illegible]

الخاص [illegible] صوم الغد [illegible] كما في صلوة الظهر [illegible] خاص [illegible]

[illegible] صوم شهر رمضان [illegible] صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان [illegible] صوم العيد [illegible] صوم يوم من ايام شهر رمضان [illegible]

[illegible] الصوم في [illegible] في شهر رمضان

كتاب الصوم

نصل منوع للصوم في اليوم المنذور بعينه نظر الى جنس الصوم والاصل فيه هنا العرض هو ان الشارع جعل جنس الصوم المعين بوجوه في شهر رمضان
نوعا خاصا في مقابل سائر انواع الصيام له حكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة فاما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب
ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر وقد اتفق هنا هو كونه صوم الغد لا كونه صوم الغد فانه اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور
فيه يكون منوعا للجنس الصوم لكن استحقاقه صوم الغد فضلا بهذا العنوان راجع الى استحقاقه كونه صوم نذر وخاصا في الغد ومن هنا
ان يقصد اصل الصوم في الغد ليتبين نوع الصوم اذ لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد
هذا يتبين نوع الصوم اجمالا الا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد منذورا لصوم فيقصد ان الملتفت الى هذا كله اذا قلنا بان
لنذر الصوم في اليوم المعين يخرج لذلك اليوم عن قابلية غيره لصوم غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما
لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صامه غير النذر مع ذلك النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة
الغد منوعا للجنس الصوم اوضح لان صوم الغد قابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان
المكلف ذا هو ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه لو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى بترك الصوم المنذور صح فعل غيره ايضا
بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى ويتضح الامر اوضح من الاول بما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا
فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا اتفق تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن
في ذمته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل وان كان في ذمة المكلف
متحد واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون
الامر واحدا بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على المكلف صوما واحدا ان يقصد
صوم الغد امتثالا للامر الله تعم نعم لا يكفي في غيره بما اذا كان على المكلف صوما اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب
كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه فيلزم عن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مر هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد
ما هو مامور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا يجب
هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل من النذرين في كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يومين بنذر واحد
ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه ولان هذا من الشك في مدخلية شيء
في المامور به حتى ينفى باصل البراءة او بالاطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة والاتيان بالمامور به على هذا الوجه لكن هنا
اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذي يستحب فيه الصوم بالخصوص كايام البيض
او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب الخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة عن بعض تحقيقاته
الحاق المطلق المندوب باستحسنه ونفى الباس عنه جميع تلك المدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم في الغد يرجع الى الموظف
فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة متغايرة لغيره من انواع الصيام فكذا الصوم اول رجب مثلا حقيقة متغايرة للصوم
عن يوم اخر او صوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل عن ذوات الاسباب التي لا يحتاج الى قصدها عدا قصد الصوم الا
لمفهوم ينصرف قوله في الغد نعم لو اراد ايقاع حقيقة اخرى فيه كالقضاء والكفارة او النذر لزم التعيين ويجب في النية وجوبا شرطيا ايقاعها
ليلا او لا يجوز تاخيرها عنه لئلا يقع جزء من الكف في النهار خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع
في اوله او اخره لعموم الرواية وعدم تيسر ايقاعها في الاخر بحيث يتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجميع ما نقل على الاخر في غرة واحدة عن
بعض العامة وجوب كونها في النصف الثاني وهو ضعيف ظاهر الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل ولعل ذلك مضافا في مخالفة الاصل
من وجوب المقارنة على الفعل المتيقن جوازه لتقديمها مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز
تاخيرها عن الليل ثم لو اخل بالنية في الليل عمدا بان عزم على العدم او بقي مترددا الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط
وهل يجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه لعله لصدق ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار
الا ان الظاهر ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهرا وان كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه متبادر بدوي ولا يعتنى به
لهذا وجبت الكفارة على من بقي جنبا الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا قبل الا لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار يصدق اذا افسد الصوم
بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطارا مكذبة بما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يصوم ويفطر وفي تسمية اليوم العيد انه يوم الفطر
لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل هو بما يدعى وان كان ضعيفا اختصاص الافطار بحكم الا

كتاب الصوم

بالاكل والشرب الناسي للنية في الليل له ان يجددها النية اي يوقعها الى الزوال بالاجماع كما في الغنية وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والمدارك لان
الاخلال بها هو شرط للامساك في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك في ذلك الجزء فان الظاهر ان مجموع ما يقابله النية على مجموع
العمل لكونها جزءا من بعض اجزائه مستلزما لوقوع ذلك البعض بلا نية لا يكون بنية جزء كل من العمل لا تم المتعلق بها على مجموع العمل فيبان ان
في جملة من الهفوات الصريحة الا الاخلال بشرط الامساك في تلك الجملة فلا يخل بالامساك بما مضى من النهار اذا جدد النية لم وجه هذا الامر وان كان
يقتضي عدم الفساد وان نسبها الى العمد الا ان الدليل قام على ركنيتها في الجملة فتم وكيف كان فمكتفي في الحكم مضافا الى ما عن المبسوط من الاجماعات المحكية
دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال ونوى والمريض اذا برئ فنوى مما ذكر من ان النبي امر بعيد ثبوت هلال رمضان في اثنائه بامساك من لم يكن اكل
فلم يمسك ومن لم يكن اكل فليصم مع عموم قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان بناء على ان المراد رفع جميع آثار الفعل التي كان يترتب عليه لولا النسيان
لا خصوص المؤاخذة فهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما واعرض عما ذكر من
الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة حيث لم يخالف في الحكم الا العماني على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء
وذلك يقول ان خبر النبيت غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات المشروط بمصاحبته
النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل بعد النية الى الليل الآخر والثابت من وجوب كونها في الليل في الصوم المعين بالاجماع انما هو للذاكر
لا الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب المعين المعين اتفاقا كما ستعرف فلا مانع من ان يكون الناسي في المعين كذلك مع ان ظاهر النسيان
عدم على صوم الغد الا انه ينسى الاخطار واما الجاهل فلا يبعد جعله في عداد النية ايضا اتفاقا والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في
الصوم لاخباره الا في استمرارها مع ان ظاهر قوله لا عمل اعتبارها للمصاحبة لا اقل لا استدامة الحكمية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند
الذكر والا بطل الصوم للاخلال به في اول انعقاده حكما وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر ما لو معقد اجماع الغنية
بل واجماع المعتبر والمنتهى وصريح ما حكي من اعرابي شهد للناس بالهلال فامر بالصوم وظاهر من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى
انما حكم النسيان الجهل وبينهما الاجماع للمستغلم من كلامها فان زالت الشمس ولم ينو فاتت فيها ان يجب ان يقضي الصوم لما سمعت من ان النية
بعد الزوال لا تجزي في احتساب صوم تمام اليوم الذي لا بد منه في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث
قال صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا الى عموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام خرج ما خرج فيبقى هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض
واما غير المعين فقد الدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تاخيرها الى ما قبل الزوال عمدا وبه اخبار مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في الرجل
يبدو له بعدما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث
شيئا وروابة صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم عن رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم
ثم يبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال علي اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما
او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظاهر
الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه اما تقييد ذلك بما قبل الزوال فلرواية ابن بكير الآتية منطوقا او نحوه ولما روي عن هشام
بن سالم عن الصادق في الرجل يصبح ولا ينوي الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه فان ظاهر
الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في صحة صوم مجموع اليوم فلا يصلح قضاء عن واجب او النافلة الواجب واوضح منه موثقة
عمار عن ابي عبد الله في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى
الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعدما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي
والدلجيين والمعاني جواز النية الى بعد العصر ايضا لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيح آخر لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في الرجل يصبح لم يطعم
ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصومه ويعتد به من شهر رمضان
وصحيح مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان
قال نعم لكنهما مع قابليتهما للحمل لا نقاوم ما قدمناه خصوصا بعد اعتضاده بالشهرة العظيمة حتى انه حكي عن المنتهى نسبة ذلك القول
الى الشذوذ وتقدم عن الانتصار صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال وهو ظاهر في دعوى الاجماع واما صوم النافلة فيمتد
وقته الى بعد الزوال كما عن السيد والحلبي والمصنف والشهيد بل عن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم
من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم
ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء نعم مضافا الى اطلاق ما تقدم من الاخبار لكن في المسالك المشهور خلافه

الصوم مبيد ذلك

ما زالت الشمس

كتاب الصوم

كالواجب فيما سلف ويمتد وقتها الى الزوال على المعروف لرواية ابن بكير المروية في الزيادات وباب الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعدما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء الله وهو بالخيار الى نصف النهار ونحوها غيرها المعتضدة بما عليه ان يكون المراد رخصة تبييت النية لو نوى الصوم بعد الزوال وهو في شيء من الصوم فلا بد في كل يوم من رمضان من نية على رأي مشهور المتقدمين هنا كما عن جماعة من المتأخرين بل ربما حكي عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لان الصوم لا يصح الا ممن لم ينو الصيام من الليل فكان صوم كل يوم عملا لا بد من مقارنته للنية والثابت من الرخصة تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد له ما ذكرنا من افتقار الا بإجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم معين او صوم الكفارة او نحوهما بل لا مانع في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان وحينئذ فلا يجوز صوم شهر رمضان عن الاصل بحاجة الى دليل ثم مفقود عدا ما ربما يتخيل من انها عبادة واحدة فيكفيها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة اذ الشاهد عليها بل استقلال الكل يوم بالثواب على صومه والعقاب والقضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك ويشهد له بتعدده مع الشك في بنية لعلك الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد له كلام القائلين بكفاية الواحدة عنهم وان استشكله الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفرق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل المتقدم الا ان يخرج عنه بما عن الانتصار والغنية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحو ذلك عن الانتصار والخلاف كما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل هذه الاجماعات المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى القول بذلك فالظاهر لزوم الاقتصار على مورد هذه الاجماعات فلو نوى في النصف الاخير نية واحدة للمجموع فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظاهر من مستنده هي الاجماعات بما مر جزم واحد منهم وجواز ذلك مع ان كونه عبادة لا يستلزم عدم جواز تبييت نيته فانها لو نوى في اول الصوم ضعيف فلا اشكال وكذا لو علم انه في بعض الايام يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على رأي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب عدم جواز التقديم الا في ما اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المقارب كاليوم واليومين بل عن الخلاف نسبته الى الاصحاب لكن خصه في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل ليلة والنائم والمغمى عليه ان كان المحكي عنه في الخلاف كدليله مطلقا وهو ضعيف اخر لقوله لان النية المتقدمة ان اثرت اغنت عن نية اخرى والا لم يتوجه مع الذي بيناه وانه لا يقع في رمضان صوم عن غيره لا يقصد الا في او مبني على جواز الصوم للمسافر مطلقا واما الوجوب وفي بعض فرائده فلعموم قول الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اني كثير فقال رسول الله ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك لو كان جاهلا قصد الغير لم يفرق فيه بين الجهل بالموضوع اعني كون اليوم رمضان وبين الجهل بالحكم اعني في رمضان ودعوى ان الصوم الاول خارج عن مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور اعني قوله ع في الاخبار المستفيضة وان كان من رمضان فيوم وفق له تدل على ان المراد منه نفس صوم رمضان الا ان صوم غير رمضان يصير بلا غرض صوم رمضان فيدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم لداعي مطلوبيته في ذلك اليوم وان كان عنوان المطلوب في الواقع مما لا يعقل به باعتقاد المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله ع في بعضها لا يجزي عنه فان ظاهره المغايرة والبلية واظهر من ذلك قوله ع في بعضها اجزء عنه بتفضل الله تعالى وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام ع بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن فريضة فيظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية ما نوى به غير الفرض عن الفرض الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء يعد التعبد به يوم وقوله يراد النوم من حيث رمضان الشارع عن الفرض وخصوص المرسلة المعللة لصومه لان الصادق ع في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فلا وقريب منها مرسلة الحسن بن لضعفهما منجبر بالشهرة اذ لم ينقل الخلاف الا عن الشيخ في صوم المتطوع وفي النذر المعين وهل يعد الجاهل بالحكم هنا كالعالم في صوم شهر رمضان وجهان من اصالة عدم المعذورية واطلاق صحيحة الحلبي الحاكمة بعدم صوم من جهل بحرمة الصوم في السفر الا انه يدعى انصرافها الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا كما مر واما عن رمضان فكذلك على رأي المص هنا والمحقق وجماعة كالصدوق والحلي والمختلف والتحرير والشهيد في نكت والمسالك وصاحب المدارك لعدم نية صوم المفروض حصولها ان كانت لعنوان حيث علم وقوع منويها الا انها في نية صوم رمضان ضرورة لم يقع نية صوم

اصوم شهر رمضان في السفر فقال لا فقال يا رسول الله

كتاب الصوم

لا بالخصوص كما بالاطلاق المنصرف الى شهر رمضان … في رواية الزهري بعد حكمه بكفاية صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان انما ظهر كونه
و تبين المراد بقوله لكنه يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة … قال او ان تجعل صيام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر
رمضان ثم علم بعد ذلك اجزأ عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه … على انه صوم يوم من شهر رمضان تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان
لا يجزي عنه مع انه … يخبر عن … صوم المتطوع عن الفرض مع ان الفرض غير مقصود والمتطوع غير واقع كما ذكرنا في الاستدلال للاجتزاء به
مع الجهل لكون الواجب … غير قابل للتدارك الا على وجه القضاء الذي هو مطلوب جديد … ولا يحصل امتثال الا بصوم شهر رمضان مع ان الوارد
في بعض الاخبار انه صوم يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزأ منه بفضل الله وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس … ان الحكم
بالاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى وتوسعة منه لا انه يحصل الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم ان ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان
يوم الشك انما صامه … فظهر انه من رمضان هو يوم وفق له لا يدل على ان امتثال صوم شهر رمضان حصل من الواقع كما … ذلك في
ما ادعى النظر … حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الامتثال في ايام رمضان ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن بعض
وجماعة من الحكم بالاجزاء في اصل المسألة مستدلا بتحقق قصد القربة بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا المقدار من
النية كاف في صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح فيه ان ضم نية الغير مانع من حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو
من ايام شهر رمضان انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان وقصد الغير بان نوى
صوم شهر رمضان على ان يكون قضاء عن رمضان الماضي او كفارة او نحو ذلك لم يبعد الصحة الا ان يقال ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان
يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان نية الصوم يكون من قضاء او كفارة اذ قصد الكفارة ليس الا قصد السبب للصوم مع تحقق حقيقة صوم
شهر رمضان بكون قصد سببا آخر لغوا وقصد القضاء ليس الا قصد الامتثال الحاصل عن الامر المتوجه اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلي
هو الفرد كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق منه قصد صوم غير رمضان حقيقة مع قصد القربة
ايضا حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو مختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم
على هذا حكم جاهل الموضوع في الاجزاء المتفق عليه فقوي … رمضان لكن الانصاف ان ذلك محل تامل بل نظر ومنع فالاقوى ما عليه الاولون و
ضابط الحكم في هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم فاذا نوى ذلك الصوم فلا يجزي عنه ولا عن صوم ذلك اليوم … عليه بعد ما علم انه لا
يجوز صوم يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صامه بنية رمضان لم يجز
عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان لو كان منه اما عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فلتحريم قصده حين النية ولو جهل بعدم جواز
صوم رمضان في يوم الشك فصامه فان قصد المطابقة فيحتمل الاجزاء لما تقدم اعتقاده المطلوبية الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر …
جهل المستند الى تقصير والمطلوبية التي اعتقدها هي مطلوبية شهر رمضان في يوم الشك وهو غير مطابق للواقع كذا لا يقع عن شيء من الواقع
والمندوب … ولو صامه بنية الوجوب اعني نية الصوم الواجب على تقديره اي على تقدير وجوبه واقعا او على تقدير رمضان وبنية الندب على قصد
حقيقة الصوم المندوب ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فانه
لم يتعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المامور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزأ بفضل الله
سبحانه كما في الرواية عن رمضان اذا ظهر اليوم منها من رمضان اجماعا نصا وفتوى به يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف
حقيقتهما وهل يجزي عن رمضان غيره من الواجبات المعينة في تاديتها بالنفل وبالنفل الفرض في تادية رمضان وغيره مقتضى تعليله … الاول في
رواية الزهري بقوله لان الفرض … انما وقع على اليوم بعينه نعم وبه صرح في الدروس وظاهرهم في مسألة ما لو نوى غير رمضان عنه
ان اجزاء غيره عنه مع الجهل به اتفاقي كما صرح به في المدارك ولو ظهر ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب لو كان قبل الغروب لانه …
العلامة في وجوب تجديد النية للمعذور … ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطر جدد نية الصوم وأجزأ
لما تقدم من جواز تأخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى الزوال … واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية … امسك وجوبا بقية
النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور … الاجماع عليه عن المنتهى وشبهة الخلاف الى عطاء
… انه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفي المسالك انه لو افطر وجبت الكفارة …
… بين وجوبها وعدمه … يحتمل اسقاط القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع عن الكفارة وجعل المقتضي لها …
… الافطار في رمضان … كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية بمعنى … وفي شرح … لا نزاع
و … في وجوب العزم على الواجب وحرمة العزم على الحرام …

كتاب الصوم

ان المراد ... وانا وجوبه في ... المصنف هنا والمخالف ... الصلاح ... بتوبته ولو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافطار بطل
صومه على رأي ... عن السيد في بعض ... وابي الصلاح ... المصنف في ... والشهيد ... الصوم ... الاعمال الا بالنية الظاهر في وجوب النية
بمجموعها ومقتضى ذلك وجوب ... لكل جزء من النهار بغير فعل الصوم ... كما هو الشان في الصلوة والطهارة ونحوهما من العبادات
المركبة الا ان الدليل قام على ... عن تلك النية اما العزم ... على المفطر ... ذلك مما يقع ... الكف لا ... الى قصد
الامتثال ... في الصوم ... للصلوة واشباهها من الوجوبات ... بمستانفه من النهار ... ما في ...
او العزم على الافطار في الاستقبال ... في هذا الجزء ... الامتثال ... دليل على عدم قدحه ... الا بنية ...
ظهر ان مستند البطلان في المسئلة ... من النهار ... الصوم ... بفساد الصوم لانه لا يتبعض ...
الاصل ... المفطر ... الافطار ... استصحاب صحة الصوم ... من ان ...
وان ... على وجه القطع الا انه لا يجتمع ... الثاني ... الاحتمال ... في الضعف ... ذكر الشهيد ... بناء على ...
بالصوم من ان هذا العزم ... في النية لا حكمها الثابت ... وهو ... منافاته من ... في النية لا ...
في كل ... الصوم اجماعا ... يتحقق المنافاة ... منافاة هذا العزم لاصل النية ... في البطلان بعد ثبوت وجوب ... بمجموع العمل ...
يقتضيه ... مثل قوله لا عمل الا بنية ... بعض الصور ... صوم ... او عدم ... على المفطر لا يوجب ... الى غيرها ...
بالنية بقوله لا عمل الا بنية ... الصورة المختلطة ... في بعض العبادات ... ان خاص ... بعضها الاخر كالصوم ...
حصولها ... وان كان المراد ... الى العمل ... مقتضى الرواية وجوب ... بمجموع العمل ... فقول ان الرواية ...
مختصة ... العمل الى النية كما في الوجوبات ... المستمرة ... بمجموع اجزائها الى ...
ممكن مع تحقق ... على الفعل في بعض الاوقات ... لا عمل الا بنية ... العمل الخالي عن النية لا ... عنها و ...
ذلك ... الامكان ... العمل ... عن النية ... بالاطلاق ... استمرار النية
حكما ... النية الحقيقية ... في وجوب ... النية ... الى المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة عن وجوب ...
شرط ... اصالة البراءة عن القضاء فضلا عن الكفارة ... فانا ابي الصلاح ... على الفتح ... الكتاب ... ان ... هنا المصنف
عدم انعقاده لا يوجب ثبوت الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار على القول بكونه مفسدا فانما ... فانه لا استمرار النية
فاذا لم يكن ... على ... زوال حكم تلك النية ... على ... في ... فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار
... صوم ... الخلاف في جميع ... فانه لا يفسد صومه ... في نية الصلوة ثم ان صريح كلام المصنف هنا ...
على ما حكي عنه تبعا للمحقق في الشرائع توقف صحة الصوم ... الخلاف على تجديد النية ... ذلك ... في المدارك ...
اذا لم تكن مؤثرة في البطلان ... الحاجة الى تجديدها ولعل منشأ المناقشة ... استمرار النية ...
الاجزاء ... ان الجزء الاخير لا يجوز فيه نية الافطار وان جاز ... الى دليل ... وهذا ... ان ...
الى الليل وامتثال قوله ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل ... الا ... الافطار ... واستمرار على النية الاولى الى الليل
واعلم ان قول المصنف ولو نوى الافطار ... ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجزه على رأي ... يكون ... المسئلة الاولى ... مع ...
... اشكال ... في الصحة هنا ... فلان ... بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسئلة هو انه اذا نوى
الافطار ... لم ينعقد الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه والسابقة كون نية الافساد في الاولى مسبوقة
بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد نية الافساد وفي الثانية غير مسبوقة ... هذا الفرع كما هو ما ذكره المحقق في الشرائع حيث قال
ولو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال قيل لا ينعقد ولو قيل بالانعقاد وكان ... ثم قال ... نية الصوم ثم نوى ...
ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ... ذكر المسئلتين المصنف في القواعد كما في الاولى بعدم الانعقاد ... المحقق في الثانية ...
ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول الا ان المناسب للمسئلة على هذا التعبير ...
الا بنية الافساد الا ان الافساد انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث ... كما لا يخفى لان المناسب تفريع
وجوب تجديد النية في الصحة على القول بها في نية الافساد وان اراد ... الفتوى كان المناسب ... على المسئلة الثانية وكيف كان ...
المحقق ... من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعدم ... انعقاد الصوم لا يظهر له وجه بعد البناء على ... النية في الليل ...
وانه لا ... في ذلك الا الناسي والجاهل ... فانهما يجددان الى الزوال ... على ... للتبيين ... حديث

كتاب الصوم

المحقق موجب لمفاسد اعتيادها بل الروايات ولتقييد اطلاقه كالامر لعبل اليوم الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اقام عزم على الافطار
في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه يمكن ان يقول ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية وقد بقيتها وهو الجزء الاخير المقارن
للنهار بل نسيها وذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل لمساواة المتيقن مع العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم
في ذلك الزمان وتاثيرها الافطار في استمرار حكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء من النهار مصاحبا للنية الافطار والحكم بعد ثبوت هذا
التأثير لنية الصوم للدليل الشرعي لبعد خلافه ومكون ناسيا من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد ترك في زمان تضيقها والحكم
بالصحة وان كان يحتمل للتامل الا انه وجه ادعى ان يكون مراد المحقق وان لم يساعد كلامه التصريح ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتامل

مسئلة يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل
عن الغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر من كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان في ايات الاحكام
والاردبيلي … كما هو المحكي عن البيان وكشف الرموز عن المنتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك لا يكون اجماعا ويدل على هذا القول
مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقي الباقي في صحيحة
اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه واخذ منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن
عمران عن ابي جعفر ع قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او ينبت قبل ذلك … مسند يزيد
الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما فقد
من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع المستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان مخالفا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم
وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالث عشر والدخول في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتاب الاخبار وابن الجنيد عن المقداد انه يدل
ه تقوية لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل مميز … منه من دون الثلث عشر للروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثقة
وعن بعض صحيحها وعن اخر تحسينها عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين
احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وعن بعض صحة روايات اخر بعبد
الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي قلت لابي جعفر ع جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم
قال وان لم يحتلم فان الاحكام يجري عليه ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الغلام متى يجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة
سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه والجارية مثل ذلك ان اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى
عليها القلم والجواب اما عن العمومات فتخصيصها بما دل بالعموم على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكر وما لم يذكر من الروايات
الخاصة واما عن رواية ابن سنان التي هي معتبرة رواية واحدة … ومتعددة فاحكم فاتفق متنها وفي رواية الثمالي ما للسائل … الاحتمال اولهما
على التردد بين الثلث عشر والاربع عشر او التخيير بينهما … في اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احد لها الانقسام ادلة
مرجحة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع ما فرض على التكافؤ ولا بد من الرجوع الى العمومات والاصول الناطقة وقد
يتوهم وجوب الحمل على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن الاوزاعي وفيه ان من الاوزاعي من هو
متأخر عن زمان الباقر ع الذي كان يفتي بمر الحق كما عن ولده الصادق ع فلا يحقق التقية والاوزاعي كان ناشئا على ما حكي واغلب من يتقى
قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفته لجمهور الامامية لا يتدارك بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ضعف هذا القول واضعف منه
ما يحكى عن الاسكافي ايضا من حصوله باكمال الرابع عشر ولم يجد له ما يدل على مدعاه … عشر … باكمال الا
عشر … بسند له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان التردد من الراوي … هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذه
ما عن الكفاية من نسبته الى بعض القول بتحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته وغيرها من اصل عقود والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا
الى ما ورد في الغلام الزاني … واما الانثى فالاقرب ان بلوغها
بالسن بكمال التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات ما تقدم من رواية عمار ولا قائل بها
عن ابن حمزة في باب الخمس عن ابي سلمة وابن سعيد في صوم الجامع يحي منه انه عشر سنين وعن المقنع نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال
ارادة الدخول في العاشر … لم اجد له مستندا صالحا عدا رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطأ جارية
لاقل من عشر سنين … في الخامس عشر … التذكرة والمسالك … فتوى الاصحاب وهو خلاف
النبوي المعتد … في الرواية … اذا دخل بها … تسع سنين مع ان الظاهر من بلوغ … سنة كما هنا عن مصابيح العلامة

كتاب الصوم

الطباطبائي في الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمس عشرة ان الثاني يحصل بالطعن [illegible] الاول [illegible] الى الاصل [illegible]
بعلم وجوب [illegible] بالذكر والسن مما يثبت بالعلم وبشهادة العدلين [illegible] قول الابوين او احدهما [illegible]
السيد الاستاذ في المناهل [illegible] ثم ان المحدد بالسن لا يختلف في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر [illegible]
الثاني ما يحكم معه بالبلوغ خروج المني من مخرجه المعتاد الذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذا الانثى على [illegible]
العلامة [illegible] الاجماع على [illegible] علما انا اجمع [illegible] على انقطاع [illegible] بالاحتلام [illegible]
[illegible] رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم [illegible] ارادة خصوص الذكر من النبي مدفوع بارادة العموم [illegible] والمجنون [illegible]
[illegible] رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
[illegible] ليكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمهما يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل لا
ان يدعى ان الاستشهاد المشهور بوجوب الغسل لا يدل على ثبوت جميع احكام المني من البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت
البلوغ [illegible] في مدة البلوغ كما في الصغير [illegible] والموطوء [illegible] الجمع
الشرايع والقواعد [illegible] المطلق على [illegible] بالشهوة [illegible] جامع المقاصد [illegible]
[illegible] الغسل [illegible] مع بلوغه تسعا [illegible]
فلو لم نعتبر [illegible] الطبيعي [illegible] بلوغه [illegible] الاحتلام [illegible]
[illegible] والمحقق الثاني والشهيد الثاني [illegible]
[illegible] لو ادعى الصبي الاحتلام [illegible] ولا يمين [illegible] والعلامة [illegible]
المناهل في باب القضاء [illegible] الاتفاق [illegible] لا يعرف الا من [illegible] البينة عليه [illegible] بعض الاخبار [illegible]
المدعي [illegible] البينة عليه اما الوادعي البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة [illegible] لان موضع الاثبات
[illegible]

مسئلة [illegible] في التطوع في الصوم ممن عليه صوم واجب [illegible] الاخبار [illegible] رمضان او
[illegible] التطوع [illegible] جماعة [illegible] الاستدلال
للمنع بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب [illegible] موضوعا [illegible] الامر
في يوم [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] لا بعيد المطلق [illegible] الامام [illegible]
[illegible] في الصلاة [illegible]
[illegible] الفريضة [illegible]
في الخارج [illegible]
[illegible] لا يجوز تركه [illegible]
[illegible] جواز الترك في احدهما [illegible]
المندوب [illegible] بالفرد الاول [illegible] اتحاد الحقيقة [illegible]
[illegible] الا ان المطلوب [illegible]
[illegible] بالوجوب [illegible] يكون المطلوب [illegible] المحصل للواجب [illegible]
اخرى [illegible] لا يمكن ان ينعكس الامر [illegible] غير معفو
مع فرض اتحاد الحقيقة [illegible] الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة [illegible] الوجود الخارجي هذا
محال [illegible] الماهية [illegible] امتثال [illegible] غير معفو [illegible] العكس [illegible] المطلوب
ثم ان ما ذكرنا في الصوم [illegible] الواجب والمندوب [illegible] الطلب [illegible]
لو كان لا ينافي الوجوب [illegible] في حق هذا المكلف [illegible] وجب عليه الصوم [illegible] كل شهر [illegible] مطلوبية [illegible]
في هذا اليوم [illegible] المكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم [illegible] هذا المطلوب [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] هذا استعمال اللفظ في معنيين [illegible]

كتاب الصوم

في اثناء النهار فانه اذا كان بعد الزوال لغا الامتثال لتعذر فيه وجوب الصوم ولا قضاء عليه كما اذا لم يوجد مطلقا وان كان قبله فلم امر كل
من الشيخ في الجملة بعدم حرمة الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك عن بقية يومه ابن حجر وجوب الامتثال ولو لم يدخل فيه وقواه في المعتبر
المدارك نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بحيث ينوي في اول النهار فان من زمان النية باق الى الزوال العرفي بظاهر الاخبار الكثيرة دلت على
تجدد نية الصوم العرفي المعين الى الزوال ومن المعين المناسخ لا ريب في تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لانه في حكم الصائم فكشف ذلك
الصوم بعد فحقيقته على امتثال بمجموع النهار مع النية الى الزوال وهذا الفرق بان من الصبي اذا بلغ في اثناء النهار ولم يتناول شيئا يمكن ان يكلف
بالصوم وهو الامتثال المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامتثال وان تحقق قبل البلوغ الا ان دليل وجوب الصوم يدل على وجوب جعله مع
في باقي النهار صوما بان ينوي الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد في عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما في الصوم الموسع المندوب بتحقيق الصوم
بوصف الممسك اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال فهذا يمتثل بذلك امر الصوم الايجابية والندبية وان صح عنه ذلك لو قلنا بامتثال في
النية في المندوب الى الغروب وبجواز ذلك في الواجب والمندوب في حكم الصوم ويقتضيه اطلاق الاخبار بحصول الامتثال بها فانه يتوقف على الغروب
ما اذا دخل الصبي في الصوم على وجه الندب كما هو مورد كلام الشيخ او لم يدخل كما هو مقتضى استدلال المحقق وصاحب المدارك وما ذكر وان كان متوجها
جيدا ثم في مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم منها اذا طهرت في اول النهار معللا بان فطرها
من الدم ان وجود حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب في عدم انعقاد الصوم بعدها واما الكافر فيمكن
ان يقال ان الدليل على انه لا يجب عليه صوم يوم اسلم فيه اذا اسلم قبل الفجر تكشف عن ان الفرائض مانع عن الصحة كالحيض او عن ان الاسلام يجب ما قبله
يكشف عن انه لا يقبل ان يقع الجزء السابق من الامتثال الذي حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول ومما
ذكرنا ظهر وجه وجوب الامتثال على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكي عن غير واحد هنا ولكن الا ظهر ان يقال ان مقتضى القاعدة
مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل الزوال هو عدم اتصاف صوم مجموع النهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع الا بعقد الاتصاف
بصفة واما الاخبار فانما دلت على كون الامتثال في اول النهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا بسراية النية اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا
والامتثال المتحقق من الصبي قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا يصير جزء واجب فلا يتصف الباقي بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض وكذا
ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تاثيرها في الامتثال السابق بحيث تجعله جزء واجب اذا كان في نفسه متصفا بالوجوب وجامعا الشرائط الصحة وكذا
تجعل ذلك الجزء جزء مستحب اذا كان في نفسه محكوما بالاستحباب جامعا الشرائط الصحة والحاصل ان الدليل دل على ان اتمام الامتثال المتحقق في ما قبل
الزوال بالنية صوما واجبا ويجزئ عن عنوان الصوم الواجب اذا تحقق الوجوب حين الامتثال الخالي عن النية فان النية لا تجعل غير الواجب المتحقق
سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالي عن النية بمنزلة المنوي فنية الصبي لا تؤثر في ايجاد صفة الوجوب لما تحقق
من الامتثال فهو باق على عدم وجوبه نعلق لا ايجاب لا امتثال الباقي ليس ايجابا للصوم بل هو تكليف آخر لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض هذا كله مع
ان الاخبار في كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصبي في رمضان الذي حكم بعدم كفاية تأخر نيته عن الليل الا للناسي والجاهل والصبي ليس
واحدا منهما فيدخل في عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في النهار بتصريح قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وحاصل هذا الجواب يرجع الى بطلان
هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعقله ولا بتاثير النية لعدم الدليل
على تاثيرها في الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثاني باختصاص ادلة مفاد منها بمن تلبس باول الفعل بصفة الوجوب فبعد تسليم صحة الصوم
مع تأخر النية فنستعمل ادلة الصوم والنية انما يشترط مقارنتها لما كان الفعل في اوله متصفا بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزوال
هو وجوب الامساك لان الصوم واجب عليه ما في هذا اليوم او قضائه في يوم آخر والامتثال المتحقق منه انما يتحقق في زمان اشتغال ذمته بالصوم
اداء وقضاء فاذا برئ وينوي نيته الى الامتثال اللاحق تم ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبي في الصوم المستحب يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك
الا ان ادلة وجوب الصوم انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار وهو لا يتصف في حقه بالوجوب فيسلم نية الوجوب الى الامتثال السابق بحيث
يخرج عن الاستحباب الى الوجوب غير معلوم ومتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه الامساك الباقي ويجعل السابق جزء للواجب
المفروض عدم ثبوته لان المستدل انما استدل بالاخبار الدالة على الثاني اللهم الا ان يدعى الاولوية وبيان ان الفعل مطلوب عنه في بعض اجزائه
برهنى لشارع بالشرع فيتبعضها لا يرجح ويتوقف ذلك في الصلوة وسائر عبادات الواجبة اذ دخل فيها مستحبا ثم بلغ فتم فانه مشكل وقوله
قوي بل لغرض على دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او افسده
او تركه عمدا او سهوا فعليه قضاؤه ... بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بوجوه الاول قوله تعالى ولتكملوا العدة دلت الآية على ان الله
سبحانه يريد اكمال العدة اي عدة ايام رمضان فمن نقص الثاني قوله اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء ايام على انه

على كل تارك انه عليه شيء وسقوطه فهو ذلك مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوع من جهة صدق ذلك عرفا وان لم يجب القضاء ولهذا شاع
في الاطلاقات انه لا يقضي صوم كذا لان عدم القضاء انما يصدق بعد ما ثبت وجوب القضاء مضافا الى اطلاق الدين على الصوم في بعض موارد
اسئلة الاخبار كما في قوله عن الرجل يموت وعليه دين صلوة او صوم ومع ذلك كله ففي الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها في صورة
الاشتغال الفعلي فحاصلها ان من اشتغل ذمته بالصوم فليقضه في اي شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله في صحيحة ابن سنان من افطر شيئا من
رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن دل على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فيدل على ثبوت
اصل القضاء على كل مفطر لعذر ويلحق به المتعمد في الافطار بالاجماع القطعي وخصوص الاخبار التي فيها مضافا الى وجوب الكفارة ايضا لكن الرواية انما
تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان الافساد كما اذا نوى الافطار بناء على افساد الصوم او ترك لاجل الاخلال
بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا او ان لم يسم او ان لم يفطر ومثله يرد على الاستدلال بمثل التعليل في رواية سماعة المتقدمة في مسألة الافطار بظن دخول
الليل في قوله ع على الذي افطر قضاء ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل عليه الليل فعليه القضاء لانه اكل
متعمدا وقد يستدل هنا بقوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفي شمول لفظ الفريضة للصوم نظر والظاهر المتبادر منها بملاحظة تقييد
القضاء بقوله كما فاتته هي الصلوة لا غير ولهذا اشتهر الاستدلال بها على وجوب مراعاة الترتيب بين الفوائت في الصلوة وصرحوا في الصوم بعدم وجوب
الترتيب بل استشكل بعضهم في استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية في وجوب الترتيب **مسألة** الظاهر عدم وجوب الفورية (الظاهر)
في قضاء رمضان خلافا للمحكي عن ظاهر كلام ابي الصلاح ويدل على جواز التاخير جميع ما دل على جواز التفريق في القضاء " على جواز التاخير الى
ذي الحجة وعلى الخبر نساء النبي ص صيامهن الى شعبان واما الترتيب فالظاهر عدم اعتباره ايضا وفي كلام بعض المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل عليه
اصالة البراءة وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالعودية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما تشتغل الذمة بقضائه في مكان يوم من ايام الا
ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة ذلك اليوم الذي قضاه فهل يجوز افطاره بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم
لكل امرئ ما نوى ومنه يظهر انه لا يجوز جعله اليوم اخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء ايام ما فاتفق بعضها مطابقا لليوم الذي ظهر
صحته فيكون بدلا عن يوم اخر فينطبق المقضي على ما في الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق منه باولغوا **مسألة** من فاته
شهر رمضان لمرض او دم فان مات قبل البرء او الطهر فلا قضاء عنه اجماعا نصا وفتوى كما في الحدائق وعند العلماء كافة عن المنتهى ويدل عليه
المستفيضة ولو مات بعد البرء او الطهر لكن لم يتمكن لمانع اخر فالظاهر الحاقه بمن مات في المرض او الدم وفي الحدائق انه لا خلاف في ان القضاء على الولي مشروط
بتمكن الميت من القضاء واستقراره عليه ورواية ابي بصير الموثقة او الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال (انتهى ويدل على المطلب)
فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني
بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم دل بظاهرها على سقوط القضاء عن كل من لم يجعل القضاء
عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذي مات فيه او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما في (افطر لاجل الحيض صومه او لطرو غيره ١٢)
المسالك والمدارك سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان
ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان
اخر صامهما جميعا ويتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم وابي بصير الواردة في المقام ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه شهر رمضان
اخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه
وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه ونحوهما غيرهما خلافا للمحكي عن ابن بابويه وابن ابي عقيل والحلي من وجوب
القضاء من غير فدية وعن المنتهى والتحرير تقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وهو ضعيف لوجوب تخصيصه على تقدير
صحة التمسك باطلاقه وعدم دعوى وروده مورد حكم اخر فتدبر ولو برئ من المرض وحصل عذر اخر مانع عن القضاء فلا يبعد الحاقه بالمرض
المرض ويدل عليه ما رواه الصدوق في العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع قال اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان
فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب عليه الفداء للاول وسقط القضاء واذا افاق بينهما او اقام ولم
يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر واما الذي لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها و
قد غلب الله عليه لم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق ع كلما غلب
الله على العبد فهو اعذر له الخبر فمن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المسوغ للافطار غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول
القضاء في شهر رمضان والعذر المسقط للقضاء في السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثالث حكم الاول في سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى

كتاب الصوم

الثالث لا انه يقضى بعد الثالث خلافا للمحكي عن المقنع وهو من عبارة الفقه الرضوي ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فلم يقض فان كان مع العزم
على الترك او التردد عند فوات المكنة وجوب القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة ابن سعيد ضعيفة
سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها ترده ومن هنا حكي عن المحقق قده في المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان
عزم على الفعل ثم اتفق المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن اطلاق كلام ابني بابويه والعماني وجوبها ايضا حيث قالوا فان صح فيما بينهما
ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه صحيحة التواني اذا صح ولم يصم ولو صام ايا على سعة الوقت ولا باس بتقليل وجوب الكفارة في
صورة التواني وهو رواية ابي بصير عن تفسير العياشي بقوله ثم من اجل انه ضيع ذلك الصيام الا ان المراد من التضييع ما يشمل مثل التراخي الناجز مع العزم
على التعجيل كما اطلق التضييع على التقصير والتفريط في تعليل وجوب القضاء على الحائض للصلوة التي دخل وقتها ولم يصلها فاتفق الدم هذا كله مضافا
الى الظاهر من رواية العلل والعيون المعللتين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو ابتنت على ذلك فوجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة
المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المشهور ومن تفسيرهم للتواني بعزم القادر على القضاء الظاهر في ان القادر عزمه [illegible] في
الصحيح المتقدم ورواية [illegible] لا على الرجال فان ظاهرها انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد نوع الرجال النوع ووجوده عليهم [illegible]
كان اقرب الى الميت منهم وهل يقضى عن المراة قولان اقواهما نعم كما عن جماعة للصحيح ابي حمزة عن ابي جعفر عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت
او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعكسه لا لدليل
الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا وفيه ان الظاهر ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء
لما فات في المرض والطمث مع عدم تمكن المراة منها قد عرفت انها انتفاء على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى وحمل الجواز لا [illegible] مع انه لا قائل بالفصل
بين الاعذار الثلاثة في استحباب القضاء وما اورده صاحب المدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضى ما لم يجعله الله عليها شامل للثلاثة
التي هي مورد الحديث [illegible] بما عن ابن طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان
يموت الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الغالب اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظ جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمله — يقضي عنه
ويدل عليه مضافا الى عموم ما دل على جواز النيابة عن الميت وان الصلوة والصوم دين فيجوز التبرع بقضائه خصوص رواية ابن عمار عن الرجل يكون عليه — اولى الناس به
صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظ ان الغير العارف ليس وليا والا لم يكن معنى للسؤال — [illegible]
عن فعل الولي لغير العارف انه يجزي ام لا يجزي ويؤيده الخبر الاخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتحقق بان يفوض الولي
ذلك اليه واوضح منه الخبر الاخر يقضيه من شاء من اهله ارسله في الفقيه **مسئلة** الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه
الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيح ابن الحجاج عن الرجل يقضي
رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حمله
على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر في رجل
يقضي رمضان اله ان ياتي النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان وهي محمولة على ما بعد الزوال جمعا
بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه
الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب
ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المعهود من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم
ويؤيده صحيحة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان قال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما
بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر
كناية عما بعد الزوال لبعد الموافقة بين الصلوتين مع ان مورد الاسئلة لا هي العصرة الثابتة فلا يقدح مخالفة ظاهرها للاجماع
سيما مع عدم قائل بالتقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مؤيدا بما مر في بدلية صوم
ثمانية عشر يوما من اطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن الشيخ ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين
الصيام والاطعام ومن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث صحيح زرارة المتقدمة الممكن حملها
على الاستحباب او على الافطار [illegible] كما عن الشيخ [illegible] لا يحرم الافطار في صوم واجب موسع عدا قضاء رمضان للاصل واطلاق الامر عن ظاهر
الحلبي تحريم كل افطار بصوم واجب لعموم لا تبطلوا اعمالكم وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل اذ الظ ان ابطال
الجميع ولا يكون الا بالكفر لانه المحبط للاعمال [illegible] **مسئلة** [illegible] صوم المميز

كتاب الصوم

على الاظهر وفاقاً للمحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبارات انه المشهور بل قيل ان ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه
الا من ابي حنيفة حيث قال يجزيه وفيه التحصيل بالصغير الصحيح اذا طاقه قال الشيخ يعلمه اذا بلغ تسع سنين ويجب ان يعاقب بحسب الحكمة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب
دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لانا قد بينا ان امر الولي الصبي بذلك من طريق الحاصلة ثم ذكر حسنة الحلبي
الى ان قال واذا ثبت ذلك فان صومه شرعي ويختص بنحو السقيمة من الوجه الذي يقع عليه فعله فالنيه ينوي ... وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو
امساك عن المفطرات للتأديب فيه قوة انتهى اقول الظاهر ان مراده الشرعية من جهة عدم ذكرها في المسألة الاولى كابي حنيفة لكن هو هنا نفى الاجل
واما استظهارها ذلك من قوله ولا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك مشروعية اصل الامر للصبي والولي به لا شرعية فعل الصبي
ولذا لم يستثن ابا حنيفة وكيف كان فالاقوى انه تمرين بالشرعية سواء قصد به امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل او قصد بذلك حصول
الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسألة** ويصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة مطلقا لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم والاستحاضة
المتوسطة والكثيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المشهور بل في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب
وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد انه المشهور كما عن الجامعة لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية
الاجماع عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة اليه قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من دم نفاسها
اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها
وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله كان يأمر فاطمة والمؤمنات بذلك فضعف سندها بالمكاتبة وضعفت دلالتها
بالاشتمال على ما لا نقول به من عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوع او مع التسليم مجبور بالعمل خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك والمجمع
والفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق من توقفهم في ذلك لضعف السند او الدلالة فقد عرفت منعهما ثم ان المدار هاهنا قبل ظاهر النص والفتوى
توقف الصوم على فعل الاغسال التي لابد منها في الصلوة لا ان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله ومنه ان النص اي المكاتبة
المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء على من لم تغتسل لصلوتها بل مع الوجوبية في كل يوم لغسل صلوتين والظاهر انها كانت تاركة للغسل للصلاة الا انه كذا
لخصوص الصلوة ابتداء للصوم كما لا يخفى فلم يعلم ان القضاء مستند الى ترك اغسال الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة والى ترك رفع
حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او بغسل الصلوة واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالمتن في كونه
لاجل الصوم وعن الكافي لابي الصلاح انه عد في الامور التي حكم بكراهتها بكون المكلف صائما ان تضيع الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس هو
ظاهر في وجوب تقديم الغسل كما في الذكرى عن معالم الدين بن صالح المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق
في الشرائع ونحوه نعم قال في الروض واعلم ان ظاهر اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم
المعتبرة في الصلوة فان كان بعد الفجر فليكن للصوم كما يجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة مانعا
لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة بل لا دليل عليه الا ما
غاية الفعل تقديمه عليه انتهى وعن العلامة في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني ثم الى وجه التردد من كونه شرطا في الصوم
فيتقدم عليه كسائر الشروط ومن ان استباحته في الصلوة دائر مع الصلوة ويجوز تعقيبه توسعا وتضيقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين
شرطا كما انه في فوائده مع امتناع تقديمه ولا ريب ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسألة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان
وسبطهما في المدارك وغيرهم اذ لم يثبت الا توقف صوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من الاغسال الا ان احدهما يمنع من الانعقاد في الفجر ومن الاستمرار
على الصحة في الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب مراعاة ابقائه اخر الليل ليقع متصلا بالصوم كما يعتبر في اتصال الصلوة وجهان احوطهما
ذلك بل الاقرب عن قوة بنا على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال في ظاهر في عدم توقف صحة ... بعد الغسل على ما عدا الوضوء من تجديد القطنة والخرقة
وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر النهاية والسرائر والمبسوط في ذلك الصوم ... لكن الظاهر ان المراد بكلامهم ماله دخل في رفع الحدث
وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرتفع بكليهما او بالغسل ويظهر من الروض في مسألة
تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل
من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث معه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد
عدم التوقف كما عن العلامة والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف بعض ولا بأس به على ... اشتراط ... دخال
كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر المكاتبة توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين ... كون الموقوف عليه ...
على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظاهر ... يتوقف على غسل ... عليها ...

على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه

كتاب الصوم

ولم يعلم بإبطال الشيخ أنه من الغسل لكل صلوتين وكان ظاهر الرواية وحدث الاستحاضة ثابتا في الوضوء ولا يرتفع حكمه إلا بالغسل نعم لو قدم الغسل
للفجر عليه كفى عن غسل العشائين ولو تركه ولو طرئ موجب الكثيرة بعد صلوة الظهر من الاشتراط الغسل نهارا إلا أن الغسل لا يجب إلا للعشائين
وقد عرفت أن غسل المستحاضة غير شرط واعلم أنه لا إشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس للبينة فالظاهر عدم الخلاف فيه للأصل والعموم وعن
بعض نسخ رسالة علي بن بابويه فقرة القول بالتوقف مع [illegible] الحائض بعد كونه من [illegible] وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل
مسألة إذا رأى الهلال أهل بلد فلا إشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة وإنما [illegible] أهل تلك البلدة [illegible] عليه الأخبار
الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل سوى ما [illegible] المناهل [illegible] حكي عن بعض العامة [illegible] البلاد المتقاربة [illegible] لعدم الكفاية ثم
تختلف مطالعها كبغداد والكوفة ونحوهما وهل يثبت للبلاد المتباعدة كما هو عن موضع من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكايته عن بعض علمائنا أو لا
يثبت كما عن المحقق في المعتبر والشرايع واللمعة [illegible] في القواعد عن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكي عن الشيخ [illegible] في المناهل الظاهر أنه مذهب
المعظم أو يثبت بشرط إمكان تحققه فيهما وعدم العلم بعدمه فيهما فإن علم بعدم وجوده في الآفاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع [illegible]
والأرض [illegible] حكم ثبوت الهلال فيهما المحكي عن [illegible] في المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الأول [illegible] في المدارك كما حكي [illegible] إلى المحقق
أنه مع العلم بأنه متى رأى في بلد يعلم أنه مع ارتفاع الموانع يجب [illegible] البلد الذي كانت الرؤية [illegible] لذلك الآخر وأما إذا تباعدت البلدان تباعدا
يعلم معه هذا العلم فإنه لا يجب أن يحكم لهما بحكم واحد [illegible] الأدلة [illegible] الأرصاد وأرباب النجوم وهو طريق غير
معلوم والظاهر من ابتناء هذا الكلام هو من حيث المسامحة [illegible] العروض [illegible] المراد بالمتباعد على المقيس [illegible] لحصول الاختلاف في
الوجه لا اختلاف المطالع للقول الأول إطلاق ما دل من الأخبار على أنه إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم
مثل صحيحة هشام فيمن صام تسعا وعشرين قال إن كانت له بينة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوما ونحوها حسنة
ابن مهزيار [illegible] قضاء يوم الشك قال لا تقضه إلا أن تشهد شاهدان عدلان من جميع المسلمين أنه قد كان رأس الشهر وقال لا تقض ذلك اليوم إلا أن يقضي أهل
الأمصار فإن فعلوا فاقضه إلى غير ذلك من مثل هذه الأخبار [illegible] فإنه [illegible] أهل شهر رمضان فيجب الصوم [illegible] الصلاة
بالنسبة إلى أهل هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة إلى بعض وعدم طلوعه بالنسبة إلى آخرين [illegible] شهادة الرؤية في بلد إنما تنفع لأهل البلد
الآخر بعد مقدمة مفروغ عنها وهي أن [illegible] البلد الأول [illegible] على الآخرين فكأن الشاهد شهد بأهلة الهلال على أهل البلد الآخر وأما الأمصار
فالظاهر منها [illegible] البلاد المتقاربة مع أن الظاهر أن الإطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في مقام بيان الكاشف وأنه
يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد فكما لا دلالة في الإطلاق على الشروط المعتبرة في البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة
في البلد من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني أن البناء على وجوب العلم بعد ثبوت الهلال في البلد
الآخر أو عدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن الأصل [illegible] والأخبار وقد عرفت أنها بعد الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو أهلة الشهر
على أهل البلد اللازم من أهلته على بلد الرؤية **من منافي شرح القواعد** وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع [illegible]
للتقليد الغير المجوز له والظلمة الموهمة أما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الأول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الإجماع عليه لكن مع الشك في دخول
الليل ولو أريد بالشك في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف في الأخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة [illegible] فتاوى الفقهاء كما نقل
عن الإجماعات المحكيات لصورة الظن مضافا إلى عموم التعليل في ذيل رواية سماعة عن أبي عبد الله ع في قوم صاموا [illegible] فغشيتهم سحاب أسود
عند غروب الشمس فرأوا أنه الليل فأفطر بعضهم فقال على الذي أفطر صيام ذلك اليوم إن الله عز وجل يقول ثم أتموا الصيام إلى الليل فمن أكل قبل أن
يدخل الليل فعليه قضاؤه لأنه أكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال إرادة وجوب الإتمام [illegible]
والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد لما ذكرنا من مدلول الرواية [illegible] جماعة وقد يستشهد على الاحتمال [illegible]
بقوله ع لأنه أكل متعمدا إذ لو كان المراد وجوب الكف بعد ظهور الخطأ [illegible] الأكل لأن الأكل قبل ظهور الخطأ ليس متعمدا وهذا غريب [illegible]
[illegible] الأكل متعمدا [illegible] والإفطار متعمدا [illegible] ما ذكرنا [illegible] من الأخبار الدالة على وجوب القضاء إذا
فعل المفطر مخلدا إلى الخبر الجارية فإنه إذا وجب القضاء هنا [illegible] مع وجود الاستصحاب [illegible]
فعل المفطر [illegible] استصحاب بقاء النهار [illegible] فعل المفطر [illegible] مع [illegible] نهار ولذا
[illegible] وجوب الكفارة [illegible]
[illegible] وجوب القضاء [illegible]
[illegible] وجوب القضاء [illegible]

الآخر

كتاب الصوم

واحترزنا بالتقييد عما لو كان التقليد جائزا له لعجزه عن المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يقتضيه بل الاشهر
سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية شمول النص له مع عبارة الغنية والخلاف الظاهرة في ذهاب المشهور الى هذا الحكم مع نفي الرواية الضعيفة
خالية عن الجابر ولا اولوية للمقلدة عنه خارج عنهما وشبهة اضرار اطلاقات اخبار القضاء بفعل المفطر واحتمال اختصاصها بمن يعقل مع العلم
بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخلو عن قوة للتعليل في الرواية المنجبرة باطلاق الاجماع
المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد للعجز القادر على المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب مثل شهادة العدلين ولما لو قلنا
بعدم جوازه لعدم الدليل فالحكم بلزوم القضاء ... من صدق الاكل قبل دخول الليل حينئذ مع التعليل مضافا الى اطلاقات لزوم القضاء
بالمفطر بل لا يبعد القول بشمول اطلاقات الكفارة من الاصل عدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى ذهاب المشهور الى وجوب القضاء في كل موضع
لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسألة الى عدم جواز الافطار وطهارة العاجز عن المراعاة معلوما
وعدم انصرافه الى اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لما مر هنا وكذا اطلاقات لزوم الكفارة ولكن بوجوب القضاء في صورة الشك
بل اولى من الصورة السابقة لما عرفت فيها واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايضا كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف
اعني الطرف المرجوح بل عليه اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا
الى ... رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بدعوى الاجماع من المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار في مسألة الغلط بعد طلوع الفجر والحكم
بوجوب الكفارة لا يخلو عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظ ... جماعة
في هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة المعتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء ... عند
الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لما ادعى من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله عليه السلام ... ومن اكل بعد ظهور بقاء النهار بتعليم
القضاء واستشهد عليه بقوله لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من مدلول اللفظ بل الظ كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل
بقوله لانه اكل متعمدا لان الصادق بعد الاكل مع عدم ظهور الخطأ انه لا يصدق الافطار متعمدا وان لم يعلم صدقه ايضا اذا قلنا بعدم جواز التعويل
على الظن ووجوب ... ببقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا يلزم منه ... وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء
مع الظن بدخول الليل لان هذه الرواية نعم صورة الظن وغيرها لان قوله في السؤال فرأوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل
بل الخالي للرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا نعم حكينا الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى ... لما سبق من حكيتها
من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لكنهما بناء على عدم ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتيهما لكن شيء من ذلك لم يحصل الجد بوجوب الركون
اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا
غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك ... ولا يخفى ما في دلالة مضي الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال
ارادة ... ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر
ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان
الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع
قال الرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه لمخالفتها المذهب العامة وهو اضعف من ...
سماعة على ما حكي عن المنتهى **اقول** هذا المرجح المحكي معارض لما حكي من الشهرة العظيمة والاجماعين المحكيين على احد الاحتمالين مضافا الى
الاطلاقات ووجوب القضاء وكيف كان فالمسألة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد
الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من انه ... بل ادعي في المدارك انه موضع الخلاف في جواز التعويل على الظن
حيث لا طريق الى العلم وح فلا يتعقبه قضاء الى ان ... هو ما ظن انه الليل فقدان ... الصوم الشرعي ولا ... الاجزاء واما وجوب اعادة الصلوة
اذا فعلت قبل الوقت فللدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد لم يثبت لاختصاص رواية سماعة بالظلمة
الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود الاسباب منصرفة الى ما اذا لم يأذن الشارع فيها و
الاذن حاصل هنا بل يحتسب ما اذا حصل النهار بعد المفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه ...
من الواقع بجعل الشارع واما لاجل خصوص رواية ... زرارة المتقدمة ... في الاول ... فلمنع تعبده بظنه وان لم يكن له طريق
الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن المعتبرة لعدم الدليل عليه ... رواية
زرارة على وجوب العمل بالظن حتى مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلق في ... واما ثانيا فلان اذن الشارع ...

كتاب الصوم

لا يأتي على ما ذكر وجوب القضاء غايته نفي الاثم وليس فيما دل على جواز العمل بالظن ولا الرجوع الى الاصل ان يدعى ذلك بل يمكن ان يدعى ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع
بدخول الليل ثم تكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء الا ان الدليل لم يقم الا في صحيح نفي القضاء من جهة دعوى قاعدة الدليل الا انه
لا يجوز العمل بالظن والقطع على نفيه فاتمام حديث نفيها الى بظنه لا يجتمع مع التشبث باصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد
ادعا مما الدليل الا انه لا يجوز العمل بالظن او القطع على نفيه فاتمام حديث نفيها الى بظنه لا يجتمع مع التشبث باصالة البراءة وكون
القضاء بامر جديد بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب
القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة وهو رواية زرارة والفلحي اوليهما بحيا لها باطلاقها الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة
العظيمة بل الاجماع فاشكال انه الظاهر من قوله فان رأيته بعد ذلك للذي بعد ما غاب القرص في علة الوهم فلذلك لعل جواز ارادة بعد ما غاب الواقع
وبعد لمثل الارادة بعد ما غاب بحسب حسابك بل لا يبعد عند الرؤية بعد الشك او الوهم انه رآه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت
المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف ولو ظنا والقول بان المراد ان وقت المغرب
اذا غاب القرص عن البصر مطلقا منه منزلة اذا غاب عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بشاعته ولكن مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي
تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع من الخلاف والغنية بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما وان كان
ما في ذلك سقوط رواية زرارة عن العمل لكن الاصل يأبى بحاله اللهم الا ان يتشبث باطلاقات وجوب القضاء وان كان للتأمل فيه مجال على
فرض الثبوت بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف فتلخص ان المسئلة من المشكلات حيث ان كثيرا منهم من فرق بين الظلمة الموهمة وغيرها من اسباب الظن
ومنهم من حمل الظلمة الموهمة على الوجه الموجب للشك ومنهم من لم يفرق بين الامرين في الحكم بوجوب القضاء واما في الحكم بعدمه وبعضهم جعل الاشهر
وجوب القضاء وليس عندي يحضرني من كتب الاصحاب نور الله مراقدهم وشكر سعيهم ما ذكر حتى يتبع هدانا الله الصراط المستقيم بمحمد وآله الطاهرين
ويجعل الله فرجهم لتكون غاية هداية من رب العالمين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد مع قدرة المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على
المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية معوية بن عمار ان الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فقول لم يطلع فاكل بعد ثم انظر فاجده قد طلع
حين نظرت فقال اتم صومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضائه واحترزنا بالقيد عما لو لم يقدر على المراعاة فان عدم القضاء
ح هو مقتضى الاصل عند الدليل الظاهر لاختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر
وقد عرفت ان ادعاء انصرافها بغير مثل المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال
في الرواية ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل المتعدد كالواحد احتمالان اختار جمع منهم الشهيدان ثانيهما
المحققين عدم الالحاق عند القضاء في تقليدهما اذا كانا عادلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف جماعة
قيل وعلى فرض وجوده فهو مخصص بذيل رواية معوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد عدلان لان نعت الطلوع
ويرد عليه اولا ان دلالة ذيل الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه لو مع كشف الخطأ غير ظاهرة لجواز ارادة انك لو كنت نظرت
لم تخطئ في عد الطلوع حتى يقع عليك قضاء لان البصر منها في معرفة الطلوع وعدمه وثانيا سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية
العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب في مثله للمجاب عن صحة دليل قول العدلين لعموم
التعليل المذكور في رواية سماعة بن مهران المتقدمة حيث قال ع لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذي يسهل الخطب في هذا الامر
كله هو التمسك على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فينبغي عموم هذا التعليل المويد بذيل الرواية السابقة سليما عن المعارض فيه ابطهر
الحق مما ذكرنا ليس بعض المتأخرين على ما حكي عنه من كفاية اخبار العدل الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على حجيته لاختصاص الرواية
بحجية ما ذكره وضعف الجواب بانه هو والعدلين فيما تتبع في ذيل الرواية كانا في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع في تقليد المخبر
بالطلوع لظن كذبه فالظاهر الثناول على المشهور بل نقل عدم الخلاف فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سألت ابا
عبد الله ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال يتم صومه
ويقضي ومثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين سألوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه مزح فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك
اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر في عدم الطلوع
... على القضاء مع عدم المراعاة اذ الشبهة محققة فان سابقه الامر كون اخبار المخبر كعدمه فيها انظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن
... المخبر بخصوصها في العبارة بل يكون مثلا للرواية لا مفهوما صورتي الشك والوهم فان القضاء واجب فيهما بطريق اولى وهل يجب الكفارة
... ايضا بناء على ... المخبر بناء على حجية ... زوال الوقت ... مع العدلين وغيرهما بناء على كونهما حجة

من وقف بين الظلمة الموهمة ومنهم

في صورة

مراعاته بنفسه

فيفيد وجوب القضاء

شرح هذا الاول لحسن او ثبت وجوب التعويل عليها مع الظن الكذب بل المزاح هكذا الثاني مع تحقق الدليل على كونها في شهر رمضان فان الى العكا تدعو
انه فرط وامر وجوب الكفارة الى صوم حقيقة الافطار بحيث يعتقده انه افطار وح فالعكس احسن وكذا يفسد الصوم ويجب القضاء بالقى
على المشهور بل حكى عليه الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من
ان يتقيأ فليتم صومه ورواية السكوني عن الحلبي عن ابي عبد الله ع اذا تقيأ الصائم فقد افطر ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا
للمحكي عن ابن ادريس حيث جعله من غير قضاء ولا كفارة وتمسك بالاصل والرواية لا يفطر الصائم القى والاحتلام والحجامة وعينها مطلقة محمولة
على صورة التعمد لشهادة ما ذكرنا من الاخبار وما ابعد ما بينه وبين ما حكى من وجوب القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا في الرواية
السابقة فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من الافطار الموجب للكفارة في ادلتها هو افساد الصوم بالاكل
والشرب ونحو بعد تسليم هذا التبادر انه لا بد من ان تعار الامر ح ارتكاب التجوز في قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية
ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط من التشبيه غير مسموعة نعم يجاب بانه عنها بمنع ذلك في المفهوم
الحاصل منها بل هو عند وجوب الكفارة من سكوت الامام ع عن الكفارة في الرواية الاولى مع كون المقام مقام الحاجة وعدم نظر الاسلم في
ان يؤتيها بعمومها الدال على لزوم الكفارة مخالفة للشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف لا سيما مع تعويل عليها في مخالفة الاصل مضافا الى
عموم بعض الاخبار الدالة على حصر المفطرات فيما ليس القى منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم المذكور مختص بالتعمد
فلو ذرعه القى اي سبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور بل حكى عليه الاجماع لما في رواية الحلبي وغيرها خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان محرما
ولم نعثر على مستنده وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمايع وقد سبق الكلام فيها ودخول الماء المضمضة للتبرد في الحلق سهوا او بغير اختيار
على المشهور بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء
ان كان في صوم فلا باس وقريب منه رواية يونس وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل
الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفهما منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارض
بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا ولكن التعارض من قبيل العموم من وجه لان الروايات تعم الصوم الدخول لا عن مضمضة بغير اختيار
ولا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكي فيكونان اولى بالتقديم ودونها اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلاة فانه لا يجب به قضاء
وعليه يحمل اطلاق رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك حمل المطلق على المقيد
سماعة ويونس المتقدمتين وهذا الحكم كان في وضوء مطلق الصلاة ولو كانت نافلة لا يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي
في الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوءه لصلاة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوءه لصلاة نافلة فعليه القضاء
وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونها موقوف على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثاني وقد وصفها في الدلائل بالصحة جمع
ليس بجيد في كتب الرجال ما المحقق خالها مع انه حكى عن المنتهى والتحرير نقل ظهور الاجماع على عدم الالتفات بما اذا كان ذلك من وضوء مطلق الصلاة
وهل يلحق بوضوء صلاة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر الفم والتمضمض للتداوي اذا سبق شيء الى الحلق الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن
فيه بل الامر من الشارع فلا يتعقبه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد عدا اطلاق ذيل رواية يونس وهي مقطوعة غير مجبورة في
ذلك الاستنشاق اذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب شيئا للاصل خلافا للبعض فالحقه بالمضمضة ودليله غير واضح بل قيل لعله
على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسدا للصوم وهو جيد لمعلومية انصراف الشرع الى مثله الا ان يكون اجماعا عليه وهو يوجب الافطار
لوجوب القضاء معاودة الجنب للنوم ثانيا بان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر فالنوم الذي يقع قبل الاحتلام لا يعد نوما اول على
الظ وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معوية بن عمار عن الرجل يجنب اول الليل ثم ينام حتى يطلع الفجر في شهر رمضان قال ليس
عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي المنجبر ضعفهما مع ان اصابتك في اول الليل فلا
باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم
نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان حتى
يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه جاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ وفيه نظر
لان الظ من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم ما لم يكن عند الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنب
فقد ثم مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كغيرها من الاخبار اعلام ما سكت عنه الفرقة وجوز البعض ما بين ان يقع النوم الثاني في نية الغسل عمدا
وللبرء ثانيه الاول في سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل لا يجتمع على زيادة الاعتذار في الافطار بالاصل عقيب النظر الحرمة ذا رخصة

كتاب الصوم

ولم يعتد [illegible] اشكال بل اشكال من حيث انه فعل نحو ما انا نزل فاشبه ما لو استقى بيده ومن اصالة الصحة في الصوم ثم هكذا الدليل على نفي لزوم القضاء
والكفارة اقول لا وجه للوجه الاول من وجهي الاشكال والمعتمد هو الوجه الثاني لا لما ذكره من اصالة الصحة في الصوم لما عرفت سابقا من عدم
اصالة في هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض الروايات ما يومي الى كونه مفسدا كرواية
الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ونحوها روايات اخر فان
فيها اشعارا بل دلالة على ان الكراهة المس لخوف حصول الفساد بنزول المني وغيرها منها وغيرها ولكن التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم القضاء
المخالف للاصل وعموم رواية محمد بن مسلم الحاصرة المتقدمة وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر فيما ليس هذا منه مشكل فيما يوجب الافطار
ابقاء ابن نجيح يبقى بين الاسنان من الغذاء عند الصلاة الاكل عليه وقد بنا مل في ذلك المنع اما الصدق واما الخصوص فلما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان
قال سئل ابو عبد الله عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه شيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك
والعرف في محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف الى غير مثله غير مسموعة لانها ان كانت بالنسبة الى ما كول جنسا او قدرا فلا وجه
لها اذ لم يعتبر شيء من الخبز واللحم ونحوه بين الاسنان وبين وضع شيء منهما في الفم في نهار رمضان نعم قد يستعمل ما بين الاسنان بحيث لا يصدق
عليه الغذاء عرفا فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد يمكن المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغيره ايضا وان لم نقل في المعتاد
كانت بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه تجاوز منه ووضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه البقية ايضا موضوعة في الفم نعم في زمان نحو
ازدراده ما ليس الوضع جزءا من هيئة الاكل فانه لم يتحقق ما هيئة الاكل بتمامها او تماما ببعض البال الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل
وامسكه الى طلوع الفجر فسد صومه بازدرادها اجماعا واما الرواية فتارة يجاب عنها بالفرق بين ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء في
الاكل على الثاني دون الاول وفيه نظر واخرى باحتمال الكون لا في قوله لا يفطره حرف جواب اي لا يزدرده بعد ذلك وهو بعيد وثالثة بامكان
الفرق بينهما في الحكم فالقيد الاول للنص دون الثاني لان الحاضر فيه فيما ليس الاسلم في الجواب عنها ان يقع يطرحها عن الحجية لمخالفتها للمشهور بل
الاجماعات المدعاة على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا نعم لا باس بالتوجيهات السابقة في مقام التاويل والحرز بقيد العمد عما لو ابتلع شيئا
منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختيار فانه لا يفطر [illegible] على اختصاص الاستثناء بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالافساد اذا قصر
في التخليل [illegible] وفي الحاق العابث بالمضمضة او طرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالنية [illegible] اشكال من الاصل
[illegible] الى الافساد [illegible] المضمضة المتقدمة لكن الفحوى موقوف على ثبوت الحكم في الاصل اولا وقد
عرفت التامل فيه وعلى حجية [illegible] اولا [illegible] واما رواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة فلا اجبار لها في المقام واما طرح الخرز
وشبهه فاولى [illegible] الدليل الالحاق [illegible] هو الاحوط واحترز بالقيد عما لو ابتلعه عمدا فانه يوجب الافساد قطعا بطلة الاكل وان كان
غير معتاد وكذا [illegible] في الحاقه [illegible] الى الجوف [illegible] بالحقنة بالمايع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد
مسلم الحاصرة [illegible] لما يحكى عن الشيخ [illegible] والمضغ في المختلف فيفسد ايضا مستدلا عليه بانه قد اوصل الى الجوف
باحد المسلكين [illegible] الى الجوف [illegible] موجب للافطار وفي كلا المقدمتين نظر [illegible] فلما حكاه في [illegible] عن المحقق من انه
[illegible] الى [illegible] على سبيل [illegible] فلعل الدليل على كونه [illegible] يصل الى الجوف باحد المسلكين
[illegible] الافساد [illegible] الى الجوف [illegible] لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا و [illegible] السعوط [illegible]
الى الحلق [illegible] للاصل [illegible] من عنوانات المفطر عليه فانه ليس كلا ولا شربا مضافا الى رواية الحاصرة والمعللة لعدم
افساد بعض الاشياء انه ليس بطعام ولا شراب والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى الجوف قد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط ومن هنا يعلم
انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ [illegible] من دون الجوف وخلافا للمحكي عن المفيد [illegible] وجاب القضاء والكفارة [illegible] استدل لهما [illegible]
على ما حكي عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار به كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم [illegible] الخوف ان يدخل
راسه ولا ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر الاكتحال وان وجد منه طعما في الحلق [illegible] الخلاف فيه وعليه اطلاق الاخبار الكثيرة [illegible]
بانه ليس بطعام [illegible] على ثبوت الباس [illegible] محمول على الكراهة مضافا الى ان [illegible] لا توجب الافطار ولا [illegible]
[illegible] قال سالت ابا عبد الله عن الصائم يصب في اذنه الدهن [illegible] لا باس الا السعوط فانه يكره ووجه الجمع بينه [illegible] يصل الى
الجوف [illegible] على الاصل [illegible] وقد [illegible] ولا ما [illegible] وعن المبسوط الاجماع [illegible] الروايات الخاصة في خصوص
الاجماع [illegible] الكثيرة [illegible] بعضها [illegible] ثبوت المرام ومقتضى ذلك
[illegible] وخصوص المعللة بانه ليس

بلغمام ولا باس بابتلاع الريق ولو تجمع بالعلك ونحوه مما يبقى طعمه في الفم او ينفصل منه اجزاء سيما الاكل عليه فتأمل الا ان يكون اجماعا فلا يبعد العمل به
نضوبه ثم طعم بالعلك باشترط حيلولة الماء له عن وجود الطعم في الريق دليل على انفصال شيء من اجزائه في الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان
ابتلاعه مفطرا ويمكن ان يمنع ذلك لجواز ان يحصل الطعم باحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في العارف يحكى عن الطعم في المنتهى انه قال ولو مضغ العلك
فلم يتحلل منه جزء يعلم لم يفطر اجماعا ولو تحلل فلا اشكال في الاكل بانه يدل هذه الاجزاء الرقيقة فان هذه لا تثبت علم من الاجزاء التراتيبه
المطاوطبه بالمؤالوا اصل الى الجوف واحتمل بعيد عدم الانقضاء اعا او انفصل عن الفم فان النظر انه مفسد لصدق الاكل فتأمل وكذا النخامة اذا
لم يحصل حد الفم من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل والشرب ولا يبطل بابتلاع الخارج كما في ما ينصب من الدماغ الى الفم لما فيه الى
الفم لم يفسد ولو لم يجاوز الحلق فلعل ما ذكر وابتلعها بعد حصولها في فضاء الفم لم يبطل صومه ولعله لصدق الاكل عليه وبينه
وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضاء بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج اليه فيفسد ابتلاعه ايضا الجوف لكن عدم الاشتباه بلا ريب من
فوته للشك لصدق الاكل عليه مبني على الاصل ومضافا الى رواية غياث لا باس بان يزدرد الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط خلافه
ان بعض القائلين بالبطلان حكم بوجوب الكفارة ونقل عن بعض هؤلاء حكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريم ازدرادها على غير الصائم
وفيهما نظر لعدم الدليل على الكفارة ولا لعدم ايضا وادلتها الى الاكل المتعارف الذي ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة لما لعظيم
والاحتياط اللازم لم يفصل بالتحريم في الاكل الغير المتعارف مطلقا على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم ومتى اثم ثم ولو فعل في قطعها
من تحريها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعد افسادها اليس هو حصولها بغير اختيار المكلف وحصوله فيكون
مثل الاكل الغير المختار والغير المقصود بل السبب عدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين صورتي القدرة على الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو
علم بتقريطها الى الحلق عند رفع الراس الى العلو فلا يقدح رفع الراس والحاصل وعمل ما يوجب الترول من الدماغ الى فضاء الفم ولو استنشق
اليا ذا ما غير ملقه على ما عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلال الاسنان ولم
الابتلاع فان تقصير في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد لابتلاعها بل هو وهو لان الفعل الغير الاختياري لما نشأ من فعل
اختياري او ترك اختياري فيه سبق فيه ولا اي حال لم يفعل التخليل فلا شيء لو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق ويكره تقبيل النساء
اللمس والملاعبة اما الحكم كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال عف صومك فالمروي في
الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله اخرى مع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي جعفر
انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق الا يسبقه منيه وغير ذلك ورواية الحلبي
عن ابي عبد الله ع عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وفي رواية
منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا
لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احدى المقدمتين
لسبق المني والاخرى المجامعة والاكتحال خصوصا بما فيه صبر او مسك وما يدل على مطلق كراهة الاكتحال رواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن
الرضا قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي
عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه ويدل على خصوصية ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما
انه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس ورواية اخرى عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه
مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا باس ما لم يخش ضعفا ولا يبعد حملها على المطلوب والسعوط بما لا
يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه ع قال لا باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي عن
ابي عبد الله ع في الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره واحترزنا بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعن
منعقد شم الرياحين وعن المنتهي الاجماع عليه لرواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة ابن فضال عن الصادق
انه سئل عن المحرم يشم الريحان فقال لا قيل له فالصائم قال لا وما ورد في الاخبار من نفي الباس عنه محمول على نفي التحريم وبما ذكر الكراهة في النرجس
لرواية الحسن بن العباس قال سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس للصائم وجه تأكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد
لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ع ما تقول في التلطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب ع لا باس بالجامد
وجوزه بعض مشايخنا والى عموم الادلة ورواية البزنطي عن ابي الحسن ع الصائم لا يجوز له ان يحتقن وضعف هذه الرواية سندا عن تقييد الاطلاق

كتاب الصوم

ان لو سلم شمول المفيدة للمطلق اعم من حيث شموله للجاهل لان المتبادر من الاخبار ان يكون قال ابا يوم متعمدا بالثوب على الجسد ولم يكن الحنث
ناشئة منها فلذلك الفضائل يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت وليس المطلق يستعمل قال سئلت ابا عبد الله عن الصائم
يلبس الثوب المبلول قال لا وروايته عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول لا يلزق ثوبه عليه وهو صائم حتى يعصره وهذه الاخبار وان
كانت ظاهرة في الحرمة الا ان الاجماع صرفها الى الكراهة لضعف سندها ومخالفتها الشهرة **فائدة** كل موضع شككنا في كون الشيء مفطرا
بالاصل فالمراد نفي ايجابه القضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان الاصل في العبادات التوقيف واشتغال
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل وجوب الكف عن كلما شك في مدخلية الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فلا يجب قضاء ولا كفارة
اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فان اصالة الاحتياط لا توجب
القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم لفساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عنه
وهذا معنى الفساد المقتضي للاصل لا الفساد بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئيته ثم وقعنا
بالاحتياط ومنع للنقار ولم يتمكن منه المكلف بعد لو كان متمكنا منه يحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب
بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد العبادة بدونه هو وجوبها على من طرء العجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل **المطلب الثاني**
فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة بالاكل والشرب للمعتاد اجماعا محققا ومحكيا وغيره بناء على صدق الاكل والشرب المعلق عليهما
الموجب للامرين في الاخبار عليه ايضا لكنك قد عرفت سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد وبمجرد الصدق غير كاف في ارادة المطلق
فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار الدالة على وجوب الامرين بخبر ولو سلم شمول لفظ الاكل له وقلنا بانه غير
لكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى اختصاصه بحكم التبادر بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص
لفظي الاكل والشرب بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت انه مقتضى الاحتياط اللازم
وجوب الكف عنه لكنه لا يكفي في صدق الافطار وكذا يجب بمحصل الجماع قبلا بالاجماع والاخبار الدالة على كونه مفطرا منضما الى ما دل على
وجوب الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة ام دبر الغلام على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول
الجنابة بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل ولكن لم اعثر على مستند لحصول الجنابة منه وانما
انها نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة مفطرا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا لما مر من ان
المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فاقرب مجازاته متعين حتى انه قال كثير ان المعنى الحقيقي له الوطي
الا ان يقال باختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر فتم مضافا الى ضعف الاخبار ومنع حصول الاجماع لما في هذا المقام ويجب ايضا
تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ومنه النوم على عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع اعتياد عدم الاغتسال والحق به النوم
مع عدم نية الغسل وان لم ينو عدمه ايضا وقد عرفت سابقا عدم التأمل في كونه مفسدا يوجب القضاء فاقتضاؤه وكونه مفطرا يوجب الكفارة
واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم الافساد به اذا كان في المرة الثانية وسيجيء حكم الثالثة كذا يجب باستمرار الجنابة لا سهوا او
نسيانا العلم الى الحلول متعمدا اجماعا في الاول وعلى الاقوى في الثاني وقد يعد من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة مع ورود الجنابة
ثالثا عليه بعينه منهم بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه لعله لما رواه سليمان بن حفص المروزي
عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه
ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين
الى ان قال ان الايام متتابعة ومن اجنب في شهر رمضان ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك
اليوم ويكون لي ان يدركه ابدا لدلالة اطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج غير المتعمد
على عدم ايجابه لشيء للنومة الاولى في الجملة وايجابه القضاء خاصة للنومة الثانية كما سيجيء فبقي الباقي وضعفهما منجبر بالاجماع بل بالاجماعات
المحكية بل المحقق فتأمل ولا يشمل الثانية على الاقوى بما مر من جواز النوم مع الاحتلام لانه قبل الغسل لانه لا يسقط الباقي من حيث
ولا معارض لهما اطلاقهما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتأخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح حيث خرج منه بعض الصور
التي دل على وجوب القضاء مع الكفارة فيبقى للقضاء خاصة فبقي الباقي لترجيحها عليها لموافقتها للعامة ومخالفتها لهما بل كما قيل لان ثلاثة
تعارضها بخصوصها تخصيص للتخصيص موافقة للعامة نعم هي كل قبل التخصيص وهذا طرحناها من حيث الشمول لصورة تعمد البقاء على
الجنابة في معارضها مع ما دل على الافطار بتعمد البقاء بل لا عبرة فيها لا اجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار تمام

كتاب الصوم

الروايتين ولو كانتا مطلقتين من حيث التمكن من الغسل وعدمه الا ان الاولى في الاجناب الصحيحة الا فسد نا على الشك المعين من دلالة لا نها
وليس في هذا المقام الا وجوب لامر بالنوم الواقع بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شئ عليه كذا لو تمكن
منه في الاولى ولم يتمكن في الثانية وهل يجب في الاخيرة القضاء خاصة وجهان من الاصل ومن عدم العزم على الغسل بالنوم الثاني
بل ان يصبح او بنية غير موقتة لا يمكن من الغسل فينبغي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لضعف الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما
قال سئلته عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر
ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ ثانيا او ثالثا بعد استيقاظ النوم بعد الجنابة ولو
عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظاهر وجوب القضاء عليه لان غاية الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون النوم الثالث
بمنزلة النوم الثاني يجب له القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها لاطلاق الروايتين لكنه معارض بوجوب الاجماعات الجابرة لها في هذا
المقام وكذا الشهرة والا لتعد الوجوب فتعين للاصل واعلم ان محل الخلاف في هذه المسئلة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع
ونيته حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا خلاف في وجوب الكفارة بين كل من قال بوجوبها لتعمد البقاء على الجنابة كما مع عدم نية شئ
من الغسل وعدمه عند جماعة منهم المصنف وكذا لو لم ينبه التي الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم الثالث واغتسل فلا شئ عليه او لم يتمكن
ح من الامتثال فالظاهر عدم وجوب الكفارة عليه للاصل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة بالتقريب المذكور في صورة عدم التمكن الخ الانتباهة
الثانية فتم وما عداه من المعتمدات يجب به القضاء خاصة ومما يجب الكفارة كاشفة ما كانت يحصل احد موجباتها المتقدمة في قضاء المعين الواقع
في اصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضاء شهر رمضان اذا افسده بعد الزوال على الاشهر الاحوط لرواية بريد العجلي عن جعفر
رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر
صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام بن سالم قلت لابي عبد الله ع رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان
وقع عليها قبل صلوة العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان لا يضر بعد
الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان استفادة المطلب من قبلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر
الى تعميمه اجماع المركب فتم خلافا للمحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة محتجا برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عليه ايام من
رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فان زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى
الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعدما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعدما زالت الشمس قال
قد اساء وليس عليه شئ الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الرواية السابقة فتخصيصها بها متعين بمقتضى
قاعدة الجمع بين العام والخاص الا انها لو وردها في مقام البيان والحاصر ذا النص في عدم وجوب الكفارة فالجمع بحمل الاولتين على الاستحباب
اولى لولا مخالفة هذه الرواية للشهرة العظيمة التي هي من اعظم الموهنات للمرجحات وكذا يجب الكفارة باخطار الصوم الواجب بسبب النذر المعين على
الاقوى في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجئ عن قريب وما عداه من الصوم الواجب كان كالنذر المطلق وقضاء غير رمضان وقضاء رمضان
قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا وان افسد الصوم فان عدا لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء ايضا لولا الغرض الحاصل به مسائل لا يكون الكفارة
بتكرر السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده اتحد جنسه او اختلف بتخلل التكفير ام لا اجماعا محققا على الظاهر ومحكيا وهل يتكرر
في يوم فيه اقوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره ورابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه وخامسها نعم في الوطي مطلقا وفي غيره مع التخلل او اختلاف الجنس
سادسها نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير الاقوى العدم مطلقا للاصل وعدم دليل صالح على شئ من باقي الاقوال عدا توهم ان الاخير اطلاقات الاسباب
بايجاب الافطار بل خصوص الاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق فاذا جامع مثلا فيجب الكفارة بمقتضى ما دل على هذا
الحكم وهكذا اذا استمنى يجب عليه الكفارة ايضا بمقتضى اطلاق ما دل على هذا الحكم وايضا فاذا جامع يصدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب بسبب مقتضى
الاطلاق نعم لو لم يكفر وفعل المراد الموجب الا واحدة لان وجوب الكفارة منوط بحصول ماهية هذه الافعال وهي يصدق مع الاتحاد والتعدد
والاصل براءة الذمة وفيه نظر حاصله ان ما دل على وجوب الكفارة بالافطار في شهر رمضان لا يثبت الكفارة الا لاول ما يرتكب من المفسد في
المفطر دون ما يقع بعده وان وقع في زمان يجب الامساك فيه لانه لا يسمى افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة لخصوص بعض الاسباب كالجماع
والاستمناء فان الظاهر المتبادر من السؤال عن وقوعها في شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا يحتمل المتكرر منها نعم روي عن الرضا ع ان الكفارة
تتكرر بتكرر الوطي لكن الرواية غير معلومة السند ولا جابر لها ويعزر المفطر مع العلم والتعمد بما يراه الحاكم فان تخلل التعزير مرتين فلم ينفع
او عاد قتل في الثالثة وقيل في الرابعة والاكثر عليه والاشهر كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث

كتاب الصوم

ثم انه قال المفيد في الثالثة مضافا الى عموم الرواية الصحيحة الكتاب انه لا اثم عليه لما تقدم من قتله في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة للرواية المرسلة
الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون فيها وهي على ضعفها وخلوها عن الجابر مخصصة بالرواية المعتضدة بالرواية العامة ولو اكره زوجته
على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان
وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كان طاوعته ضرب خمسة وعشرين
سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علمائنا ادعوا على ذلك اجماع الامامية خلافا
للمحكي عن العماني فاوجب عليها الكفارة واحدة وهو ضعيف لعدم المستند مع ان مقتضى ما ذكرنا بقاء من تعلق الحكم انه لا يفسد صومها لو
هو واضح ولا فرق بين المطاوعة والمكرهة في الاثناء ولا يتحمل الكفارة في اللاصل وعموما ادلة وجوبها على المفسد خصوص رواية المفضل
ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة بخمسة وعشرين سوطا ومع اكراهها يضرب الزوج خمسين سوطا كما في الرواية والاقرب التحمل عن الاجنبية
والامة لتحقق تحمله عن الزوجة وصدق الاهل على الامة ويعضده منع اعتبار الفحوى سيما مع قوة احتمال الكون الذنب اغلظ عن الكفارة كما في الزنا
المحرم صدق الاهل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيرها واضح فلا محيص عن الاصل لكن لا ينبغي ترك الاحتياط ومثله الكلام فيما لو اكرهته
مغتصبة على تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير عن الميت اجزء عنه وفرع الاول لو طلع الفجر فلفظ ما في فيه من الطعام فان ابتلعه
وجهه فيم والثاني يجوز له بعد صوم الغد الجماع في الليل الى ان يبقى لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء على الاظهر الاشهر من حرمة البقاء على
الجنابة [illegible]
شيء من الاثم والقضاء والكفارة عليه لما مر من رواية معوية بن عمار في امر الجارية فانها وان اختصت بالاكل والشرب الا ان الظاهر عدم القول بالفصل
وفي حكم المراعاة الاخبار بجود من المعول على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة ففعل المفطر معولا على مجرد الاستصحاب على الظاهر
لما عرفت من عدم الدليل على القضاء في هذه الصورة ولا اذا لم يراع مع التمكن ولا اخبره من يكون قوله حجة شرعا فالواجب القضاء خاصة
لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها الثالث لو افطر المنفرد برؤية هلال رمضان في يوم شك فيه غيره من الناس اثم لتعبده بتيقنه
عمله ووجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر وعلمه غيره بكونه من رمضان او علمه بعده لا يجدي مع علمه فان
كلا مكلف بعلمه والظاهر عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجه سخيف الرابع لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده بان
ظهر له عذر من موانع الصوم وجدانه لجميع شروطه ولم يصم او افسده في اثناء النهار بعد تحققه في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم
فالمحكي عن الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكي عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه لاطلاقات وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب
الامساك عنه وهذه صادقة بالنسبة الى حال هذا الشخص وفيه انه ان اريد انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير علة فهو مسلم لا
ان الظاهر منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه للشرائط الى اخره ولو لم يسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كونها للمطلق محملا
بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف بعض الشرائط في اثنائه فان المطلقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منه الفرد الشايع بحيث يعلم عدم ارادة القيد
المنشئ للشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين ارادة الفرد المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشايع بقرينة الشيوع
نظير المجاز المشهور بل هو هو في الحقيقة والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا فعليه كذا وكذا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول
فغايته الامر ان يكون من قبيل الثاني واياما كان فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرء المانع في اثنائه فيرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى
الاصل وهو نادر لانه فعل المفطر في زمان يجب الامساك واما المستفاد منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان وقد عرفت انها لا ينصرف الى المقام
وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة ثم ان المستند ولده فخر الاسلام وغيرهما بنوا وجوب الكفارة في هذه المسئلة على مسئلة اصولية هي جواز امر الأمر
مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول يجب الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا يجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم الله سبحانه بانتفاء شرط
الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر اذ لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط كما هو
وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر كما هو واضح انتهى **اقول** للتامل في كل من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما
في البناء فلانه لا يلزم من الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله من افطر يوما من شهر رمضان فعليه
كذا مطلق يشمل من كان واجدا لشروط الصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها او لبعضها كلا ومن كان واجدا لها في بعض اليوم فاقدا لها في البعض
الاخر سواء افطر بعد حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرء العذر او غير عالم به كما هو فرض مسئلتنا ومع قيام الدليل على خروج بعض الافراد
لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق في البعض بخروج الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة
سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدم وجوبه للخروج بخروج من تحت المطلق لاجل عنوان عدم وجوب الصوم بل يحصل الخروج في كل مورد

كتاب الصوم

عدم وجوب الصوم عليه كما فى ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا يبتنى على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول المطلقات من جهة لافضى فى
هذا الفرد واما مع منعه كما تقدم فلا فرق فى عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فتدبر واما فى النظر فلان
ان يقولوا انا لا نقول بالتنافى بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لما قلنا الوجوب الظاهرى لكن نقول القدر الثابت من ادلة الكفارة هو
وجوبها على من وجب عليه الصوم فى الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم تدل الادلة على وجوبها الكفارة فينفى بمقتضى الاصل وبعبارة اخرى الكفارة
مختصة بمن خاص وهو من ترك الصوم بحكم العقل او ترك الصوم والشخص المذكور ولم يخالفهما وانما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد
حيث انه اعتقد فى اول النهار انه سالم من الاعذار الى الغروب فاعتقد وجوب الصوم عليه فقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد فى الاحكام
الشرعية وموضوعاتها فلا ينافيه هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذى هو حكم ابتدائى ظاهرى ومن هنا
ظهر ضعف التمسك على عدم السقوط بالاستصحاب لان الشخص قبل طرو العذر لم تسقط عنه بالاصل عدم حدوث السقوط توضيح الضعف انك
قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار للمعقب بطرو العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو
العذر لما ظن انه سالم من العلة ظن ان عليه الكفارة فاذا تبين العلة وعلم انه فى الزمان السابق كان ممن هو غير جامع للشرائط الى اخر اليوم
وقد قلنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل يجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا وان كان مظنونا له بواسطة ظن السلامة من
العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجرى اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسرى الى السابق بان يكون فى زمان الشك عالما بثبوت المستصحب
السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العلة لا يقطع بان الكفارة قد وجبت عليه سابقا فى الواقع بل اتضح خلافه نعم يعلم انها كانت واجبة عليه
لكن الوجوب الظاهرى لم يكن دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا بها فيزول بزوالها كما لو اعتقد كون الشيء المايع خمرا او لاثم شك فى خمريته فشك فى حرمته
فانه لا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح من جميع ذلك علم ان مرادنا بسقوط الكفارة بطرو
العذر كشف العلة عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقى بمعنى استقرار الوجوب عليه ثم ارتفاعه وزواله بطرو
فلو فطرت المراة الصائمة الظانة للسلامة من العذر فبنت على التكفير واعتقت عبدا كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت فالاقوى
بطلانه اذ الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق
ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف فى بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض رافعا لها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ
لو سلمنا رافعية العلة للوجوب المستقر فانما هو قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى يرتفع بالعذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال.
الخامس لو وجب شهران متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابى بصير وسماعة بن مهران قالا سئلنا ابا عبد الله
عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة
ايام ثلثة لكن الظاهر ان الرواية غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما تمكن فى كفارة شهر
شهرين متتابعين احسن وفاقا لصاحب المدارك والمحكى عن ابن الجنيد والصدوق فى المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة فى كلام جمع عن
ابى عبد الله ع فى رجل افطر فى شهر رمضان يوما واحدا متعمدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا
فان لم يقدر تصدق بما يطيق وقريبة منها رواية اخرى والظاهر ان هذه اخص من السابقة فتقدم والمحكى عن الشهيد التخيير بين الامرين وهو حسن
مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر او التصدق فالاصل على المتقدم الخلاف استغفر الله تعالى والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابى بصير عن ابى
عبد الله ع كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه صوم او عتق او صدقة فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار
له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر يوما او على الاقل فالوجه عدم الوجوب للاصل نعم لا يبعد الوجوب لا فى عملا بالخبر المشهور
بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم او لو قدر على العدد دون الوصف اعنى التوالى فالوجه وجوب
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا ايترك كله

في التأخير بين الأصلي والاختصاص من الاحتمالات صحة الصوم مع التمكن بحكم الاستصحاب ومنع الشرط لعدم وجوب الغسل عليه فوراً وهذا أقوى وإن كان الأول
أحوط فلو علم أو ظن بعدم تمكنه بعده تماماً للتمكن وجب عليه الغسل فإن أخر فالأظهر وجوب القضاء والكفارة لا إثمه في تفويت الباقي على الجنابة متعمداً

المطلب الرابع في بيان أمور توجب الإفطار في الجملة وهي أربعة الأول القضاء وهو واجب على كل تارك للصوم عمداً بردة أو سفر أو مرض أو للإفطار
أو جهل كان أو نوم أو حيض أو نفاس حتى سلب في جزء من النهار أو بغير عذر مع تحقق وجوبه عليه أما وجوب القضاء بفوت الصوم بالارتداد فمما لا خلاف فيه
متبوعاً بالأصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام **أقول** لما لا يظهر بعد على مثل هذه
المطلقات أو العمومات نعم عليه يدعى الإجماع على وجوب القضاء على كل من أفسد صومه عمداً كما استثني وهو حسن لو ثبت عدم الإبانة من رواية ابن الحجاج
عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي الشهور شاء أياماً متتابعة وفي الثانية أنه قال من أفطر شيئاً
من رمضان في عذر فإن قضاه متتابعاً فهو أفضل وإن قضاه متفرقاً فحسن وليس فيهما دلالة على المطلب أما الأولى فلأنه إنما يدل على التوسعة في القضاء
لمن كان عليه القضاء وأما أنه لا يقضي عليه وليس فيهما بيان لمن عليه القضاء عموماً أو خصوصاً بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فلو وقع
الكلام في المرتد أو غيره مثل أنه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان أم لا لم تدل هذه الرواية على أن عليه قضاء نعم بعد ما ثبت أن عليه القضاء
إذا وقع الكلام في أنه فوري أم لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بما فيه الإمام أو نقل الإجمال مثل المرتد يشك معنا
إلى إمكان أن يقال أن الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم هذه الرواية بعد تفريع
عن وجوب القضاء على الشخص اللهم إلا أن يقال دلالتها على التوسعة في القضاء لكل من أفطر في عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق فرع وجوب
أصل القضاء فيدل عليه إلا أنه لم أعثر نعم قد ادعي الإجماع على وجوب القضاء على كل من أفسد صومه عمداً كما استثني وهو حسن لو ثبت وكيف كان
فلم أعثر على إجماع أو دليل على إطلاقه أو عمومه على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصم لعذر أو لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك تجد دليلاً إلا أنا
نعلم عدم الخلاف في التعميم عندك وليس عندكم من كتب الأخبار إلا الاستبصار ثم لا يتوهم أحد أن الإطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر إذا أسلم
وقوله الإسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد فذلك لأن المتبادر الكافر الأصلي دون غيره وأما وجوب القضاء إذا فات بالسفر أو
المرض المستمر فهو إجماعي موضع وفاق ويدل عليه نص الكتاب والسنة المستفيضة وأما وجوبه إذا فات بالنوم والمراد به أن لا يسبق النية من الشخص
ويستمر نومه إلى زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال أو ما بعده على الخلاف فهو مما لم أعثر على دليل عليه لا يشمله أيضاً إطلاق فيهما
ابن سنان المتقدمة إذ لا يصدق على هذا الشخص أنه أفطر لعذر وأما وجوب القضاء إذا فات بالحيض والنفاس فهو أيضاً موضع وفاق على الظاهر ويدل
عليه مضافاً إلى ما سيأتي من الأخبار الدالة على وجوبه ما الخلو عنها المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتان والحسن بإسناده المخصوص
الحيض الأولى عن أبي جعفر عليه السلام قال الحائض ليس عليها أن تقضي الصلاة وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له الحائض
تقضي الصلاة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من أين جاء هذا قال أول من قاس إبليس الرواية وأما وجوبه على من تركه لا لعذر فإن كان تركه
الأسباب المفسدة التي نص على وجوب القضاء فيها الصريحة الإفطار عليها كالأكل والشرب والجماع ونحوها أو بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وترك
الجنب فهو الدليل على وجوب القضاء إن كان تركه لشيء من مثل ترك النية أو نية الإفطار أو بناء على حصول الإفساد به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء
فيه إلى نص أو عام ولم أعثر على واحد منهما ولا على الإجماع المدعى سابقاً والمرتد عن فطرة وغيرهما في ذلك سواء في الحكم بوجوب القضاء
ولا يجب القضاء لو فات الأداء بجنون أو صغر أو كفر أصلي وأما الأولان فقد يحتج لهما بقوله رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لأن المراد به رفع القلم عنهما بالنسبة إلى القضاء فلو ثبت أن الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ
والإفاقة وأما ... بنفي الأداء عنهما المستلزم لنفي القضاء فالملازمة ممنوعة فالعمدة هو الإجماع وأما السقوط عن الكافر بعد ما أسلم فبالإجماع
إلى عموم قوله الإسلام يجب ما قبله وروايات منها رواية الحلبي عن أبي عبد الله أنه سئل عن رجل أسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه
إلا ما أسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سألت أبا عبد الله عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيام هل عليهم أن يقضوا ما مضى أو
يومهم الذي أسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي أسلموا فيه إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر بالأصلي يحتمل أن يراد
به إخراج المرتد فقط ويحتمل أن يراد به إخراجه ليخرج من انتحل الإسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب وأما المرتد فقد
مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء عليه وأما منتحل الإسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم إذا فعلوا الأداء صحيحاً بحسب اعتقادهم ووجوبه إذا
تركوه أو فعلوه فاسداً وكذا حكم غيرهم من المخالفين إذا استبصروا واستند في الثاني إلى العمومات الدالة على وجوب القضاء مثناً ولنا لهم أيضاً
وفي الأول إلى رواية محمد بن مسلم وبريد العجلي وزرارة عنهما في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية
والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك قال ليس عليه إعادة

كتاب الصوم

تبقى من ذلك قبل الزكوة فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وصحيحة بريد بن معوية عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله تعالى عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرّفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية اما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن ادريس على ما حكى عنه والمحقق والمصنف وحكى عن جماعة من المتأخرين مط ولو لم يتوصل بعذر وحده الى التمسك في التعميم بقول ابي علي ع بالمغمى ومستنده رواية ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة خلافا للمحكي عن الشيخ في التهذيب فقال بوجوب القضاء وان لم يبيت منه النية قال في المدارك ولم اقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها **اقول** ليس دليل دال على وجوب القضاء بفوات الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليلهم نظرا الى فوات الصوم بعد النية كما في النائم اذا لم يبيت منه النية كالا يوجد في الاغماء دليل على وجوب القضاء كما في النوم ولو دل الصوم الذي على وجوب القضاء في النوم كما استدل به عليه فهو دل على القضاء في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق وسيجيء الكلام الله الا ان يعترض بالاجماع نعم يمكن الجواب من هذا العموم على فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين جمعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به له في المختلف على ما حكى عنه من ان الاغماء مرض فيعمه ما دل على ثبوت القضاء اذا فات الصوم بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم صدق المرض عليه او عدم انصراف اطلاقه اليه وعلى فرض تسليمهما معهوما وجوب القضاء بسبب المرض مخصصة بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على قضائها العلة محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائها ومنع عدم القول بالفرق ثانيا لو ادعى من عدم القول بالفرق عدم ان يكون بالنسبة الينا اجماعا مركبا منقولا لا ابتناء الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتأخرين وتسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين تساقطهما والرجوع الى الاصل ثالثا اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات فتم ثم ان ما ذكره المصنف من التعميم لصورة المعالجة بالمفطر كذلك لا يتوهم وجوب القضاء للادلة الدالة على كون هذا الشيء مفطرا او موجبا للقضاء لانه مورد تلك الادلة حال التكليف ولذا لا يوجب شيئا على الناسي وشبهه يستحب التتابع في القضاء لما فيه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكي عن ابن ادريس انه حكى عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكى عن ابن ابي عقيل عن الشيخ حكاية عن بعض انه يستحب تتابع ستة وتفريق الباقي وهما ضعيفان ومستنده ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع ولو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عمومات المسارعة الى الخير مضافا الى ما يؤيده من الاخبار على ان الظ عدم كون وجوب القضاء خصوص رواية الحلبي المتقدمة فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص خلافا للمحكي عن ابي الصلاح وهو ضعيف عنده واضح المستند اعلم ان المصنف اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه لو صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول في ان الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مط او بالعزم على السفر من الليل فما بدا له في النهار لم يفطر مط ومشروط بكلا الامرين مع عدمهما ولو بعدم احدهما يتم الصوم غير مشروط بشيء منهما اصلا بل يفطر مط ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اوسطها اوسطها وهو المشهور للروايات المستفيضة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية الحلبي لما بقي عن ابي عبد الله ع اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر وبها لاستجماعها للمرجحات الداخلية كاخصيتها بالنسبة الى بعض الادلة الاتية وصحة بعضها وكثرتها وللمرجحات الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الاول من حكميها وهو الافطار قبل الزوال لعموم الكتاب والسنة من وجوب الافطار على المسافر مطلقا وموافقة الحكم الثاني منها للاجماع المحكي عن الخلاف برفع اليد عن كل ما خالفها من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مط كما في الكتاب والسنة والناصة في جواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب التي هي ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية علي بن يقطين عن ابي الحسن ع في الرجل يسافر في شهر رمضان

نعم نقول قال العلامة في المنتهى لو نوى الصوم في الليل السفر فقطر ان خرج من منزله قبل الزوال او بعده افطر من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرج بعد طلوع الفجر ولم ينو السفر من الليل اتم الصوم واعتد به من شهر رمضان لانه لو احدث السفر في شهر رمضان فعليه قضاء يوم الخروج من الليل فان خرج قبل الفجر وعليه واتمه معتبر وعليه قضاء ذلك اليوم وقال الشيخ في النهاية يجوز ان يخرج من منزله بعد الزوال ذاهبا وجائيا الى التقصير فانه يجب عليه الافطار فان لم ينو من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر بيومه ولم يفطر فشاء الى ان الصلاة لله يحكم بالعامة كالاسلام الاول في حكم الزوال عند المنتهى واما القول الثالث المحكي عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند ولعله استند له بعض مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اعتبار الافطار بالخروج قبل الزوال والعبرة الدالة على اشتراط العزم على السفر بتخصيص هذا كله على الافطار قبل الزوال بما اذا لم يعزم على السفر من الليل لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر وان الظاهر منهما على هذا المعنى ومع هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد هو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في الوسائل فانه يحتاج الى شاهد المنتهى كما قرره وجعله على الاسناد لانه يجب الى العامين اذا كانا متعاضبين فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر المحال الا ان العقلية ترجع بين النقيضين فاذا وجدنا اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم العشرة الا العلماء منهم فمقتضى ذلك وجوب اكرام العلماء الفاسقين وهو متروك وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين بما يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض والتنافي فعلى هذا انه لو خلت الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم لم يلزم تخصيصها الى تقييد الا يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين وليس الامر فيه الا كقولنا اكرم العلماء واكرم العدول وان اوخلت الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لو خلت الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن بتخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل ظاهر كل على نص الاخر المحال لانه معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ومعنى العكس ان من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه لم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متناقضين ودفع على ذلك حال الادلة الثانية مع الثالثة فالتحقيق ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على خصوص الاخر ونصوصه وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله ونعمناه التوجيه او تكاد بالمقيد فاحد المطلقين ولذا لابد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا **فنقول** ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخر بين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وابقاء الثانية والثالثة مع بقاء عموم الرابعة والثالثة على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار وعكس الاول اعني تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما ومقتضاه ما حكي عن الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثاني والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المشهور وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثالث المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا يخفى ان تعدد احد هذه الوجوه على الباقي يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه فظهر من هذا ان قول الشيخ المحكي في المبسوط الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لواحد آخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد فان ما قاله بعض مشايخنا ان من الجمع الموافق لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي في الوسائل لا يخلو عن تحكم بقي هنا شيء وهو ان من المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال من موافقة الكتاب ومخالفة العامة يختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم السفر من الليل بل عزم الصوم واما الحكم المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا يرجح بهما بالنسبة اليه لعدم جريان عمومات الافطار وعدم معلومية مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفي فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** المشهور عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع المستثناة بل ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه ان اناسا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله صاموا فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلاثة ايام التي قال الله تعالى في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر او اقل فيعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها رواية البزنطي عن الصيام بمكة والمدينة قال فريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلاة فقال تقول اليوم وغدا فقلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى عن سافر فقصر وافطر فقلت هو من الذين اذا سافر وا قصروا واذا افطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب بغير الثلاثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فالاكثر على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة بل النص في رواية عمار والبزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كانت او غيرها وكون المورد خصوص التطوع

ان الشيخ بعض مشايخنا القول المشهور الاسند لانه ... يحتاج الى ...

ما صليت عليه ومنها رواية ... في السفر

كتاب الصوم

في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة الاولى خصوص صوم رمضان فيشمل غيرها الواجب فيكون كسابقه لاطلاق الثانية نظرا الى المحكي من جماعة من القدماء من التنويع
ثم ضموا اليها القضاء واما الكراهة كما عن بعض او مع عدم كراهته كما عن ابن ابي عقيل وابن الجنيد وسهل والحسن بن هشام الاول صحيح محمد عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون ايام
بقين من شعبان فكان يبقى فدخل شهر رمضان فصوم في السفر فاذا فطر فيسبل يصوم في شعبان ونفطر شهر رمضان فقال لا نعم تتعبدوا الا ان تشث مسعبث
وان شئت كان وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية من رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رايتنا هلال رمضان
فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا
فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا وفي رواية الجعفري فالكان لانه يصوم يوم عرفة في اليوم الخارج عن الموقف الخ ورواية البزنطي المتقدمة في فصل
الصوم في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن فائدة في الاستفصال بل يمكن حمل قوله لا تصم على الكراهة لتحصيل الفرق وا
حل الاشكال الا ان القول الاول لا يخلو من قوة لكثرة الاخبار الدالة عليه صحة الخبر الجابر لما تضمنه مضافا الى معارضتها برواية
البزنطي باطلاقها شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب فيكون المراد بغيرها خصوص المندوب حينئذ لكون الاستفصال في الثانية عن كون
عن الفريضة او النافلة لغرض لا يخلو عن اختصاص التحريم بالفريضة فان القدر المسلم الثابت بالعقل والعرف هو الاول الا الاستفصال على العموم
الاستفصال على الخصوص نظرا بعض الواجب مع انه لو كان الاستفصال لاجل اختصاص التحريم بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال
في التطوع عن اقامة العشرة بعد قوله تطوع البتة فلا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص الحكم بما سبق على عدم اقامة العشرة فكان الاولى
او لا الاستفصال عن الاقامة والعدم ثم كون المسؤول عنه فريضة او تطوعا فيكشف ذلك عن ان الاستفصال الاول لغرض تخصيص الحكم والا
على الثاني ثم الواجب بعد التعارض اخذ الخاص بالروايتين ترجيحها من حيث السند والموافقة لشهرة القدماء مع التحريز بانا لما فاظ التخصيص الى
العمومات الناهية عن الصوم سفرا لعموم مطلق في السفر واما استثناء الثلاثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فهو مقتضى الرواية على حكم المتقدمة والمحكي عن المعتمد
الحاق المشاهد المشرفة ولم نعثر له على مستند **مسألة** يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهر بل عليه مضافا الى عموم
خصوص
نفي الحرج الصوم بالآية والاخبار قال الله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وروايات كل ما اضر به الصوم فالافطار له واجب
وفي صدد ذلك الرواية الصائم اذا خاف على عينه من الرمد افطر ولا فرق بين المتضرر بزيادة المرض او بطؤه او عسر علاجه لاطلاق الادلة وهل يلحق
به حدوث المرض للصحيح الظاهر نعم للعموما وصدد الرواية ضمنية علم القول بالفصل بين الامراض وقد يستند لذلك بقوله كل ما اضر به الخ وعنه
ثم لا اشكال في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن به للاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولا يسد
باب العلم به فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلفون كثيرا في الضرر ولصدق المضر عليه عرفا فيقال لما يظن ان الصوم يضره ان الصوم مضر به
في الخبر كل ما اضر به والسر في ذلك انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامور التي لا طريق للعلم اليها غالبا بالظن بثبوته كل ذلك مضافا الى صدق
خوف الضرر ومعه لا اجل ذلك تعدى بعضهم الى الاحتمال المساوي لجعل المناط في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتمال الاحتمال الا مساواة
ثم المطلب في عدم بعدم القول بالفصل هو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع على اعتبار الرجحان في الاحتمال وهو احوط واذا برئ المريض من يومه
ولم يفعل شيئا من المفطرات صام ذلك اليوم ولصدقه من رمضان **مسألة** الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة
اللبن اذا خافتا على الولد او النفس يجوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر عن المنتهى انه عليه اجماع فقهاء الاسلام ويدل عليه مضافا الى عموم
نفي العسر والحرج الصحيح رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في
شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطر
فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال المرأة تخاف على ولدها ومثلها الرضوي
اذا لم يتهيأ للشيخ او الشاب المعلول والحامل ان يصوم من العطش او الجوع او تخاف المرأة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق
النفس
كل واحد منهم كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق بالمد وان كان الافطار للخوف على
بل قوله لانهما لا يطيقان الصوم ... على ان الاجماع حكي الاجماع عن ... للمحكي عن العلامة وولده والمحقق والتمهيد
الثانيين تخصيصا بخوف الولد ... وقد حكي عن بعض انه المشهور ولعله لخلو الخبر المروي في مستطرفات ... على النفس
ذكر الصدقة مع الورود في مقام البيان فيقيد به ظاهر الخبر ... وجوب الصدقة فيجب تقييده لانه اخص من الخبر الرواية المتقدمة والاجماع المحكي
معارض بالمثل هذا بالنسبة ... وحصر الاجماع المحكي وعادة الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض والتساقط لكن الاظهر هو
الاول للصحيح الرواية وانجبارها بالاجماع المحكي بخلاف ... ليعلم نقل المحقق لعدم تحقق ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن الشافعي في
شهر يوم مع دعوى الشهرة فلا تقوى لمعارضة المجهول السند مضافا الى اعتضاد الرواية ... الخبر ولذلك لا بد الحسن ان امرأة جعلت على نفسها صوم

كتاب الصوم

فی سنتة لولدها او لد وكذا الحبلى والمرضع القليلة اللبن اذا خافتا على الولد متصدقتان عن كل يوم بمد على مسكين ثم الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح في الروضة
وغيرها بل حكي الاجماع عليه وخالف فيه الصدوق من سلار مع ظاهر الشيخ حيث لم يذكره ولا يظهر مستنده سوى الاصل والوثوق وخلو الخبر الاخير
مع ضعفه في مقام البيان لكنه في سنده ما مر كما قيل فلا ينفع والرواية الصحيحة المصرحة بالاجماع المنقول والشهرة وصحيحة ابن سنان حيث ذكر
بينهما القضاء على ما حكي وستعرف الجواب عن الروضة ثم الظاهر عدم الفرق في المرضعة بين الام وغيرها كالمتبرعة **مسئلة** لا خلاف في
جواز الافطار للشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصوم واصلا او شق عليهما وبل عليه مضافا الى العمومات خصوص الروايات الاتية ولا خلاف ايضا في
التكليف بوجوب التصدق مع شق الصوم وانما الخلاف في موضعين احدهما وجوب التصدق على العاجز والصور واما عنه فالمحكي عن العقيل والمفيد
وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثاني عدم وجوب التصدق في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى
الاجماع عليه وعن الجنيد نفي الخلاف فيه وحكي عن الاكثر الاصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود فقال
ليوم ايماء بيانا ان الخلاف فيه فالصحيح ذلك الحد فقد وضع الله تعم عنه وان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام
بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه مضعف منجبر بالاجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص اطلاق الادلة كما ذهب جماعة
من الاصحاب كالعمانيين والصدوقين والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقا
رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل
يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما وان لم يقدرا فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي
تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن رجل كبير يضعف عن
صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار اخر لكن في صلاحيتها للتخصيص لهذه تامل لعدم صراحتها
في استحباب الصدقة وضعفه ثانيا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة كثيرة من اجلاء القدماء والمتاخرين على الخلاف
كما عرفت مضافا الى معارضة الخبر المحكي في تفسير قوله تعم وعلى الذين يطيقونه فدية انه الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض فيبقى العمومات على
كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتامل فيه ايضا مجال من جهة امكان دعوى ظهورها فيمن يشق عليه مع
التامل في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ثم ان الاقوى عدم وجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا خصوصا ولا عموما مضافا الى رواية
محمد بن مسلم المتقدمة ولا امكان تنزيلها على مورد العاجز هو عدم تجدد القدرة بما انه قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو
ظاهر في وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه فلا يجوز له الافطار ايضا بلا خلاف ظاهرا وحكي عليه الاجماع
مضافا الى عمومات جواز الافطار للمريض ونوافي العسر والحرج وخصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه مع عدم القضاء
او لم يقدر عليه وانما الكلام في وجوب القضاء اذا برئ فذهب الاكثر الى الوجوب بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء
على المريض اذا برئ من الكتاب والسنة الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لكنه فرع فقد المرجح
لتلك العمومات وهو موجود وكذا الكلام في وجوب الصدقة عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض لها
مما خص الصدقة بما لو استمر مرضه الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة الى الصدقة ايضا ولا وجه له لان تقييدها
بالنسبة الى نفي القضاء بتلك الصورة انما كان لاجل المعارض الاقوى ولا يوجد مثله بالنسبة الى دلالتها على اثبات الصدقة والاقوى وجوبها
مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة **مسئلة** من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض ومات في ذلك المرض لم يجب عليه القضاء للروايات المستفيضة منها الصحاح ظاهرا
وغيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه ونحوها غيرها و
هل يستحب القضاء حكي عن المنتهى انه مذهب العلماء استدل عليه بانه فعل عن الميت فوصل اليه ثوابه وضعفه بعض بان الكلام ليس في
جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه بل في قضاء الفائت شرعا والحكم شرعي يحتاج الى دليل والاصل عدمه مضافا الى الخبر السابق لا يقضى عنه فانه
ظاهر في عدم مشروعيته ونحوه غيره واصرح من ذلك لا لدلالته على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن ابي عبد الله ع قال سالته عن امرأة مرضت في
شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله تعم لم يجعله عليها قلت فاني
اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم فما ذكره جيد **مسئلة** اذا
استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب التصدق عما فاته من الايام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل
قيل المتواترة منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما
ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا ويتصدق عن الاول ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع قال سئلتهما عن رجل مرض

فلم

كتاب الصوم

فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر فقال ان كان تطوع بعد ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على
وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان آخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه
وفي معناها روايات اخر كرواية ابي الصباح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه وبهذه يقيد اطلاق الآية الدالة على وجوب القضاء على المريض
من الكتاب والسنة ويظهر ... على خلافها لانه موافق للقاعدة ... خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء دون التكفير مستندا
بعموم الآية فعدة من ايام اخر وهي مقيدة بما مر والمحكي عن ابن الجنيد وجيه امر ... الاحتياط ... وابن بابويه عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل
ان يصومه فقال يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت
مريضا فمر علي ثلاث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضان آخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله ثم وصمتهن وهو
ضعيف بما مر ولو اريد بالوجوب الاصطلاحي الشامل حسن لو اريد الاستحباب كما يدل عليه رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم ان الظاهر عدم الفرق بين
استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال منه الى مرض آخر كما ... وهل يلحق بالمرض سائر الاعذار ... قضاء المرض لا فطاء ... اذا
آخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج الشهر واستمر الى القابل او افطر لاداء المرض ثم حصل عذر آخر الى رمضان القابل فهل يسقط
القضاء او يتبدل بالتصدق بينه وبين القضاء الظاهر الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص ... وعدم الارتباط
الروايات المتقدمة على الحاق الصوم الثابت من الصوم المذكور ... لان الظاهر من العلة ... قوله وهو مريض ... الاجماع
من جهة ان اللفظ بما يصلح ان يكون ... فلا يدل على المطلوب **مسئلة** اذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان
فان قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شيء غيره وان لم يقض حتى ادركه شهر رمضان آخر فان كان الترك تهاونا فلا اشكال في وجوب القضاء اذا
فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الصدقة ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الآحاد وهو
لا يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء وأخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب
الامرين لاطلاق ما مر خلافا للكثير بل للاكثر على ما حكي فلا يجب التصدق لاشتراطه منضما الى القضاء في الاخبار بما اذا ترك تهاونا كما في رواية محمد بن
مسلم المتقدمة وغيرها وكما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام
وهو مد لكل مسكين قال وكذلك ايضا في كفارة اليمين والظهار مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام وان تهاون به وقد صح
فعليه الصدقة والصيام جميعا **اقول** ما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة من وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم اذ مع العزم على القضاء
التأخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر ... ويشهد لذلك
مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا وما نقل عن ابن ادريس ... التكفير لانه ... الذنب ... لا يجد شيئا اذ لا ...
في التأخير ... يظهر الجواب عن الرواية المحكية ... المعللة لوجوب الكفارة زيادة على القضاء بانه قد ضيع ذلك الصيام
الجواب ان التضييع صادق على التأخير ... في التأخير ... عدم الاعتداد بالسلامة والحاصل ان من اخر قضاء يوم واحد
فات من رمضان الى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض في ذلك اليوم يصدق انه ضيع الصيام وان كان عازما على
فعله في ذلك ثم لو سلمنا ان التواني لا يجامع العزم على القضاء لكن نقول ان دلالة الرواية على اشتراط الجمع بالتواني فرع حجية المفهوم في الرواية
وهو ممنوع لان مفهومها هو المنطوق به في الذيل بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم حتى يدل على انه اذا برئ ولم يتوان فليس عليه الجمع
حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها ... رواية ابي بصير ... ونمنع ان التأخير مع
عزم على الفعل سيما في آخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلة قوله وان صح ... والله ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب عليه
القضاء وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء اذا فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى ... حكم من لم يصم
الصحيح حتى ادركه القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص القضاء فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت
وانه يجب عليه ان يقضيه وبقي الكفارة لعوض الاوائل المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى ادركه المقبل وانه ان كان
مريضا بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه الا القضاء اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد بقوله ان
كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرنا من المعنى اقرب هذا الآن قوله وان صح الخ مقابل لقوله
اذا مرض بين رمضانين الخ بمعنى ان المريض اذا استمر مرضه يجب عليه الصدقة وان صح في الاثناء يجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان
ولا يقوم التصدق مقامه فان تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضاء اذا فرغ من القابل والتصدق

كتاب الصوم

ثم ليس لقوله وان نهاه من شهوة بلا نهي ... الجمع ... بالجمع ... مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بحمل التابع على غير

الشهر باقيا منه **مسئلة** لو مات الرجل وعليه شيء من الصيام قامر وليه او ورثه بالقضاء على وجوب القضاء عنه على اولى الناس به منها رواية حفص

بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال

لا الا الرجال ورواية حماد بن عثمن عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت

فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وظاهر قوله في الروايتين لا الا الرجال انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد به ترجيح الرجال

مع وجودهم عليهن وان كن اقرب الى الميت منهم منه فليس بشرط الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن عليه السلام رجل

مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا ... وحكي على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاق هذه عدم الفرق بين ما فات لعذر

او غيره ويظهر من بعض الاصحاب ان جماعة اقتصروا على ما فات لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على

هذا الوجه ومحاصل التعليل في صلوتها اللقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تامل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالتمكن

على الولي يكون الميت متمكنا حال الحيوة من فعل الفائت لانه اذ ذاك لا يكون عليه شيء يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثني

من ذلك ما فات عند السفر فانه يقضي عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحيوة لاستمرار السفر لتكاثر روايات منها رواية ابي حمزة عن ابي

جعفر عليه السلام قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث

والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية ابي بصير عن ابن مسلم وقد رواه منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان

فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا الى ما في سندها مخالفة للعلة المقتضية قبل انه عامل بها لعدا الشيخ مع ان الروايتين

الاوليين ليستا صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان يكون السؤال عن جواز القضاء عن المرأة اذا ماتت قبل تمكنه من القضاء فاجاب بعدم

الجواز في المرض والطمث والجواز في السفر وهل يقضى عن المرأة وجوبا ما فاتته ومكنت من ذاكره وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة

بالرجل ومن غلبة اشتراكهما معا في الاحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل وعدم الوجوب لا يخ عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب

برواية ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين فيه بل ولا ظاهرتين لاحتمال كون السؤال عن جواز القضاء مع عدم تمكنها

من القضاء فلا يفيد الوجوب بل الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع انهما قاصرتان من عدم القائل بمضمونهما عدا الشيخ **مسئلة**

قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال

صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر وقد يستشهد

اخرى في اطلاق الحكم لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين

ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس ونحوه اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل

على تقدير وجوده وكذا اطلاق رواية زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يقضي من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل

ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال لاختصاص الجواز في الاخبار بما قبله او بتقييدها

بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة بالاجماع فيصير اخص من الرواية وان كانت قبل هذا التخصيص مساوقا

لها في العموم لصورتي الضيق والسعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر

بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما

الافطار مطلقا ولعله لما ذكرنا وفيه ما ذكر ثم ان مقتضى رواية عبد الله بن سنان طرد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة

ونحوهما الا ان يدعي انصراف صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجواز الافطار في غيره بعد الزوال

ايضا تمسكا بالاصل كما في كلام ... كما في كلام اخرين تمسكا بعموم ... ابطال العمل السالم عن المخصص ... العمل

انصراف الاخبار الى غير قضاء ... او تسلم المخصص عدم الجواز في غير قضاء رمضان لكن في كونه ذلك الانصراف بحيث يرفع اليد

عن الاطلاق ... جملة تامل نظرا الى التحديد في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع انه احوط واحوط منه ما عليه ... في ... عن الحلبي من وجوب المضي

في كل صوم واجب ... لعموم النهي عن ابطال العمل ... لا خلاف ... علمنا ... بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة ...

بل خلاف ... في وجوبها ... واختلفوا في انها ككفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام

او اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز صيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي ... ضعيفة

... الى ابي جعفر عليه السلام ... في رجل ... قضاء رمضان ... عليه عشرة مساكين لكل مسكين مد ... فان لم يقدر عليه صام يوما

فكان

كتاب الصوم

فكان يوم رمضان تسعة ايام كما اذا اصبح في بعضها ناويا بنفسه بلا تبييت عن تكلفه لا لكان صومها لاشتمالها مفهوم ودليله ما تقدم التشابه في مسائله
وجهها ان نوى على الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال ابو العباس وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وكذا رواية بان المقصد
الذي هو مستند القول الاول فحمل على الاستحباب وحملها الشيخ من افطر بعد ما زالت وهو بعيد واما القول الآخر فلم نقف على مستند
مسألة اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز بمعنى اسناده الى امر الشارع وتمرينيته فقيل بالاول لاطلاق الامر بالاوامر فالامر بالامر
بالامر من بعض ان الظاهر من حال الآمر كونه مريدا لذلك الفعل من المأمور وقيل ليس شرعيا لكنه صالح لجهة تعلق الامر به ونوقض اليه
لحديث رفع القلم مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون صومه صوم تأديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كامساك الحائض
بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار **اقول** الظاهر شرعيته حيث انه يقتضيه استحباب الشرع بل عموم الادلة
المتعلقة بالمستحبات ولا ينافيه عدم العموم في بعض الاوامر بعد ما عرفت بالفصل واما حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا الا حمله على
رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ
بما يتيقن اخراجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فما كان من هذا القبيل مع انا لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد الذي ورد
دليل على تخصيص بعض افراده المردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المردد بين
الكل والبعض كما نحن فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في تخصيص
نسبته في غيرها فيبقى على عمومه وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر اذا وجدت القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب ويلزم منه الظلم
على الله تعالى لو خلا عن الثواب فيهما نظر اما في الاول فلان الامر بالامر انما يدل على ان الآمر يريد وقوع الفعل من المأمور الثالث
لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احد صاحب الكلب المعلم باحتفاظ الصيد لا يتوهم الكلب مخاطبا بالتكليف واما في الثاني
فلان الثواب عبارة عما يترتب على الاطاعة من حيث هي وهو فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد به من الثمرات المصلحة المترتبة على نفس
الفعل مع قطع النظر عن الامر به فلا نسلم ان مراتبه على فعل الواجب اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يكون الاصلح
لعلها مختصة بالفعل الصادر عن البالغ لا مطلق الفعل كما ان فاعل الحائض من الاستثناء ما ينفع الصغير دون الكبير وبالعكس ومنها ما هو
ومنها ما يختص بالانسان نفعا وضرا مضافا الى احتمال اختصاص المصلحة بعنوان وقوع الفعل في مقام الاطاعة لا مطلقا حتى لا
يختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات وبلحوقها المكروهات على الظاهر لاشتراكها في الدليل واما الواجبات والمحرمات فالحق انها
كالايجب ولا يحرم على الصبي كذلك لا يستحب ولا يكره لعدم الدليل على ما دل على الوجوب والتحريم مختص بالبالغ اجماعا ولحديث رفع القلم
فخروج الصبي عن عمومه فيثبت باستحباب تلك الفعل بالنسبة اليه يحتاج الى دليل آخر واما ان الصبي بالواجب لا يتصف بالاستحباب كالالتزام
بالوجوب اللهم الا ان امر الولي بامره به فلو قلنا بان المراد بالاستحباب تحري ارادة وقوع الفعل الخارج من الشخص وان لم يطلب منه كالامر
بالامر ليس طلبا للمأمور عن الثالث وخطابا له به على الاقوى وان كان يفهم منه عرفا ارادته انه لا يفتقر منه فتم اذا عرفت هذا فنقول الصوم
المستحب من الصبي مستحب ايضا واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان اريد من شرعيته موافقته للعرف فلا اشكال الا في الامر بالامر وقد عرفت
انه ليس امرا الا ان يقال ان عمومات محبوبية الصوم كقوله تعالى الصوم لي وانا اجزي عليه ونحوه يستفاد منها الطلب في مطلق الوجه فلا ثالث
كونه محبوبا عند الشارع ومجزيا به فالحق هو الشرعية للعمومات المذكورة وان لم يستفد منها الطلب فلا الا ان الاستدلال على عدم الشرعية
برواية الزهري ضعيف فاسد لان كون صومه للتأديب لا ينافي ترتب الاجر على الامساك وان لم يسم صوما كما في نظائره من المسافر والحائض
المريض وجعله مقابل المندوب لانه ليس مطلوبا في نفسه بل لاجل التعود والتشبه بالصائمين **مسألة** ادعى جماعة الاتفاق
على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه في مجموع النهار واستدل عليه ايضا بالروايات الدالة على رجحان النوم للصائم
واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه وان عرض الاغماء لحظة واستدل عليه تارة بان التكليف فرع العقل وهو مفقود
في المغمى عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضا وفي الثانية ولقول ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على
صاحبه منه شيء ويرد على الاول ان اشتراط التكليف بالفعل بالعقل مسلم لكن نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط
اتصاف المكلف باهلية التكليف مطلقا او بخصوص ذلك الشيء في جميع آنات هذا الفعل المستمر الممتد لا من العقل ولا من النقل اما
من العقل فواضح اذ لا ريب في انه اذا امر المولى عبده بالكون في المسجد طول النهار او بالامساك عن الغذاء الفلاني في مدة او غير ذلك فاشتغل
المكلف بالامتثال فعرض له في الاثناء حالة لا يحسن فيها تكليفه بشيء اصلا او بخصوص هذا الشيء كما لو عرض له نسيان او اغماء او نوم او
جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلا مطيعا في عرف العقلاء ولم يدل دليل على انه يعتبر في الصوم الذي هو احد التكاليف الشرعية زائدا على الامتثال

كتاب الصوم

عن المفطرات بجميع صدق الطاعة والامتثال وما يقتضيه الاعتبار على هذا الامتثال وكون الممسك مطيعا عرفا وهذا هو السر في عدم الاعتناء
بحصول السهو والغفلة والنوم في اثناء النهار مع كون كل منها من موانع التكليف لانه مشروط بالشعور كما انه مشروط بالعقل بل الاعتناء بفعل
المفطر في هذه الحال لانه وهو وان كان مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه في الصوم ولو آنا في لحظة وان الشخص في حال غفلته عن الخطاب
النهار عن كونه مكلفا بالامساك عن الامور المخصوصة وعن بعض تلك الامور فالاصل يقتضي ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد
على الصحة لا يخفى بعضها على احد بل السر ما ذكرناه من عدم قدح عروض امثالها في صدق الاطاعة والامتثال الذي لا دليل على اشتراط
ازيد منه في جميع التكاليف ومنها الصوم مع ان الاجماع المدعى ان كان على عدم قدح عروض احد هذه في التكليف بالامساك المذكور
في كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى في الجزء الذي عرض العارض فهو فاسد فان العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك في هذا الجزء لانه غافل
ومثله الاجماع لو لم يكن قابلا للتخصيص والدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفا في جميع الا
في هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد على كفاية الامساك مع اهلية التكليف في بعض اجزاء النهار بل على كفاية مجرد سبق النية وان
لم يلتفت الى الصوم في شيء من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد لامر الله سبحانه بالصوم الحقيقي الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع
اليوم حتى الانبياء والاوصياء غالبا اذ قلما يتفق لاحد الالتفات في كل جزء جزء الى التكليف والتكلف به ولا يخفى بشاعة التزامه فانكشف
عن جميع ذلك ان الذي ينبغي في هذا المقام ان يقال ان كون المكلف حال التلبس بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصدا الابقاء
مطيعا بل اعتبار هذا القدر الذي يحمل كلام الحكم كثير منهم بعدم قدح نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل ما ذكرنا مظهر الجواب
عما يقال من ان التكليف بالامر المركب يستدعي كون كل جزء منه مقدورا فاذا لم يقدر على بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان
مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم كون ترك الموجب لترك المركب سببا للعقاب ومقتضى التكليف بالمركب استحقاق العقاب
على تركه واذا عرض الاغماء بل في الاثناء زال العذر عنه على الامساك في هذا الجزء فلا يحسن تكليفه بالصوم الذي هو عبارة عن الامساك في
مجموع النهار فمن علم الله سبحانه بعروضه في اثناء النهار فليس مكلفا بالصوم لتحقق الواقع بناء على قبح الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط وان
وجب عليه في الظاهر قبل حصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه واقعا لا ينفي معه
شك عارضنا بان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل خطاب عام ومعناه انه يجب عليكم ايها البالغون العاقلون الملتفتون الى
الخطاب ان تمسكوا عن الامور المخصوصة طول اليوم فاذا عرضنا هذا التكليف على العقل الذي هو الحاكم بوجوب اطاعة الله
سبحانه وجدناه حاكما بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمدا شيئا مما وجب امساككم عليكم فاذا فعلتم ذلك فقد اطعتم الله وامتثلتم اوامره
ولا يقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات فضلا عن مجرد عروض الحالة مع عدم الارتكاب هذا كله حال العقل
واما الشرع فليس فيه ما يدل على انه يقدح في التكليف بالفعل ان يعرض المكلف حال التلبس به حالة يمتنع فيها تكليفه بشيء مطلقا او بذلك
الشيء حتى يجعل ذلك اصلا وقاعدة ويحكم بلزوم مراعاتها الا ما دل الدليل على الخلاف مثل صورة عروض النوم والسهو في الاثناء
بل وقوع المفطر فيها فيحكم بالصحة على خلاف القاعدة لاجل الدليل نعم وقد يرد على الثاني مع استلزامه سقوط القضاء لعدم
وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينه ولا مبنية وعلى الثالث ان مقتضى الرواية سقوط التكليف عن العبد من قبل الله سبحانه ونحن
نقول بموجبه وان المغمى عليه في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفنا ان مجرد عروض مثل هذه الحالة في اثناء النهار ليس المكلف بالمكلف
بموجب رفع التكليف بالمركب فاسدا وبالجملة فمضمون هذه الرواية ليس شيئا زائدا على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء
وعزوبه فيان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على انه اذا وقع العذر
في جزء منه يسقط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك في مجموع اليوم فان قلت اذا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع
النهار فلا يصدق عرفا اطاعة امر الشارع بالصوم فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء لمجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم
عروضه في لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة من انه كلما افسد الصوم اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول بصدق
الطاعة او امر الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا استوعب النوم لمجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب
النوم اذا سبقت منه النية قلنا انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك فباطل لانه قبيح عقلا فلا يحسن الاجماع
وان اريد انه يثاب على نفس الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول بمثله في الاغماء المستوعب اذا سبقت منه النية
وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلافه في الثاني وفيه ما لا يخفى اذ لا
ان العقل لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في قبح التكليف فيهما فلا ينفع الفرق من جهة اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكي

كتاب الصوم

عن المبتدء والشيخ لا يجزي عن قوة **مسئلة** لا يصح الصوم من الكافر وإن أسلم بل [illegible] على الظاهر كما في جملة من العبادات
من المخالف [illegible] الصحة [illegible] عدم الامتثال واستحقاق العقاب [illegible] العقاب على تركها القضاء كتركه
الاداء نعم لو اسلم سقط عنه قضاؤه [illegible] لا يعتبر لتكليفه بالقضاء لانه لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام
فلا يقلد وعليه وعليه [illegible] على عدم الصحة [illegible] الى الاجماع [illegible] في العلل [illegible] الله من العباد العمل بالفرائض التي افترض
الله [illegible] على [illegible] معرفة من دعى اليه [illegible] وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم

يفعل شيئاً فذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر

ولم يحرم الله حراماً ولم يحل له حلالاً وليس له صلوة وان ركع وان سجد

ولا زكوة له ولا حج وان ذلك كله بمعرفة رجل من الله

على خلقه طاعته وامر بالاخذ

عنه فمن عرفه واخذ

منه اطاع الله

وفي معناها امثالها [illegible] دلالة [illegible]

قلم الشريف في باب الصوم والحمد لله اولاً واخراً

وظاهراً وباطناً

[illegible] اعلم العلماء وافقه الفقهاء [illegible]
[illegible]
[illegible] حاج الحرمين الشريفين [illegible]
[illegible] كتاب [illegible]
كتاب [illegible] كتاب [illegible]
[illegible]
كلام [illegible] ان شاء الله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]